**Нравственная философия: становление этики как самостоятельной науки (вторая половина XIX в.)**

А.А. Гусейнов

Становление этики в качестве самостоятельной философской науки может быть отнесено к середине XIX в., "переломной" эпохе в русской жизни, времени вступления на престол царя-реформатора Александра II (1855). В этот период на сцену истории выходит новое, радикально настроенное поколение, ставшее в оппозицию к поколению отцов и выразившее недоверие романтизму, отвлеченному мышлению и культу искусства. Новое поколение делает ставку на "реализм", ищет опоры в точных науках, а от искусства требует, чтобы оно указывало путь жизни. "Этой морализирующей тенденции, - замечает В.В. Зеньковский, - соответствует вообще некое засилие морали, которая сама, впрочем, трактуется преимущественно в терминах утилитаризма. Однако верховным принципом морали, да и всего мировоззрения становится вера в личность, вера в ее творческие силы, защита "естественных" движений души и наивная вера в "разумный эгоизм". Это "засилие морали" в общественном сознании и становится тем исходным пунктом, который определил процесс становления этики в качестве самостоятельной философской науки. Этот процесс начинается с утилитарной переоценки моральных ценностей, чреватой в теоретическом плане нарастанием утопических и нигилистических тенденций в моральном сознании, а в практическом - радикализацией нравственных требований, предъявляемых как к жизни индивида, так и всего общества, и заканчивается "метафизическим поворотом" в этике, вершиной которого стала система нравственной философии B.C. Соловьева, синтезировавшая в себе радикальную идею "всеобщей организации нравственности" и метафизику автономного добра.

**1. Утилитарная переоценка морали: нигилистический и утопический морализм 60-х годов**

60-е годы вошли в историю как годы "всеобщего сдвига", связанного с отрицанием устаревших традиций и разрушением обветшавшего быта. Лидерами "радикального секуляризма" и "нигилизма" "шестидесятников" выступили Н.Г. Чернышевский (1828-1889), Д.И. Писарев (1840-1868) и П.Н. Ткачев (1844-1885). По словам Г. Флоровского, русский "нигилизм" был самым яростным приступом "антиисторического утопизма". Коренное неприятие истории неизбежно оборачивалось "опрощенчеством", отрицанием культуры вообще и утилитарной переоценкой этики в особенности. "Нигилисты" 60-х годов отвергали на словах автономность этических оценок, подменяя собственно этические категории понятиями "пользы", "удовольствия", "счастья". Однако фактически они оставались в плену прописного морализма, выступая подлинными "законниками" в самом своем гедонизме или утилитаризме. Утилитарная переоценка морали вместилась в 20-летний отрезок времени. Она началась с работы Н.Г. Чернышевского "Антропологический принцип в философии" (1860), в которой добро определялось как "превосходная степень пользы", и завершилась критическими статьями П.Н. Ткачева "Утилитарный принцип нравственной философии" (1880), в которых критиковались "системы интуитивной метафизико-теологической нравственности" и отстаивались реализм и научность утилитарной доктрины.

Как показал Г. Флоровский, при всей своей научности утилитарный морализм означал по существу переход от объективного идеализма в этике к субъективному, от нравственности к морали (если пользоваться терминологией Гегеля), от историзма Гегеля или Шеллинга к отвлеченному морализму Канта. "Это было то самое утопическое злоупотребление категорией идеала, злоупотребление правом "морального суждения" и "моральной оценки", против чего так горячо и настойчиво возражал Гегель" [1]. Тем не менее в истории русской этики этот "аксиологический морализм" сыграл неоценимую роль в плане становления самостоятельной этической науки, вынужденной пройти через субъективизм моральной оценки с целью обретения объективной значимости моральных суждений как предпосылки теоретической автономии этики.

1 Флоровский Г, прот. Указ соч. С. 287.

