

LITERATUROZNAWSTWO

Jerzy Kapuścik
Uniwersytet Jagielloński

**Концептуализация «нравственного императива»
в русской философии и литературе накануне
Серебряного века**

Сколь бы ядовито саркастическим ни был автор, мишень его сарказма всегда находится вовне, это – система и власти предрешающие. Всегда воспевается человек, и при-
сущие ему от рождения доброе начало всегда рассматри-
вается как залог конечного поражения зла. Отрешенность
– всегда добродетель и любезная сердцу тема, хотя бы в
силу бесконечности накопленных примеров.

(И. Бродский, *Катастрофы в воздухе*)¹

Исследователям-гуманитариям давно уже известно, что русская культура с древнейших времен была сильно связана с нравственностью. Установка на дидактизм (проповедь, поучение, данное наследникам, житие благочестивого святого, слово, пропагирующее христианские принципы воспитания, хорошего нрава и праведного образа жизни) свойственна уже многим памятникам древнерусской письменности, сохранившимся благодаря стараниям монашества, игравшего огромную воспитательную роль в окружении князей, знаменитых бояр, дворянских родов. Несмотря на последующее распространение литературы низкого художественного уровня, рассчитанной на малотребовательного читателя и предназначенной для развлечения и доставления ему удовольствия, русская литература и философия всегда были направлены на поиски добра, справедливости, смысла жизни и мудрости.

Эти цели особенно злободневными стали в то время, когда после Великой Французской революции, провозгласившей царство свободы и выдвинувшей

¹ И. Бродский, *Поклониться тени. Эссе*, Санкт-Петербург 2002, с. 105.

лозунги всеобщего равенства и братства, просвещенными русскими людьми были обнаружены нечеловечные основы самовластия. Однако следует помнить, что в это же время зародился иной, идущий от Николая Карамзина, пафос русской мысли, в котором история страны представлялась как школа морального воспитания народа. Автор *Записки о старой и новой России в ее политическом и гражданском отношениях* (1811), делая упор на правоту самодержавия, являющегося залогом «целости» и «счастья» государства, «палладиумом России», убеждал, что «мудрое правление находит способ усиливать [...] побуждение добра или обуздывает стремление ко злу»².

Развивавшаяся под влиянием прогрессивных лозунгов художественная литература, неся в себе сильную нравственную нагрузку и во многом возмещающая философские трактаты, печатание которых на протяжении многих лет царствования Николая I было запрещено властью, стала главным носителем культуры XIX столетия вплоть до времен Александра II и заняла центральное место в интеллектуальной жизни из-за особого интереса к прогрессивным идеям, возникшим на почве западноевропейской философии. Одновременно немаловажное место в интеллектуальной жизни страны начали играть «импортные» идеи. В их распространении особую роль сыграла опять же художественная литература, взявшая на себя главным образом задачу борьбы с разными видами зла. Средоточием тогдашней культурной жизни стал литературоцентризм, отражавший споры в среде русской интеллигенции вокруг не только философских «проклятых вопросов», но и общественных проблем: образования и воспитания, семейной жизни, народного мира, нравственности. Литература представляла собой сплав философии и проповеди, решающих не теоретические, а жизненно практические проблемы³. Неудивительно, что усматривание в литературе источника положительных идей и главной панацеи от всевоз-

² Н.М. Карамзин, *Записка о старой и еовой России в ее политическом и гражданском отношении* [в кн.:] *Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей*, составление: Е.А. Васильев, Москва 2004, с. 103, 107.

³ Б.В. Марков, *Философская антропология. Очерки истории и теории*, Санкт-Петербург 1997, с. 194. О переплетении теории и практики в разных формах интеллектуального творчества в России говорилось уже много, начало положили мыслители, выступившие в начале XX века (Н. Бердяев, С. Франк, С. Булгаков, П. Флоренский и др.). Поиски цели и смысла жизни, наличие добра и зла в мире, человек как средоточие божественного начала, установка на будущее спасение – разработка этих проблем в русской литературе, как правило, приобретала религиозный характер, делая из нее сплав словесности, философии, науки, искусства и истории. По мнению ученого, даже «в русском языке мы часто оказываемся на пересечении чистой мысли и образной выразительности» (G. Conio, *Философия, мысль, религия* [в:] *France – Russie*, Paris 2005, с. 142). Польский знаток русской философии утверждает, что «...przemożne dążenie do pojednania „teorii i praktyki” (J. Habermas), wykroczenia poza szranki filozoficznych abstrakcji, bywało tyle powodem fascynacji zachodnią filozofią... (Hegla), [...] ile upadków i błędzenia myśli rosyjskiej, źródłem jej natchnienia, ile deziluzji, potwierdzając myśl Bierdiajewa, iż Rosjanom bliższe jest „oczarowanie” jak „rozczarowanie” (J. Krasicki, „Europejskość” i „rosyjskość” filozofii

можных «болезней жизни» (этическое измерение творчества) отодвинуло на задний план другие ее задачи, игравшие первостепенную роль еще в романтизме – эпохе, когда центральное место заняла дворянско-интеллигентская просвещенная культура и когда ценились прежде всего литературоведческие, художественные и эстетические аспекты творчества, в основном нацеленные на реализацию принципа красоты (эстетическое измерение творчества)⁴.

Однако можно сказать, что реализм как художественный метод, направленный на *правдивое* изображение действительности⁵, разделяет пропасть от реализующего эстетические задачи романтизма 20-х – 30-х годов. Развивая и укрепляя идею «общественной пользы» и демонстрируя «злободневность» проблематики, «обличительность» социальной несправедливости и мерзость нравов, литература нового времени на первый план выдвинула задачу преобразования жизни в духе просвещенческого гуманизма, а затем народничества – того идейного направления, которое, будучи явлением типично русским, поставило себе целью полное освобождение народных масс от всяческого деспотизма – государственности, имперства или так называемой «казенщины» – путем просветительства. Деятельность эта, предпринятая политически осведомленной русской интеллигенцией в 60-е годы и продолжаемая в следующем десятилетии, скоро приобрела революционный характер. Приняв аргументацию со стороны исторического материализма и утилитаризма, русские интеллигенты подхватили мысль о том, что основная задача современности заключается в

rosyjskiej [в сборнике:] *Granice Europy – Granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, pod red. Włodzimierza Ryzdewskiego i Leszka Augustyna, Kraków 2007, с. 25).

⁴ Установка на реализацию этических и эстетических целей творчества впервые стала заметной в творчестве Николая В. Гоголя. Этот учитель Ф.М. Достоевского в своем синкретическом цикле *Арабески* (1833), заключавшем в себе очерки, исторические эссе, рецензии, рассказы и полемические статьи, стал ревнителем тезиса о единстве в творчестве человека правды, красоты и добра. Эту проблематику на материале *Выбранных мест из переписки с друзьями* подробно рассматривает польская исследовательница А. Косьциолэк; см.: А. Kościółek, „Wybrane fragmenty korespondencji z przyjaciółmi”. *O ideowych poszukiwaniach Mikołaja Gogola*, Toruń 2004, с. 92-93. Можно предположить, что именно Гоголь, соединяя религиозную тему, духовность и метафизику, с одной стороны, и действительные «вопросы жизни», с другой, пролагал путь творчества в «живую действительность». Польский философ замечает, что в подобной стратегии заключается специфика русской мысли: «*spekulacje metafizyczne czy teologiczne stanowić miały swoiste reprezentacje rzeczywistych [...] kwestii społecznych, historycznych czy moralnych*»; см.: С. Wodziński, *Między anegdotą a doświadczeniem*, Gdańsk 2007, s. 59.

⁵ Можно предположить, что стремление к *правдивости* связано с учением Г. Гегеля о «разумности действительности». Согласно немецкому философу-идеалисту, жизнь вполне соответствует требованиям разума, и этот «факт» должен подтверждаться и возмещаться наукой – если даже не сегодняшней, то будущей. Вера в науку, прослеживаемая в статьях В.Г. Белинского, как утверждает Л. Шестов, привела этого критика, с одной стороны, к парадоксальному «требованию отчета у вселенной за каждую жертву истории», а с другой, к убеждению, что «в будущем жертв уже не понадобится»; см.: Л. Шестов, *Сочинения в двух томах*, т. I [Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь)], Томск 1996, 218.

постижении целостного развития путем изучения человека в биологическом, историческом и экономическом ракурсах.

Известно, что во второй половине XIX века основная заслуга в пропагировании идей народничества принадлежит Петру Л. Лаврову и Николаю К. Михайловскому – философам, социологам и критикам, которые основывали свои учения главным образом на кантианстве и гегельянстве. Ссылаясь на немецкий идеализм, оба мыслителя пытались преодолеть ограничения вульгарных материалистов: Л. Бюхнера, Я. Молешотта, К. Фохта и Л. Фейербаха, стиравших грань между физиологической деятельностью живого организма и его духовной жизнью.

Напомним, что в 60-е годы XIX века большой популярностью пользовались естественные науки, позволяющие объяснить закономерности природы и дающие якобы ключ к познанию духовной жизни человека. Как заметил Вильгельм Дильтей, экспериментальные методы, применяемые в физиологии и астрономии, стали пригодными для психологии, педагогики и эстетики⁶. Вообще, естествознание стало почвой гуманитарных наук и образцом логического мышления, применяемого как при объяснении явлений природы, так и в разработке проблем, связанных с духовной деятельностью человека. Однако уже Кант учил, что «описание мира наукой и рассмотрение мира в аспекте чуда или духовных ценностей несопоставимы»⁷. Конец XIX столетия принес существенные изменения в этой области: вследствие разграничения «герменевтикой жизни» (Ф. Ницше, В. Дильтей) наук, описывающих природу (так называемых номотетических) и наук о духе (идиографических), была обнаружена несостоятельность естествознания в решении вопросов жизни. Эти же вопросы – не поддаваясь объяснению, т.е. будучи, как сказал бы Кант, *Ding an sich*, «вещью в себе» – не выстраиваются в систему как не укладывающиеся в рамки строго логического мышления⁸. За два десятилетия до начала XX века почти неоспоримым – особенно в среде религиозно настроенных русских людей – становится мнение о том, что «жизнь – не гармонический аккорд, а бурный, душу надрывающий диссонанс»⁹. В возможностях науки, основанной

⁶ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przekład, opracowanie i posłowie Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 89.

⁷ См.: Б.В. Марков, *Философская антропология...*, с. 61.

⁸ Дильтей: «...wychodzenie od życia i trwałe powiązanie z nim stanowi pierwszą zasadniczą cechę struktury nauk humanistycznych; opierają się one wszak na przeżywaniu, rozumieniu i doświadczeniu życia [...] Życie i doświadczenie życia są ustawicznie odnawiającymi się źródłami rozumienia świata społeczno-dziejowego». См.: W. Dilthey, *Budowa świata historycznego...*, с. 98-99. Несомненно, в русле подобного мышления находится трактат Василия В. Розанова *О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания* (1886; новое издание: «Танаис», Москва 1996).

⁹ Слова Петра Н. Савицкого – философа, экономиста и географа – цитирую по: Г. Флоровский, *Из прошлого русской мысли*, Москва 1998, с. 78. Важно отметить, что в качестве

на разуме и направленной на определение законов мира, усомнился даже Лев Н. Толстой, отметивший в трактате *О жизни* (1888), что естественные науки (астрономия, механика, физика, химия), «разрабатывая каждая подлежащую ей сторону жизни, не приходят ни к каким результатам жизни вообще»¹⁰.

Кенигсбергский философ впервые в новое время заговорил о человеке как о нравственном существе, которое – по словам поэта и философа Константина Кедрова – «познавая вселенную, познает себя и прежде всего себя»¹¹. Выросшая на почве учения Канта «философия жизни», в центре которой стоит антропный принцип, доказывает, что человек, будучи историческим существом, постоянно делает такие «нелогичные» вопросы, как истина, добро, справедливость, красота, вера, понимание главной темой своей мысли, но не достигает, как в естествознании, удовлетворяющих его (в смысле: окончательных) разрешений. Немецкий философ, отрицавший полное познание мира и возможность установления вечной правды науки, указал на жизнь как сложный, изобилующий антиномиями процесс, как бесконечное движение к истине.

Обращение к идеалистическому мировоззрению, характерное для последних двух десятилетий XIX века, обозначало поворот в сторону жизни, понимаемой как труд, потребность, обязанность, закон, поиск идеала. Жизнь перестала восприниматься как совокупность явлений, которыми управляет рациональность, являющаяся основой нашего жизненного опыта, а как тайна, скрывающая божественное начало. Благодаря многим писателям-философам и критикам (не только названным выше) русская мысль, перед тем захваченная всевозможными видами материализма, вновь обратилась к идеализму (правда, сначала в умеренной степени), и эта тенденция на исходе XIX столетия стала расширяться и укрепляться, достигая свой апогей в Серебряном веке, в котором русская культура приобрела новый вид, основанный на символическом и метафизическом понимании мира¹².

Поворот от материализма к идеализму неудивителен. Как замечает современный философ, вера в науку и технику, характерная для нового време-

«диссонанса» рисуется не только жизнь. Со времен просвещения укрепляется представление о человеке как об амбивалентном существе, в котором переплелись добро и зло, поэтому нравы – т.е. обычаи, уклад общественной жизни, отдельные характеры – отражают двойственность человеческой природы; см.: Ю.Г. Волков, В.С. Поликарпов, *Человек. Энциклопедический словарь*, Москва 1999, с. 360.

¹⁰ Л.Н. Толстой, *Собрание сочинений в двадцати двух томах*, т. 17: *Публицистические произведения 1886-1908*, Москва 1984, с. 15.

¹¹ К. Кедров, *Энциклопедия метафоры*, Москва 2000, с. 67.

¹² Как замечает Чеслав Милош, русская интеллигенция, проходившая во второй половине XIX века ускоренный курс западноевропейской философии, отнюдь не восхищалась Л. Толстым и Ф. Достоевским, так как эти писатели не укладывались в рамки понимаемого ими прогресса; Cz. Miłosz, *Rosja. Widzenia transoceaniczne. Tom I. Dostojewski – nasz współczesny*, Warszawa 2010, с. 114.

ни, тесно связана с религией, ибо «самосознание человека как соучастника божественного творения оправдывает техническое преобразование косной материи»¹³. Чтобы убедиться в этом, достаточно упомянуть одно только имя – Николая Ф. Федорова (1829-1903), творца супраморализма (всеобщего синтеза) – оригинального учения периода русского модернизма о воскрешении отцов на основе таких несопоставимых источников знания, какими являются религиозная вера (*fides*, провидение), с одной стороны, и наука и техника (*ratio*, умственное начало), с другой. В данном учении нашла отражение наиболее характерная черта культуры Серебряного века: установка на философию цельного, нераздельного восприятия мира, которая привела к понятию «цельное знание», то есть такое, которое «соединяет рассудок, чувство и веру, т.е. смыслы, символы и тайны»¹⁴. На первый план выдвигаются поиски смысла существования, в преходящем усматриваются символы, а во всем окружающем намечается скрытая, недоступная познанию тайна. Нетрудно заметить в «цельном знании» некоторую общность с религиозным осмыслением жизни, которое можно воспринимать как «превращение в один из вариантов теории прогресса»¹⁵. Этот прогресс достигается путем самопознания и совершенствования личности в нравственном плане. Таким образом, как убеждает, например, интуитивист Семен Л. Франк, достигается единство нашего существа¹⁶.

Пока, повторим, имеем дело с умеренным, едва заметным поворотом к идеализму. Так, Петр Лавров усматривал источник положительных знаний не только в разуме, но также в эмоциональной сфере – особенно в чувствах, которые функционируют по нравственным законам¹⁷. На этом убеждении Лавров

¹³ Б.В. Марков, *Философская антропология...*, с. 92.

¹⁴ Л.Г. Березовая, Н.П. Берлякова, *История русской культуры. В двух частях*, часть 2, Москва 2002, с. 120.

¹⁵ Г. Флоровский, *Из прошлого русской мысли...*, с. 79.

¹⁶ С.Л. Франк, *Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания* [1915]. – *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию* [1917], Санкт-Петербург 1995, с. 552. «Душа человека, – пишет он в другом месте данного издания, – как бы субъективное зеркало вселенной» (цит. изд., с. 577). В Серебряном веке, как верно отмечает Г. Флоровский, центр тяжести перешел с «форм эмпирического существования», с «земли, где все тленно», на душу человеческую, представляющую собой главную ценность (см.: Г. Флоровский, *Из прошлого...*, с. 80).