**2. Моральный метод в социологии: социальный морализм народничества (П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский)**

В творчестве идеологов народничества - П.Л. Лаврова (1823- 1909) и Н.К. Михайловского (1842-1904) этическая установка впервые приобретает тот самодовлеющий и самодостаточный характер, который определяет центральное положение этической оценки в системе знания. Однако при всем приоритете этического начала сама этика выступает здесь только как общефилософская (общемировоззренческая) и методологическая установка. Этически ориентированное мировоззрение снимает проблему обоснования этики как самостоятельного вида знания. Этика изначально сводится к функции нравственной оценки, имманентно включенной в структуру человеческого познания. Тем самым она фактически совпадает с методом общественного познания, получившим в учении народничества название "субъективного метода" в социологии. Но именно эта методологическая установка нравственного сознания прокладывает путь от автономии моральной оценки в рамках общественного познания к автономии самой этики в системе общественных наук.

П.Л. Лавров вошел в историю общественной мысли России как идеолог революционного народничества. Между тем его научные и практические интересы были неразрывно связаны с нравственными исканиями. Как отмечал В.В. Зеньковский, "разделяя в этом отношении общую для русских философов моральную установку, Лавров занимает одно из самых видных мест в истории русской этической мысли" [1]. С наибольшей силой этическая тема прозвучала в таких произведениях Лаврова, как "Очерки вопросов практической философии", "Нравственная автономия по Канту и Ницше", "Современные учения о нравственности и ее история", "Социальная революция и задачи нравственности". Исходная методологическая установка Лаврова, определяющая характер его этических построений, сформулирована в его наиболее известной работе "Исторические письма" (1868): "Сознательно или бессознательно, человек прилагает ко всей истории человечества ту нравственную выработку, которой он сам достиг. Все судят об истории субъективно, по своему взгляду на нравственные идеалы". Развивая идею субъективного метода в социологии и истории, Лавров обосновывает реальность нравственного идеала, подчеркивая, что "субъективная истина этики ничем не уступает объективной истине". Лавров не приемлет трансцендентного обоснования нравственных ценностей; реальность нравственного идеала имеет, согласно Лаврову, не метафизический, а психологический смысл. Субъективный метод он сводит к психологическому самонаблюдению, под которым понимает непосредственное внутреннее созерцание человеком своего нравственного состояния. Лавров был убежден в том, что только при помощи психологических данных можно придать этическим понятиям научный вид, приблизить этику к точным наукам и освободить ее от элементов метафизики и религии. Отсюда тот "этический имманен-тизм" (В.В. Зеньковский), который определяет "полупозитивизм" Лаврова.

1 Зеньковский В.В. Указ. соч. Т. 1. Ч. 2. С. 157.

Возможность обоснования самостоятельного положения этики в системе знаний намечается у Лаврова в работе "Современные учения о нравственности и ее история" (1870). Теоретическую этику он рассматривает как высшую ступень эволюции человеческой мысли. Исторически вначале вырабатывается эстетическая мысль, затем религиозная и философская и лишь с появлением "критической мысли" создается основа для "мысли нравственной" и "научной". Согласно Лаврову, "этика представляет три ступени развития: ощущение наслаждения и страдания; мысль, способную к расчету; нравственное чувство, способное к развитию убеждения". На каждой из этих ступеней вырабатываются соответствующие понятия этического сознания. Но только на высшей ступени нравственности формируются представления "о достоинстве личности, о сознательном ее развитии и о справедливом общежитии" [1].

Идея "субъективного метода" получает свое дальнейшее развитие в нравственной философии Н.К. Михайловского. В своих сочинениях "Что такое прогресс", "Записки профана", "Что такое счастье", "Критика утилитаризма", "Письма о правде и неправде" Михайловский конкретизирует этический механизм "субъективного метода". Окончательную его формулировку он дает в своем критическом отзыве на книгу Н.А. Бердяева "Субъективизм и индивидуализм в общественной философии": "То "психологическое a priori" или то "предвзятое мнение", с которым мы неизбежно приступаем к изучению явлений общественной жизни, содержит в себе и этические элементы; давление этих этических элементов на ход исследования неизбежно, но это давление, часто происходящее помимо сознания, должно быть регулировано; это регулирование мы и называем субъективным методом" [2].