¹⁷ Стоит напомнить, что в русском языке разграничиваются два свойства духа (души в высшем смысле) человека: **ум** и **нрав**. «Ко нраву, – как убеждает В. Даль, – относятся, как понятия подчиненные, воля, любовь, милосердие, страсть и пр., а к уму: разум, рассудок, память и пр.». Стройность, совершенство духа достигается благодаря согласному союзу нрава и ума, сердца и души. «Нравственный» – значит: противоположный телесному, плотскому; иначе – «духовный», «душевный» (пример: «нравственный быт человека важнее быта вещественного»). Прилагательное «нравственный» несет значение: «относящийся к одной половине духовного быта, противоположного умственному, но составляющий общее с ним духовное начало; к умственному относится истина и ложь, к нравственному – добро и зло». Итак, нравственность охватывает как мораль, хорошее поведение, так и вообще поведение (поэтому, например, говорим о злом

(публикующий свои работы под псевдонимом П. Миртов) строит оригинальную антропологию, позволяющую толковать историю на основании *поступков* людей. По его мнению, как разум, так и чувства подвластны своеобразному рациональному императиву, который испокон веков внушает человеку, что есть Добро и что – Зло¹⁸. Так понимаемая рациональность (кстати, эту точку зрения разделяет современная философия науки¹⁹), будучи мерой Добра, синонимична (положительной) ценности²⁰. Это знание представляет собой корень понимания реальности, а из этого следует, что вся окружающая человека действительность обладает ценностью, то есть имеет *смысл*, ибо где нет смысла – там торжествует иррациональность, которая противоречит положительному началу всякого знания. Иначе говоря, только на таком – рациональном – знании должна основываться настоящая наука, гарантирующая развитие человечества. Неудивительно, что, акцентируя приоритет науки, научного знания, основанного на материализме и позитивизме, мыслитель доказывает приверженность к модным идеям западноевропейского происхождения²¹. Кажется, П. Лавров не заметил, что всем верящим в науку рекомендовалось тогда медленное избавление от отсталой, предрассудочной человеческой совести с помощью всеильного разума. Стоит только напомнить Евгения Базарова, героя *Отцов и детей* И.С. Тургенева, чтобы убедиться в силе подобной аргументации. Позитивизм, которому чужда была всякая метафизика, увлек Лаврова доверием к экспериментальной науке и ее результатам. Однако он замечает ограничения материализма и поэтому утверждает, что все явления жизни – в том числе западноевропейские идеи, так некритически воспринимаемые в России (не исключая понятия «прогресса», сделавшего ошеломляющую карьеру в эпоху чрезмерной веры в науку, последствиями которой были вульгарный ма-

человеке как о человеке дурной нравственности». (Естественно, что в настоящей статье внимание будет обращено на разработку русской литературой и философией данного периода идеи добра как основного стержня человечности и гаранта духовного развития человека.) См.: *Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля*, том второй И-О, издание третье, исправленное и значительно дополненное, под редакцией проф. И.А. Бодуэна-де-Куртенэ, Санкт-Петербург-Москва 1905, с. 1449.

¹⁸ Эта мысль, очевидно, принадлежит И. Канту (*Die Metaphysik der Sitten – Метафизика нравственности*, 1797).

¹⁹ См.: M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 2009, s. 113-114.

²⁰ В настоящей статье добро понимаем в духе Л. Виттгенштейна, который в 1929 году (Кембриджский университет) в одной из лекций об этике определил мировоззренческую тему как размышления о добре. В орбите этих размышлений должны находиться суждения об абсолютных ценностях, противостоящих ценностям относительным. Более подробно на эту тему см.: Б.В. Марков, *Философская антропология...*, с. 59-61.

²¹ Приверженность к этим идеям разоблачалось славянофилами. Иван С. Аксаков заговорил даже о тривиальности веры в науку и прогресс со стороны интеллигенции, которая увлеклась «последним словом науки», совсем забыв о ее «первом слове». См.: И. Аксаков, *Пора домой*, Москва 2006, с. 114.

териализм и позитивизм) – надо измерять *нравственными* критериями. Способность человека к критическому мышлению, гарантирующему его развитие в нравственном отношении, есть главное свойство зрелой личности, которая может сознательно реализовать в обществе высокие идеалы истины и справедливости. Вопреки утверждению Георга Гегеля, согласно которому моральное зло как историческое явление надо отличать от морального зла личности, русский мыслитель, следуя наивному учению Николая Г. Чернышевского, поверил в то, что нравственный закон, основанный на разумном начале (пропагируемый автором *Что делать?* принцип «разумного эгоизма»), в состоянии преодолеть эгоистические склонности человека и направить его на путь социального добра.

Занимаемая Лавровым позиция сближает его с Иммануилом Кантом, который разделял явления жизни на опытно познаваемый мир феноменов и непознаваемый мир «вещей в себе». Суть концепции Лаврова – так называемый антропологизм – заключается в тезисе о совмещении в знании двух миров: теоретического и практического. Сущность обоих миров для человека оказывается тайной, так как невозможно согласовать познаваемое, доступное опыту, с тем, что в основе своей непознаваемо²². Покровитель русского народничества был убежден, что настоящую пользу человеку (подобно Александру Герцену, он принимал во внимание только отдельную, мыслящую личность, обладающую свободной волей) может принести вполне сознательная деятельность, направленная на благо других людей – то есть такая деятельность, у истоков которой лежит определенный «нравственный императив». Вслед за Кантом, Лавров признает существование в глубине человеческого сознания (воспользуемся словами В. Дильтея) «некоторых форм интеллекта – таких, как чувственная наглядность, категории, схемы чистых интеллектуальных понятий, рефлексивные понятия, идеи теоретического разума, моральный принцип, власть суждения»²³. Благодаря этим способностям человек может превозмочь в себе врожденную склонность ко злу и, таким образом, способствовать прогрессу, то есть установлению добропорядочных отношений между людьми (кантовский категорический императив)²⁴. В свою очередь Г. Гегель указал

²² П.Л. Лавров, *Философия и социология. Избранные произведения в двух томах*, т. 2, Москва 1965, с. 633; цит. по: L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przełożył Bogusław Żyłko, Gdańsk 2008, s. 177.

²³ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego...*, с. 48 [перевод с польского наш – Е.К.].

²⁴ См. подробнее на эту тему: Ю. Г. Волков, В.С. Поликарпов, *Человек. Энциклопедический словарь*, Москва 1999, с. 421. Рышард Пшыбыльски, польский ученый, пишет в своей работе о Достоевском: «Kant był przekonany [...], że rozum może czynić tylko dobro, że wszystko, co złe, jest jednocześnie nierozumne, że w ogóle istnieje ścisły związek między rozumem a sumieniem. Otóż tę prawdę zakwestionował wiek XIX, wiek Dostojewskiego»; R. Przybylski, *Dostojewski i „przeklęte problemy”* [1964], Warszawa 2010, s. 197. Стоит, однако, обратить внимание на то, что убеждение Канта разделяли многие русские интеллектуалы после Достоевского, в том числе член

Лаврову на погружение человека в историю, поэтому русский мыслитель поверил в то, что личность может вполне развиваться (прогрессировать) в трех планах: физическом, политическом и культурном. Прогресс, по его мнению, это аккумуляция, накопление личностью ценностей, способствующих ее развитию и приближающих в итоге к осуществлению в обществе истины и справедливости. Все это становится возможным, когда личность ведет «моральную жизнь», реализуя «личное достоинство» в такой форме, которая может стать «моральным идеалом» – сочетающим общественный долг с личным счастьем гражданина²⁵. Как замечает современный ученый, и Лавров, и Михайловский источником своих воззрений сделали не политические или экономические силы, только личность Христа и воплощенные в Нем нравственные идеалы²⁶. Именно эти идеалы являются, в их представлении, настоящей силой, движущей историю и управляющей ее ходом. Все это подтверждает, что для русских людей нравственные ориентиры оказались более долговечными, чем громкие революционные лозунги. Этот аргумент опосредованно объясняет, почему народники единогласно заговорили о ненужности в русских условиях капитализма (общественного строя, основанного на материализме), который противоречит привитому натуральным образом к русской жизни нравственному идеализму²⁷. Уместно сказать, что ссылка главных идеологов народничества на идеальную личность Христа, на наш взгляд, свидетельствует о некоторой общности их мышления с Ф.М. Достоевским, В.С. Соловьевым и их наследниками – сильно укорененными в религии и пытавшимися решить в Серебряном веке вопросы свободы в духе личности и учения Спасителя.

Как известно, учение Лаврова о «нравственном императиве» личности, изложенное этим мыслителем в трудах *Очерки вопросов практической философии* (1860) и *Исторические письма* (1869), став главным импульсом к громкому «хождению в народ» прогрессивно мыслящей городской молодежи в середине 70-х годов, сыграло огромную роль в формировании идеологии в среде радикально настроенной русской интеллигенции и повлияло на укрепление веры этого сословия в якобы извечно заложенное в русском народе *доброе начало*. На эту основу, как известно, опирался и «русский социализм» Александра Герцена, и убеждение Николая Бакунина в том, что русский крестьянин – «прирожденный социалист». Молодые интеллигенты были убеждены в том,

артистического товарищества «Мир искусства» Александр Бенуа (Benois), по мнению которого русскому человеку свойствен некий «моральный инстинкт»; см.: O. Figes, *Taniec Natasy. Z dziejów kultury rosyjskiej*, przełożył Władysław Jeżewski, Warszawa 2006, s. 203.

²⁵ L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej...*, c. 178.

²⁶ J.H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, przekład Justyn Hunia, Kraków 2008, s. 406.

²⁷ Там же, с. 427. Автор данной работы, обращаясь к философским работам Владимира С. Соловьева (1853-1900), обращает внимание на то, что столь популярный в России философский идеализм «logicznie wypływa z idealizmu moralnego tradycji narodnickiej» (там же, с. 438).

что это начало утерялось в ходе истории, и поэтому надо его восстановить, напомнить о его существовании, открыть как бы заново – как считали народники (вслед за славянофилами) – освобождающую правду о кристально чистом источнике жизни народа. Имитируя традиционную религию, внушающую повинование божеству, его авторитету и воле, русские интеллигенты с энтузиазмом заговорили о единстве народа, о его подвластии *закону добра*, о возможности достижения всеобщей пользы, блага и порядка на основании здравого смысла. Главной задачей стало искупление «кающимися дворянами»²⁸ зла, причиненного народу крепостным правом. И здесь возникает типичный для русской интеллигенции XIX столетия разрыв между *духовностью* человека, проявлявшейся в разных формах его деятельности (искусство, религия, наука, философия), и *сферой социума*²⁹, в которой происходили процессы, противоположные «дум высоким стремлениям».

Неудивительно, что будучи охваченным идеей исторической справедливости, Лавров разделял взгляды радикалов, которые гласили, что социальная революция необходима потому, что воздая добром за зло, она справедлива, а это значит, что в ней заложено моральное начало. Это начало, в первую очередь, охраняется развитыми, критически мыслящими личностями – и именно от них зависит будущий прогресс человечества. Таким образом, пропагируемая русской интеллигенцией профаническая, светская цель, не порывая связей с христианским учением о спасении (в котором вполне естественна установка на справедливость), отодвинула на задний план чисто религиозные задачи, вытекающие из своеобразия (трансцендентность) учения о Боге³⁰. Не подлежит сомнению, что вера в исполнение желаний и чаяний русского народа приобрела у них совсем иной, чем в религии, вид: имманентный, конкретный, реально ощутимый, земной. Поверив в возможность искоренения зла в мире путем социальной революции, русская интеллигенция дала свидетельство своей приверженности утопической идее, свойственной классическому гуманизму³¹. Не один автор *Исторических писем* поверил в то, что зло заложено в общественном порядке, а не в человеке, в его склонной ко злу натуре. Как

²⁸ К «кающимся дворянами» Н.К. Михайловский причислял тех русских интеллигентов, которые выводились из оскудевших дворянских семей. Они были одержимы жертвенной идеей, то есть были готовы отдать жизнь народу.

²⁹ M. Abassy, *Inteligencja a kultura. O problemach samoidentyfikacji dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej*, Kraków 2008, с. 32.

³⁰ Шире об этом см.: M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007, s. 23-25. См. также: M. Abassy, *Inteligencja i kultura...* (особенно III и IV разделы: *Typ społeczno-psychologiczny rosyjskiego inteligenta* и *Inteligencja wobec wartości. Prawda i fałsz*).

³¹ Наиболее основательную критику русской интеллигенции содержит сборник статей 1909 года *Вехи*, в котором выступили религиозные мыслители: М.О. Гершензон, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, А.С. Изгоев, Б.А. Кистяковский, П.Б. Струве и С.Л. Франк. Этот сборник, разоблачающий три мифа, перед которыми преклонялась светская русская интеллигенция (миф рево-

учил блаженный Августин, иногда человек чувствует не только добро, но также – зло, заложенные в нем, но не от него происходящие („*in nobis, sed non a nobis*”). Оптимизм Лаврова относительно личности разделяли те русские интеллигенты, которые основное зло усматривали в русском самодержавии³². Только провал большевистской системы правления и экономики, введенных в 1917 году якобы на благо «всех трудящихся», доказал несостоятельность идеи прогресса и разоблачил мнимость обещаний достижения всеобщего братства и счастья.

Николай Михайловский в основном разделял взгляды Лаврова на мораль как средоточие поступков личности и одновременно как вполне убедительный фактор измерения исторического прогресса. Индивидуальный человек усматривает в справедливом обществе воплощение собственного достоинства. В учении Михайловского явно подчеркивается непосредственная зависимость *знания* от нравственности. В центре внимания этого мыслителя, журналиста и критика стоит личность и разные формы проявления ее свободы в истории. Михайловский, пожалуй, впервые на русской почве обратил внимание на то, что социальные науки – в отличие от естественных – надо изучать не беспристрастно, но «с точки зрения прогресса»³³. Причем прогресс, как он считает, это не «эволюция жестокости», заключающаяся в «удалении от первобытной мягкости нравов», в сгущении «нравственного мрака по мере роста цивилизации» (как утверждал М. А. Энгельгардт, автор книги *Прогресс, как эволюция жестокости*, 1900)³⁴, только совершенствование нравов всех людей. Прогресс достигается благодаря сознательным действиям личностей. Его точка зрения такова: *каждый* человек имеет право на свободное развитие собственных способностей и реализацию индивидуальных целей. Как пишет Д. Святополк-Мирский, «прогресс для него [т.е. Михайловского] означал счастье не большинства, а всех и каждого, ибо человек – высшая и единственная ценность, и нельзя жертвовать им ради общества»³⁵. В его статьях гораздо выше ставится правда-справедливость, нацеленная на создание условий для полного проявления человечности, чем увлекательная от жизни правда-истина. Умест-

люции, социализма и народа), по сей день вызывает интерес со стороны исследователей русской ментальности и духовности.

³² Н.А. Бердяев в 1918 году совершенно верно заметил: «Русские люди, желавшие революции и возлагавшие на нее великие надежды, верили, что чудовищные образы гоголевской России исчезнут, когда революционная гроза очистит нас от всякой скверны [...] Тьма и зло заложены глубже, *не в социальных оболочках народа, а в духовном его ядре*»; Н.А. Бердяев, *Духи русской революции* [в сборнике:] *Вехи. Из глубины* [1909, 1918], составление и подготовка текста А.А. Яковлева, Москва 1991, с. 256 [выделено мной – Е.К].

³³ См.: Д. Святополк-Мирский, *История русской литературы с древнейших времен по 1925 год*, Новосибирск 2007, с. 506.

³⁴ *Последние сочинения Н.К. Михайловского*, том I, издание редакции журнала «Русское богатство», Санкт-Петербург 1905, с. 223, 227.

³⁵ Д. Святополк-Мирский, *История...*, 506.

но подчеркнуть, что установка критика на *свободную личность* – очередное свидетельство сдвига в сторону духовности человеческой жизни, хотя духовность, повторяем, приобретает здесь особый, несомненно, порожденный эпохой рационализма, внерелигиозный смысл. Интерес к человеку-индивидууму и этическая основа жизни личности – суть, вдобавок, те главные мотивы учения Михайловского, которые наглядно отличают его от марксистского социализма с его установкой на осуществление рая на земле.

Кроме спора с марксизмом, можно здесь заметить отголоски полемики с Фридрихом Ницше и его учением, основанном на отрицании христианской морали, изжившей свой век в эпоху господства ценностей, противоположных христианству. Эта религия, по мнению автора *Антихристианина*, стала заметно ограничивать власть сильных, так как в ней ведущее место занял императив любви к ближнему. В новое время, когда нет уже господства и рабства, потому что рабское сознание, по мнению философа, овладело всеми людьми, независимо от социального статуса, мораль предстает как некая «бесчестная» власть. Известно, что исходным пунктом мысли Ницше было убеждение в том, что необходимо отойти от традиционного понимания познания и морали, ибо они уничтожили *правдивость*. Мораль, как средство выживания, оказалась основанной на неправде. В результате в мире появился парализующий волю нигилизм – по определению Ницше – «самый жуткий из гостей». Под его напором пало все, что до сих пор считалось ценным, «святым» и благородным: вера в безусловную «истину», «смысл» и «цель», в некий абсолютный авторитет, наконец, в то, что так ценилось в эпоху триумфов человеческого «разума», ставшего якобы источником науки и цивилизационного прогресса. Наоборот, выдвигая идею вечного возвращения, автор *Генеалогии морали* сомневается даже в росте блага, так как количество добра и зла на земле, в его убеждении, не изменяется, а это значит, что в истории не стоит искать ни цели, ни полной истины, ни смысла. Мораль и жизнь, разошедшись друг с другом в намеченную мыслителем эпоху кризиса, образовали парадоксальную ситуацию, в которой «позитивное» и «фактическое» уже не совпадают, не создают единства, гармонии, не подтверждают целесообразности всего существующего (смысл жизни ведь потерял прежнее значение), но напротив являются доказательством антиномии ценностей и жизненной практики³⁶. Таким образом, перед людьми встала задача поиска новой идеи, которая смогла бы выразить иное основание жизни.