1 Лавров П.Л. Современные учения о нравственности и ее история. СПб., 1903- 1904. С. 203.

2 Михайловский Н.К. Литература и жизнь // Бердяев НА. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском. Приложение. М., 1999. С. 354.

По справедливому замечанию П.Б. Струве, "слабость Михайловского как философа нравственности состоит в том, что он пытается соединить два несоединимых критерия или, вернее, принципа нравственности: эмпирическое счастье личности и ее идеальное совершенство" [1]. В связи с этим Михайловский в своей этике постоянно колеблется между моралью высшего блага и моралью счастья. Итогом развития концепции "субъективного метода" Михайловского стала идея синтеза должного и сущего, объективной правды-истины и субъективной правды-справедливости. Задача создания системы, совмещающей истину и справедливость в одно цельное миросозерцание, стала главным импульсом развития этической мысли конца XIX-XX вв.

**3. Этическое "оправдание"" христианства: этика "абсолютного добра" Ф.М. Достоевского; этика "непротивления злому" Л.Н. Толстого**

В творчестве Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого во всей широте и цельности раскрылся изначальный замысел русской этической мысли - создание христианской этики жизни, вбирающей в себя благодатный этос религиозного подвижничества и наделяющей его качеством нормативной всеобщности через евангельские принципы "абсолютной любви" и "непротивления злому".

В центре творчества Ф.М. Достоевского (1821-1881), пронизанного духом "этического максимализма" (В.В. Зеньковский), стоит проблема обоснования добра и искания путей к нему. Полнота художественного видения добра обусловила систематичность этических взглядов Достоевского, несмотря на отсутствие у него (в отличие от Толстого) специальных нравственно-философских сочинений. Поэтому вполне оправдано говорить о нравственных исканиях Достоевского (особенно в романе "Братья Карамазовы") как о "законченной системе этики", "философии добра" (СИ. Гессен), "нравственном учении" и т.п. [2]

1 Струве П.Б. Предисловие // Там же. С. 56.

2 См.: Гессен СИ. Трагедия добра в "Братьях Карамазовых" Достоевского // Гессен СИ. Избр. соч. М., 1999. С. 579.

"Философия добра" Достоевского, как она представлена, прежде всего, в романе "Братья Карамазовы" (1879-1880), построена на динамике восходящих кругов, или ступеней добра, олицетворяемых в романе тремя братьями: Димитрием (чувственно-природное, естественно-инстинктивное добро), Иваном (рассудочное, автономно-рефлективное добро) и Алешей (деятельно-милосердное добро). Восходящей динамике ступеней добра противостоит метафизическая статика кругов зла. На ступени чувственно-природного добра зло выступает в виде естественных страстей - любострастия и гнева; на ступени рационально-автономного добра зло проявляется в форме уединения и греха гордыни и на ступени деятельно-милосердного добра зло предстает как уныние и отчаяние, проистекающее от "безверия воли" и чувства неисполненной любви, "соединенного с бессилием любить" (СИ. Гессен).

Согласно Достоевскому, смысл добра раскрывается на его высшей, "деятельно-милосердной" ступени и воплощается в двух ключевых заповедях, провозглашаемых в романе "Братья Карамазовы" старцем Зосимой: "Не бойтесь греха людей, любите человека и в грехе его, ибо сие уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле" [1]. "Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете и убеждаться и в бытии Бога и в бессмертии души вашей". Эти заповеди, воплощающие в себе живой дух евангельской этики, позволяют охарактеризовать этические взгляды Достоевского как "этику абсолютной любви" и нравственного оправдания веры.