Все это не могло не отразиться на рефлексии русских мыслителей, традиционно привыкших к усматриванию *достоинства* человека в – укорененной в религиозном, христианском, православном учении – вере в его доброе нача-

³⁶ Об этом подробнее пишет Б.В. Марков в работе: *Философская антропология...*, цит. изд., с. 24-29.

ло³⁷. Отмечая убыль ценностного начала в человеке, потерявшем кардинальные моральные ценности, Михайловский пишет, что учение Фридриха Ницше заключает, с одной стороны, «*странные* выпады в защиту верховенства личности, не признающей над собой никого и ничего, никакой власти». С другой же стороны, критик обращает внимание, что учение автора *Так говорил Заратустра* – на самом деле привилегирующее «избранных, „господ”, „сверх-человеков” или кандидатов в сверх-человеки» – крайне жестоко обходится с личностью³⁸. Тем не менее Михайловский, подобно Ницше, отвергая идеи исторического детерминизма, «приветствует воззрения философа на роль личности в истории», однако расходится с ним «по вопросам, касавшимся устройства и переустройства современного общества»³⁹. Наиболее опасным, по мнению критика, оказывается пренебрежение немецкого философа к народным массам, особенно ценимым русской интеллигенцией в XIX столетии, в первую очередь народниками, сознававшими свой долг перед Народом. Для Ницше массы – это стадо, пренебрегающее сильными и независимыми личностями, проявляющее инстинкт страждущих против счастливых и инстинкт посредственности против исключений. Совсем иначе смотрели на народ народники. Как считает цитируемый выше знаток русской культуры, «народничество, в конце концов, это форма, которую приняло в России учение Жан-Жака Руссо»⁴⁰. Можно согласиться с этой оценкой: действительно, Руссо первым заговорил об изначальном нравственном достоинстве естественного человека и о пагубности культуры. Кстати, знаменитого француза ценили и другие русские интеллектуалы, преклонявшиеся перед народом; достаточно

³⁷ Василий Розанов в своем очерке «*Возле „русской идеи”*» (1911) замечает: «Тургенев, Толстой, Достоевский, Гончаров [...] все с поразительным *единством и без какого-либо* значительного исключения возводят в перл нравственной красоты и духовного изящества слабого человека, безвольного человека, в сущности – ничтожного человека, еще страшнее и глубже – безжизненного человека, который не умеет ни бороться, ни жить, ни созидать, ни вообще что-либо делать; а, вот видите ли, – великолепно умирает и терпит!!!». См.: *Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей*, цит. изд., с. 276 [курсив автора]. Мнение Розанова разделяет Лев Шестов, усматривая в борьбе Толстого и Достоевского с наукой конкретную цель, имеющую моральное основание: наука «служит богатым, а не бедным, она развивает в людях дурные страсти»; Л. Шестов, *Сочинения в двух томах*, т. II [*Апофеоз беспочвенности*], Томск 1996, с. 7. Напомним еще слова Ставрогина (*Бесы*): «...Истинный Вечный Бог избрал убогий народ наш, за его смирение и терпение, за его невидность и неблистанье, в союз с Собою: и этим народом Он покорит весь мир своей истине, которая есть именно – смирение, безвидность, простота, ясность, доброта»; Ф.М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в 30. томах*, т. 10: *Бесы*, Ленинград 1974, с. 199.

³⁸ *Последние сочинения Н.К. Михайловского*, том I, цит. изд., с. 253.

³⁹ Ю.В. Синеокая, *Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение* [в работе:] *Фридрих Ницше и философия в России. Сборник статей*, ответственные редакторы-составители: Н.В. Мотрошилова, Ю.В. Синеокая, Санкт-Петербург 1999, с. 17.

⁴⁰ Д. Святополк-Мирский, *История...*, с. 505.

упомануть имя графа Льва Н. Толстого, на которого мы уже ссылались и о котором еще пойдет речь.

Идея Ницше *Wille zur Macht*, воля к власти, игнорирующая всякую – и земную, и небесную – власть привлекла, как замечает Михайловский, многих бунтарей, в том числе социалистов и анархистов, мечтавших об изменении общественного порядка. В пророчествах Ницше узрели они сильный толчок к действию – но не на благо просящих милостыни «бедных людей», «униженных» и «оскорбленных», только тех, для кого важнее всего «любовь к дальнему», человеку будущего, который наконец-то перестанет быть рабом. Это неудивительно, поскольку для Ницше ценными считались лишь такие атрибуты личности как «мощь, сила ума и характера, сила духа и тела»⁴¹, ставшие основой *новой морали*, образованной на месте старой, и рассчитанной на избранных. Отсюда недемократичность, аристократизм данного учения, обращенного только к личностям сильным, богатым здоровьем, способным переносить всякие невзгоды и олицетворяющим в высшей степени человеческую мощь.

Отмечая в одной из своих критических статей «идиотизм деревенской жизни», изображенный писателем народнического толка Николаем Златовратским, Михайловский не находит в его творчестве, кроме описания быта, никакого ценностного начала, малейшего сопротивления социальному злу. Зато, как читаем в другой его статье, особенную активность в этом отношении, «жажду жить» проявляют ищущие «возбуждения всей души» герои Максима Горького – Лойко Зобар, Радда, Сокол, Ларра, Чиж, Данко – борющиеся за «свободу от всяких постоянных обязанностей, от всяких уз, налагаемых существующими общественными отношениями, происхождением, принадлежностью к известной группе, законами, обычаями, предрассудками, правилами общепринятой морали и т. д.»⁴². «Жадность жить» есть здесь, по Михайловскому, не что иное как возвышенная, «великая», по-новому «моральная» «*Wille zur Macht*, жажда власти, превосходства», приводящая к тезису, что только такое стремление «прежде всего сильно и потому хорошо»⁴³. Однако известно, что писателю было невыгодно признаться в заимствовании столь недемократичных идей, и потому трудно в его частных записях найти следы симпатии к ницшевской проповеди. Можно ли согласиться с горьковским «учителем», утверждающим в рассказе *Бывшие люди*, что «гольтепа создала Рим»? – задумывается критик в статье *Еще о г. Максиме Горьком и его героях*. Разве допустимо одинаково оценивать действия Нерона, который «сжег Рим, распинал и отдавал на съедение зверям разную „гольтепу”», не отказывая себе, впрочем, в удовольствии казнить и знатных, богатых, – это было сильно,

⁴¹ Там же, с. 250.

⁴² Н.К. Михайловский, *Отклики*, том II, Санкт-Петербург 1904, с. 373.

⁴³ Там же, с. 392.

а потому морально и хорошо» и Спартака, который «сплотил разную „гольтепу” и три года держал миродержавный Рим в страхе, – это было сильно, а потому морально и хорошо»?⁴⁴ Пристрастие героя Горького к «гольтепе», резюмирует критик, свидетельствует о «художественной бестактности» писателя, о грубости и тупости его декадентских «игол», позволяющих заглохнуть настоящей художественной силе его писательства, заметной хотя бы, как он считает, в «превосходных пейзажах».

В контексте критики горьковской «гольтепы», претендующей на место, занятое до сих пор в русской литературе бесплодно размышляющим героинтеллектом, уместно здесь вспомнить чересчур суровую оценку подобной замены, данную Владимиром Набоковым. Этот зоркий, хотя часто вызывающий возражения, писатель и литературовед подметил – не только в «босаческой» струе писательства Горького – снижение уровня художественности, так как в литературу вошел пользующийся скверным языком пошляк, способный на любую мерзость и жестоко обходящийся с другим человеком, но также заметный сдвиг литературы в сторону заскорюзлых, «мертвых форм» типа французских *fabliaux* или средневековых моралитетов. Подобный выбор, по мнению автора *Машеньки*, в известной мере предварял направленную на плоский дидактизм, но безжизненную, исключившую отдельную личность из поля зрения и поэтому лишенную какой бы то ни было ценности советскую литературу⁴⁵.

Как известно, чрезмерно жизнеутверждающей, «плакатной», наивной вере горьковского «буревестника», оттеснившего на задний план нравственные ориентиры и зовущего революцию; вере в преломление барьеров, держащих человека в рабстве, (известно изречение Сатина, одного из героев драмы *На дне*: «человек – это звучит гордо») противостоит позиция – далеко менее оптимистичного, чем автора *Песни о Буревестнике* – идейного наставника Ницше, Федора Достоевского⁴⁶. Его учение подхватили в межреволюционный период (1905-1917) современники Горького, обращая внимание на первостепенную роль в обществе, основанного на традиции, нравственного и эстетического воспитания.

Кстати добавить, что в это время не прекращалась, а даже усиливалась, вера в человека и человечество, укорененная в традиционном гуманизме русской литературы. Эта вера, поддерживаемая идеологом позднего народни-

⁴⁴ Там же, с. 393.

⁴⁵ V. Nabokov, *Wykłady o literaturze rosyjskiej*, przełożył Zbigniew Batko, Warszawa 2002, s. 383-384.

⁴⁶ Со ссылкой на факт наличия огромного числа научных работ, посвященных автору *Преступления и наказания*, в настоящей статье затронем только основные проблемы, касающиеся его этических взглядов, которые в дальнейшем стали фундаментом антропологии Серебряного века.

чества (неонародничества), Ивановым-Разумником, основывалась на убеждении в воспитательной роли искусства, сила которого состоит в его связи с социально-экономической сферой жизни. Как писал этот критик, «норма жизни [...] не трансцендентна, а имманентна»⁴⁷, а искусство свои истоки находит в социальности.

Для автора *Бесов* далеко важнее оказалась мысль о *саморазложении* человечества и его трагическом состоянии вследствие ослабления в обществе роли религии. Он остроумно заметил, что в его время место религиозного нравоучения заняли разного рода светские теории, нарушающие нормальное отношение к нравственности; этим теориям и предалась русская интеллигенция. Присматриваясь к рутинным представлениям современников о Боге, и Достоевский, и Ницше подметили поверхностность христианской веры, допускающую страдания даже маленьких невинных детей, сохраняющих большую часть изначальной доброты. Однако как для автора *Преступления и наказания*, так и для немецкого философа важнейшую роль играет стремление к высшему синтезу, к *смыслу* жизни, что возможно лишь только благодаря религиозной вере, которая, как известно, содержит учение о трех ступенях, по которым человек поднимается к ценностям, отождествляемым со Смыслом – то есть одновременно к правде, справедливости и добру. Подчас как Ницше отмечает несостоятельность христианства в современном мире, который вступил на ложный путь середины, Достоевский, помимо сомнений, надеется на восхождение человека, на его – правда, трудный – путь, ведущий к Богочеловеку как бы по трем ступеням – через грехопадение, искупление и воскресение.

С точки зрения знаменитого писателя, греховность человека является причиной его страданий, искупление приносит надежду на избавление от них, а воскресение – окончательное торжество правды. Страдания человека переносимы пока есть вера, гарантирующая окончательный триумф правды и справедливости. Земная несправедливость временна, а «победить» ее может только Бог – «воплощение» справедливости, «гарант» и «защитник» ее абсолютного характера. Отсюда убеждение писателя в том, что верующему в Бога человеку легче «смирненно терпеть и переносить несправедливость, надеясь на будущее возмездие со стороны Бога»⁴⁸. По Достоевскому, вера в заступничество Бога до такой степени сильно укоренена в русской натуре, что порождает парадоксальную ситуацию: человеку выгоднее страдать, нежели ожидать избавления от страданий, так как оставаясь неотомщенным, он сохраняет смысл, а приняв возмездие или отомстив сам, лишается «упоения злобы» – этого сво-

⁴⁷ Иванов-Разумник, *Вершины*, Петроград, б.г., с. 245; цит. по: *Литературно-эстетические концепции в России конца XIX – начала XX века*, ответственный редактор Б.А. Бялик, Москва 1975, с. 158. Стоит внимания проведенный в цитированном труде подробный разбор (с. 156-170) эстетической концепции Иванова-Разумника.

⁴⁸ Б.В. Марков, *Философская антропология...*, с. 23.

еобразного «счастья», имеющего мистическую основу, которое позволяет человеку чувствовать себя вполне правым и великодушным. «Вы женились по страсти к мучительству, по страсти к угрызениям совести, по сладострастию нравственному», – восклицает в романе *Бесы* Шатов в лицо Ставрогину, видя в этом «вызов здравому смыслу»⁴⁹. О подобном «упоении» мучительством говорит в романе *Униженные и оскорбленные* князь, цинично объясняя принятое им решение не возвращать обобранной им женщине денег – тем, что он, князь, «великодушно» не желает лишить ее права проклинать обидчика и называть его подлецом⁵⁰.

Не ошибается ли разум-то в выгодах? Ведь, может быть – размышляет герой *Записок из подполья* – человек любит не одно благоденствие? Может быть, он ровно настолько же любит страдание? Может быть, страдание-то ему ровно настолько же выгодно, как благоденствие? А человек иногда ужасно любит страдание, до страсти, и это факт⁵¹.

В психологии многих героев этого писателя не действует разумность, рациональность, логика, ибо душа и чувства, вопреки законам природы, живут в ином мире и по иным законам («соприкосновение мирам иным»⁵²). По мнению автора романа *Идиот*, как пишет знаток его творчества Р. Лаут, «ошибка человека состоит в том, что он приравнивает познание к ограниченной и неестественной форме рассудочной мысли, где разум противопоставляется жизни и оценивается выше, чем жизнь»⁵³. Как бы доказывая это, персонажи Достоевского ведут себя вопреки очевидной выгоде. Вместо логики мысли и поведения наблюдаем неимоверную сложность характеров героев, проявляющуюся, кроме всего прочего, в чем-то в роде «сладострастия страдания», некоего упоения унижением, желания оставаться в положении обиженного и страдающего. По мнению писателя, как отмечают авторы учебника по антропологии, человек

должен быть глубоко несчастлив, и тогда он будет счастлив. Только пройдя через испытание свободой, через страдания, через наказание, человек рас-

⁴⁹ Ф.М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, т. 10: *Бесы*, Ленинград 1974, с. 202.

⁵⁰ Ф.М. Достоевский, *Полное собрание...*, т. 3: *Село Степанчиково и его обитатели. Униженные и оскорбленные*, Ленинград 1972, с. 192. Данное наблюдение принадлежит Л.Г. Березовой и Н.П. Берляковой – авторам цитируемой выше работы: *История русской культуры...*, часть 2, с. 114.

⁵¹ Ф.М. Достоевский, *Полное собрание сочинений...*, т. 5: *Повести и рассказы. Игрок*, Ленинград 1973, с. 119.

⁵² Там же, т. 27, с. 85.

⁵³ Р. Лаут, *Философия Достоевского в систематическом изложении*, перевод с немецкого И.С. Андреевой, Москва 1996, с. 128.

крывается в бездонной сложности своего бытия, раскрывается антиномичный и иррациональный характер его природы⁵⁴.

Сошлемся на слова одного из героев Достоевского, возмущенного тем, что в мире ничего не удастся устроить по здравому смыслу. Во всем виновен человек, который – как со ссылкой на мудрость Сократа говорит герой *Записок из подполья* – «потому только делает пакости, что не знает настоящих своих интересов». Среди последних он видит только выгоды, «взятые средним числом [...] из научно-экономических формул» – такие как «благоденствие, богатство, свобода, покой»⁵⁵. Подобно Иммануилу Канту, Достоевский сомневается в человеке, из которого, как учил кенигсбергский мудрец, как из кривого дерева, уже ничего «прямого» не удастся сделать. Ибо в его натуре заложено что-то злободневно таинственное, позволяющее наконец-то восторжествовать мнимым, на самом же деле – отрицательным, не настоящим ценностям. Проявляя своеволие и теряя чувство добра, человек как бы возвращается к неупорядоченному хаосу. Таким образом, разрушается божественный план, в то время как необходимым является его осуществление свободным актом самоотрекающейся воли личности. В такую метаморфозу поверил (до кризиса 90. годов XIX века) друг и единомышленник писателя, Владимир Соловьев, для которого бездны своевольного самоутверждения стали преодолеваются в момент вступления на путь к Христу-Богочеловеку. Разница только в том, что у автора *Оправдания добра* полностью отсутствует трагизм.⁵⁶

Переноса в поздних романах внимание с обстоятельств жизни на обстоятельства души, автор *Бесов* подходит к вечному – иначе говоря, метафизическому – вопросу о диапазоне человеческой нравственности: «Но если Бога нет, то все дозволено?». Допуская такую ситуацию – ситуацию безграничной свободы, человек может посягнуть на коренную нравственную правду библейской заповеди: «Не убий», а это может обернуться вовлечением человека в защиту собственной гибели, его моральным разложением, распадом основ жизни, абсолютной анархией общественных отношений и основ бытия человеческого – все это вследствие ликвидации высшего авторитета. К счастью, писатель, отмечая возможные последствия погружения человека в зло, одновременно верит в то, что «человечество приходит к усилению своей нравственной идеи не только благодаря голосу совести, но также на особом пути к божественному откровению»⁵⁷. Совесть, которая важнее рассудка, дает каждому представление о том, что доброе, и том, что злое. Доходя до пределов в своих размышле-

⁵⁴ В. Губин, Е. Некрасова, *Философская антропология. Учебное пособие для вузов*, Москва 2000, с. 87.