1 Интересно сопоставить эту максиму с мыслью Толстого о грехе, приводимую в "Круге чтения": "С грехом ссорься, с грешником мирись. Ненавидь дурное в человеке, а человека люби". Очевидно, что этика "абсолютной любви" Достоевского оказывается в данном случае более "ненасильственной", чем этика "непротивления злу" Толстого.

В истории русской этики Толстой занимает уникальное место. Он связывает собой две эпохи, выражая характерное нравственное умонастроение XIX в. - "религиозно-моралистическое возбуждение общества 70-х годов" (Г. Флоровский) и знаменуя моральные тенденции XX в.: религиозно-философскую систематизацию и институциализацию морали. При всей значимости Толстого для русской духовной традиции и его влиянии на самые различные течения русской мысли, он остается вне каких-либо идейных направлений и школ, будучи до конца приверженным одной идее: этической реформации христианства. В этом смысле Толстой одинаково далек от этического идеализма и от морального позитивизма, от нравственного богословия и от этики марксизма. И вместе с тем он, как никто другой, близок ко всем этим учениям и направлениям, являясь для одних неоспоримым моральным авторитетом, а для других непримиримым идейным оппонентом.

"Этическое обращение" Толстого совершилось в середине 70-х годов, когда он пережил откровение нравственной истины непротивления злому, ставшей для него источником подлинной веры и лейтмотивом всего его творчества и жизни. С этого времени Толстой последовательно и настойчиво пытался донести до других смысл пережитого им откровения. В целом в философии непротивления Толстого отчетливо просматриваются семь основных периодов:

1) религиозно-нравственное обращение и критическое исследование Евангелия ("Исповедь", "Исследование догматического богословия", "Соединение и перевод четырех Евангелий", 1878-1882);

2) разработка основ учения; обоснование заповеди непротивления как ключевого принципа всего христианского учения, связующего метафизику и этику христианства в одно целое ("В чем моя вера?", 1883-1884);

3) философско-антропологическое обоснование идеи непротивления; установление соотношения между непротивлением, самоотречением и благом любви ("О жизни", 1886-1887);

4) социальное обоснование идеи непротивления; обращение к истории вопроса; разработка системы аргументации в пользу непротивления; обоснование ценностно-регулятивного механизма заповеди непротивления; нарастание элементов рационализма и утилитаризма ("Царство Божие внутри вас", 1890-1892);

5) начало систематизации учения о непротивлении злу; завершение философского обоснования идеи непротивления ("Христианское учение", 1897);

6) систематизация и популяризация философии непротивления; включение близких по духу идей из религиозных и философских источников; духовный синтез учения о непротивлении ("Круг чтения", "На каждый день: учение о жизни, изложенное в изречениях", "Путь жизни", 1903-1910);

7) "догматизация" учения; обоснование идеи непротивления как всеобщего закона любви ("Закон насилия и закон любви", 1908).

Главная религиозно-этическая сверхзадача, которую попытался решить Толстой, заключалась в том, чтобы обосновать заповедь непротивления злу не просто в качестве правила личного поведения, а в качестве общественного жизнепонимания, закона общественной жизни. Эта задача определила программу реализации заповеди непротивления в жизни, включающую в себя следующие моменты: самосовершенствование как стержневой принцип претворения непротивления в жизнь; борьба с грехами, соблазнами и суевериями; пробуждение "усилия сознания", ведущее к самоотречению, смирению, правдивости и завершающееся "умопеременой"; неделание как индивидуальный принцип непротивления злу; неповиновение, неучастие, пассивное противление как возможные формы массового непротивления злу. На основе данной программы Толстой попытался синтезировать нормы индивидуальной и социальной этики. Его значение для развития отечественной этической традиции состоит не столько в теоретической или философской разработке проблематики, сколько в опытном определении институциональных возможностей и границ социального воплощения христианских нравственных начал в жизни.