⁵⁵ Ф.М. Достоевский, *Полное собрание...*, т. 5, с. 110.

⁵⁶ См.: Г. Флоровский, *Из прошлого...*, с. 74-77.

⁵⁷ Р. Лаут, *Философия Достоевского...*, с. 162.

ниях о последствиях греховности человека, писатель на разные лады пытается его оправдать, «разводя и поддерживая огонь в горниле своих сомнений [...] с целью отыскать несомненные, нерасплавливаемые идеалы»⁵⁸. Примером этого может служить финал романа *Идиот*, где происходит «соединение несоединяемого: праведник жалеет убийцу, красота, по сути дела, ласкает своего же губителя»⁵⁹. В диапазоне размышлений Достоевского, помимо «горнила сомнений», найдется место для того, что служит жизнеутверждению, то есть – добру. В исповеди Ипполита Терентьева имеются такие слова:

Кто посягает на единичную „милостыню“, тот посягает на природу человека и презирает его личное достоинство [...] Единичное добро останется всегда, потому что оно есть потребность личности, живая потребность прямого влияния одной личности на другую [...] Бросая ваше семя, бросая вашу „милостыню“, ваше доброе дело в какой бы то ни было форме, вы отдаете часть вашей личности и принимаете в себя часть другой; вы взаимно приобщаетесь один к другому...⁶⁰.

Как видно, постулируемый Терентьевым «нравственный императив» (нравственный закон) заключается в творении добра, суть которого заключается не в создании ценных вещей, стремлении к богатству, счастью, комфорту, спокойной и сытой жизни или другой, подобного типа выгоде (это ведь «счастье» животного), но в другом человеке, являющимся «настоящей потребностью», важнейшим «нравственным императивом». Пробный камень нравственного убеждения – Христос, идеал, указующий человеку на его конечную цель. Эта цель достигается любовью, творящей «живую, прочувствованную душой и осознанную связь с любимыми существами»⁶¹.

Однако, как уже упоминалось, диагноз писателя относительно будущего всеобщего братства и любви чрезвычайно сложен и полон сомнений и беспокойства. Достоевскому лично пришлось быть свидетелем крушения европейского гуманизма, охваченного идеей человекобога и отвергнувшего всякую сверхчеловеческую Святыню. Отсюда – сомнение в свободе, страх смерти и раздвоенность его героев, ощущение бездонной сложности бытия, раскрытие «антиномичного и иррационального характера» природы человека⁶². Путь к

⁵⁸ А.А. Станюта, *Постижение человека. Творчество Достоевского 1840-1860-х годов*, Минск 1976, с. 135. Обстоятельный анализ романа *Идиот* в контексте духовной, православной традиции содержится в работе польской исследовательницы, Э. Микицюк: Е. Mikiciuk, *Chrystus w grobie i rzeczywistość Anastasis. Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*, Gdańsk 2003.

⁵⁹ А.А. Станюта, *Постижение человека...*, с. 136.

⁶⁰ Ф.М. Достоевский, *Полное собрание...*, т. 8, с. 335-336.

⁶¹ Р. Лаут, *Философия Достоевского...*, с. 172.

⁶² В. Губин, Е. Некрасова, *Философская антропология...*, с. 87.

добру сложен, нелегко, требует отказа от «тирании общепринятого, но ложного „нравственного” суждения»⁶³. Обращая на это особое внимание, Райнхард Лаут – пожалуй, наиболее проницательный аналитик миросозерцания автора *Подростка* – усматривает единственный верный путь к правде, добру и красоте в отказе от ходячих предрассудков и приводит в *Братьях Карамазовых* слова Алеши: «Вы, как и все, – говорит он, обращаясь к Коле, – то есть очень многие, только *не надо быть таким, как все...* Один вы и будете не такой»⁶⁴. Что же это значит? Джеймс Биллингтон считает, что, по всей видимости, жизнь показалась писателю настолько сложной и неразгаданной, что после многих поисков и размышлений он счел невозможным применить нравственный критерий оценки действий человека. В результате для Достоевского важнее этики оказался «праздник жизни». Как учил Фридрих Шиллер, идейный наставник русского писателя, важнее морали и логики оказались «нелогичные» качества личности, неподвластные законам рассудка. Отсюда так сильно проявляемая героями автора *Бесов* жажда свободы, спонтанность поступков, любовь, храбрость и поиски все новых приключений⁶⁵.

Драма, разыгрываемая в охваченных сомнениями душах почти всех героев Достоевского – или, говоря словами писателя, своеобразная борьба между Богом и дьяволом, «полем боя» которой являются «сердца людей» – получает совершенно иное решение у другого корифея русской мысли данного времени – Льва Н. Толстого.

Как известно, религиозность автора *Воскресения* тоже иная: догматы и таинства он подменяет строгой рациональностью, с помощью которой якобы можно построить вполне убедительное и жизненно действующее нравственное учение, основанное на новозаветных проповедях Христа. Для человека как разумного, «рожденного духом» существа, утверждал он, нет и не может быть другого выхода, чем вполне сознательно вступить на путь добра, которое есть *жизнь* – «начало всего»⁶⁶. Такой подход означает, что первоначально дано бытие, живая действительность, и человеку, как чему-то вне ее лежащему, надо через сознание, мышление проникнуть в глубинную жизнь бытия. Значит, мышление рассматривается Толстым не как само бытие, действительное знание, а что-то автономное – как правило продуктивного мышления (этот аргумент подхватили неокантианцы), как продукт рационалистической рефлексии, открывающей путь практической ориентировке в жизни.

Начатое *Исповедью* толстовское учение о добре, скоро ставшее предметом продолжительных споров и рассуждений в интеллигентской среде, оказалось своевременным тогда, когда изживал свой век позитивистский рационализм,

⁶³ Р. Лаут, *Философия Достоевского...*, с. 170.

⁶⁴ Ф.М. Достоевский, *Полное собрание...*, т. 14, с. 503 [курсив – Е.К..].

⁶⁵ J.H. Billington, *Ikona i topór...*, s. 402.

⁶⁶ Л.Н. Толстой, *Собрание сочинений...*, т. 17, с. 63 [О жизни].

уступая место «новой религиозности», преодолевшей поверхностное понимание реальности, но во многом отличной от официальной церковности, отождествляемой с Константином Победоносцевым.

Создателю трактата *В чем моя вера?* мыслилось сделать собственное мировоззрение обязательным для всех людей и захотелось, как заметил Сергей Н. Булгаков, «заслониться от индивидуального творчества тем, что сверхиндивидуально или безлично»⁶⁷. Для этого ему потребовалось изложить свои взгляды на сотнях страниц трактатов, обращая не только к христианскому учению о морали (его, как известно, писатель толкует по-своему), но также к другим учениям: браминов, Будды, Лаодзи, Зороастра, Исаии и Конфуция, не говоря о тех философах нового времени, которые сделали этику важным предметом рефлексии (Юм, Кант, Шопенгауэр, Ницше). С перспективы нравственности и религии рассматриваются яснополянским мудрецом даже проблемы совершенно другого порядка, например, касающиеся искусства, его влияния на духовный мир личности (*Что такое искусство?* 1898). Отбрасывая индивидуальный произвол в сфере творчества, Толстой полагает, что личное начало зачастую оказывается подвластным изменчивым, зыбким, не подвергающимся контролю разума эмоциям (свидетельство тому – повесть *Крейцеров соната*, в которой доказывается, что музыка – средство разжигания похоти) – и поэтому красота должна быть подчинена основной цели, которой в жизни человека является добро⁶⁸. Следовательно, искусство лишается самоцельности и рассматривается писателем с утилитарных позиций, становясь «человеческой деятельностью, имеющей целью передавать людям те высшие и лучшие чувства, до которых дожили люди»⁶⁹. В переходе Толстого от искусства к жизни заключается «попытка разрешить противоречие между искусством и жизнью, попытка найти в себе силы, которые выше искусства и в то же время только с помощью искусства могущие стать силами, преображающими мир»⁷⁰.

Установка на строгий практицизм, находящий главную опору в разуме и направленный на творение добра, понимаемое как общая, сверхиндивидуальная задача («...жизнь человека не есть существование личности человека...»)⁷¹, роднит автора *Войны и мира* с Иммануилом Кантом. Как читаем в трактате, «попытки в наше время влить в человека духовное содержание через веру помимо разума – это все равно, что попытки питать человека помимо рта»⁷². Несомненно, в нравственном учении Толстого замечается кантовское понятие

⁶⁷ С.Н. Булгаков, *Тихие думы*, Москва 1996, с. 249.

⁶⁸ См. на данную тему: Е. Тырьшкина, *Эстетика символизма в русской литературе (1900-1910-е гг.)*, „Przegląd Ruscystyczny”, z. 1 (89), Katowice 2000, с. 15.

⁶⁹ Л.Н. Толстой, *Полное собрание сочинений*, т. 30, Москва 1951, с. 80.

⁷⁰ В. Губин, Е. Некрасова, *Философская антропология*, цит. изд., с. 183.

⁷¹ Л.Н. Толстой, *Собр. соч.*, т. 17, цит. изд., с. 74 (курсив мой – Е.К.).

⁷² Там же, с.135.

разума как «отражение здравого смысла, естественности, практической способности суждения»⁷³.

Лев Шестов не сомневается, что основным поводом его сближения с автором *Критики практического разума* (хотя этому русскому философу с трудом приходилось считаться с какими ни было авторитетами) оказался «категорический императив, обязанность служить добру, как добру»⁷⁴, ибо это единственный верный путь человечества, гарантирующий победу над злом – путь, содействующий одновременно созданию на земле «вечного покоя».

Однако здесь следует сделать одно важное замечание: далеко не всегда подобное умозаключение было близко русскому мудрецу. Автор *Великих канунов* доказывает, что в период создания *Войны и мира* ему мерещилось установление и сохранение покоя (мира на земле) на основе верности учениям отцов и всей родной традиции⁷⁵. Современный ученый, Владимир Кантор, высказывает подобную мысль: Толстому близка была идея «неистории», отсюда в эпопее *Война и мир* на примере «мира семейной помещицкой идилии» так сильно подчеркивается писателем «счастливое мгновение национального единения» и вера в «идеал наш», находящийся «сзади, а не впереди»⁷⁶. Значит, согласно Льву Николаевичу, самое главное – вступить на путь, указанный предками и подчинить личные стремления общим целям. В его религиозных трактатах эти общие цели основываются уже на чем-то совершенно другом – на «новой религии» – правда, лишенной личного Бога, Христа, но полностью связанной с Его божественной проповедью, в которой якобы совершенным образом было «сформулировано то, к чему шло человечество»⁷⁷. Отсюда, как считает Федор Степун, «твердая вера Толстого в безусловность и абсолютность евангельской истины»⁷⁸. Эта проповедь, как «солнечное сияние», своего рода озарение разума – залог истинной жизни. Иначе говоря, добро неотделимо от жизни, оно является доказательством ее несокрушимой ценности. Такой же «абсолютной ценностью» должны обладать этические сочинения русского писателя, в которых переоценке христианства, порвавшего с учением Христа, и установке на жестокий сверхморализм сопутствует отрицание всех художественно-культурных и социально-политических достижений цивилизации.

⁷³ Б.В. Марков, *Философская антропология*, цит. изд., с. 52.

⁷⁴ Л. Шестов, *Сочинения в двух томах*, цит. изд., т. 1, с. 241-242 (*Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь; 1900)*).

⁷⁵ Там же, с. 242.

⁷⁶ В. Кантор, *Лев Толстой как предшественник большевизма*, „Przeгляд Rusycystyczny”, zeszyt 2 (114), Katowice 2006, с. 44, 47, 49.

⁷⁷ Слова Толстого цитирую по: Ф. Степун, *Встречи*, Москва 1998, с. 25.

⁷⁸ Там же, с. 41. На отклонение Толстого от христианского персонализма указывает тоже Василий В. Зеньковский; см.: его же, *Русские мыслители и Европа*, Москва 1997, с. 303.

*

Серебряный век не вступил на Толстовский путь «разумной веры». На переломе XIX и XX веков на первый план выдвинулись проблемы, связанные с этикой индивидуального творчества, которое преодолевает кошмар конечного. В человеке, понимаемом не как идея, а как индивидуум, открылись трансцендентные глубины. Отпала пошлая и омерзительная идея прогресса, заставлявшая думать о бытии как о «процессе», «бывании», «происхождении», а место поверхностного позитивизма заняло блаженное «касание мирам иным». Объектом философской рефлексии стали таинства бытия и таинства жизни. Неправомыслием стали попытки переносить научные критерии истинности на ценностные суждения. Очевидной стала ограниченность естественнонаучной установки – до такой степени увлекавшей еще недавно поклонников науки и техники и критиков метафизики. Появившееся в русской мысли XX века метафизическое направление заговорило о безопорности личности. Она предстала как существо незаменимое, единственное, неповторимое, индивидуальное, живое, неподвластное никаким спущенным сверху принципам, вполне свободно и по-своему решающее вопросы, поставленные жизнью.

Предтечами новых этических веяний оказались Достоевский и Ницше, указавшие на личность, усомнившуюся в правоте принятых обществом норм поведения и провозгласившую свое право на полную свободу, даже на произвол. Перед русскими религиозными мыслителями начала XX столетия встала задача согласовать с идеей Бога как Святыни «имманентное морально-духовное несовершенство или, точнее, аморализм космической жизни»⁷⁹. Тогда же с примиряющей религиозной установкой были затронуты вопросы жизни как единства реальности, понимаемой как «имманентный динамизм» и охватывающей – «и высшую духовную активность человека, напряжение его умственного, нравственного, художественного и религиозного творческого искания, и темные силы страсти, владеющие его душой»⁸⁰.

⁷⁹ С.Л. Франк, *Реальность и человек* [1949], Санкт-Петербург 1997, с. 350-351.

⁸⁰ Там же, с. 370.

SUMMARY

**Conceptualisation of Moral Imperative in Russian Philosophy
and Literature at an Eve of the Silver Age**

This article is an attempt to look at the problem of morality undertaken in Russian literature and philosophy in the second half of the 19th century. Unevenly distributed in the course of historical development, yet always present in Russian culture, ethical charge gains particular meaning in the period of classical realism due to the importance of – provoked mainly by the Western philosophy – questions about the meaning of existence and ways of organising an individual and social life, about the place of truth, beauty and good in life. Reflection on man understood by positivists and materialists in his biological, historical and economic aspects gains a new quality in the work of critical Russian Narodniks – Peter Lavrov and Nicolas Mikhailovsky, who have had their input into a modern understanding of progress, deprived of materialistic additions. From then on progress was to be made only inside man – a moral and a rational creature, as I. Kant used to teach. Both thinkers, giving priority to Jesus Christ as a role model, have questioned validity of revolutionism as the main – as it takes place for example in the work of M. Gorky – method of solving the problem of social devilry. Their moderate turn towards religion – as an aggregation of ethical norms important to an individual – made them reject the “new morality” teaching of F. Nietzsche as fundamentally non-democratic. A fully mature attempt of rehabilitation of religion, presenting the very important spiritual education of man based on tradition, morality and aesthetics, was undertaken by F. Dostoyevsky, whose perceptiveness demonstrated in his statement about the fall of humanism (as a result of expansion of the idea of man-God, initiated by L. Feuerbach) did not allow for easy prescriptions for an improvement of man being put forward which would then lead to a radical triumph of his good nature. A different concept of good, founded on the teachings of Christ and understood as a universal panacea for the world’s devilry, was proposed by L. Tolstoy. This writer’s and philosopher’s moralism, rejecting transcendence, was questioned by representatives of the Russian Silver age despite of its rational argumentation and Tolstoy’s preacher’s passion. Based on Dostoyevsky’s anthropology and criticism of Nietzsche’s teachings they have arrived to their own vision of man – a person who is unique, irreplaceable, individual, carefully studying himself, preoccupied with his own self-improvement and realising Christ’s ideal through mental and moral activity and arts, despite the “amorality of cosmic life” (S. Frank).