**Метафизический поворот в этике (80-90-е годы)**

А.А. Гусейнов

80-е годы XIX в. характеризуются в русской истории как "время уже начинающейся мистической тоски и тревоги", когда в "нарастающем нравственном беспокойстве общества все отчетливее обозначаются метафизические мотивы, все резче выступает вопрос о последнем смысле" (Г. Флоровский). Интерес к метафизике сказался и на развитии этики 80-90 гг., существенно повысив уровень философской разработанности и теоретической обоснованности нравственных идей. В этот период этика "ощущает" и обретает себя как нравственная философия в подлинном смысле этого слова. Тем самым закладываются основы этической автономии в рамках философского дискурса, прокладывается путь к разработке теоретических и систематических учений о нравственности. Не случайно, что философы, разрабатывающие проблемы этики в 80-90 гг., оперируют такими понятиями, как "автономная мораль", "философская наука о нравственности", "теоретические основы нравственной жизни" и т.п.

Наиболее типичными и яркими примерами "метафизического поворота", стимулировавшего развитие этики как самостоятельной науки, можно считать нравственно-философские учения Н.Г. Деболького, Н.Я. Грота и Л.М. Лопатина.

Существенный прорыв в область философской этики связан с именем Н.Г. Деболъского (1842-1918), автора двух оригинальных трудов по этике: "Философские основы нравственного воспитания" (СПб., 1880) и "О высшем благе, или О верховной цели нравственной деятельности" (СПб., 1886). Философские взгляды Дебольского эволюционировали от материализма и эмпиризма к феноменальному формализму и трансцендентальному реализму как специфическим видам метафизики. Это нашло свое отражение и в его этическом творчестве. В своем главном сочинении "О высшем благе", написанном, по мнению критиков, "с большим диалектическим талантом" [1], Дебольский уделяет немало места критике эвдемонистических теорий высшего блага. Он полагает, что высшее благо должно удовлетворять следующим признакам: 1) быть доступным по качеству; 2) достижимым по количеству; 3) объединять все частные цели; 4) постоянно пребывать; 5) быть бесконечным по отношению к другим целям. Дебольский доказывает, что счастье не может удовлетворять большинству из перечисленных признаков. Обладающий блестящим логическим даром (следует вспомнить, что именно он перевел "Науку логики" Гегеля), Дебольский ведет свое доказательство от обратного. Если предположить, что высшее благо есть счастье, то оно может быть лишь соединением всех родов удовольствий, основу которых составляет "бессознательная инстинктивная потребность органического самосохранения". Однако главный вопрос заключается в том, кто должен являться субъектом самосохранения. Должен ли им быть отдельный человек, или собрание людей, их союз или общество? Дать ответ на этот вопрос эвдемонизм не в состоянии, так как в данном случае речь может идти не о высшем благе, а лишь о большем праве на счастье одного субъекта сравнительно с другим. Следовательно, субъектом высшего блага может быть только целое, связанное со своими частями по определенному закону, поскольку в противном случае его "самосохранение не может ни обуславливать самосохранение его частей, ни обуславливаться им". Такое целое, по определению Дебольского, есть "верховное неделимое", а само высшее благо состоит в "самосохранении верховного неделимого", под которым Дебольский понимает некую общность, солидаризируемую по сознательным, духовным основаниям и представляющую собой не что иное, как народность. Если в своей гносеологии Дебольский идет от идеи Верховного Разума к его индивидуализации в человеке, то в этике он, напротив, идет от индивидуализации счастья к Верховному Благу, субъектом которого является духовно солидарная общность людей, По словам В.В. Зеньковского, Дебольский так и не смог объяснить причину индивидуализации Верховного Разума [1]. Однако в этике проблема индивидуализации получает свое органическое разрешение: Высшее (Верховное) Благо недоступно индивиду, но доступно общественному целому, именуемому "верховное неделимое", под которым понимается духовная общность людей - народность. По форме это весьма напоминает "объективную нравственность" Гегеля, а по духу ближе всего к идее "церковной соборности" А.С. Хомякова. Этико-метафизическое обоснование этой идеи, проведенное с логическим мастерством и диалектической тонкостью, сыграло не только важную роль в формировании философско-теоретического дискурса этики, но и оказало существенное влияние на развитие теории русского солидаризма С.Л. Франка, С.А. Левицкого и др.

Весьма характерной для данного периода развития этики является фигура Н.Я. Грота (1852-1899), олицетворяющая собой переход от позитивизма к метафизике. Отвергая на первом этапе своей философской эволюции метафизику как лжеучение и отстаивая утилитаризм в этике ("К вопросу о свободе воли", 1884), Грот через "героическую мораль" Д. Бруно приходит к пантеистической метафизике, в центре которой стоит идея "мировой воли к жизни". Перелом в философских взглядах Грота окончательно оформляется ко времени его переезда в Москву (1886), когда он возглавил "Московское Психологическое Общество" и стал одним из организаторов и первым редактором журнала "Вопросы философии и психологии" (с 1889). В этом же году выходит его работа "Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности", в которой он защищает принцип свободы воли и обосновывает категории "вселенской мировой воли" и "личной воли человека". Эта работа стала введением к собственно этическим сочинениям Грота: "Основание нравственного долга" (1892), "Нравственные идеалы нашего времени. Фридрих Ницше и Лев Толстой" (1893) и "Устои нравственной жизни и деятельности" (1895).

И хотя этические сочинения Грота были невелики по объему и занимали малую часть его философского творчества, они сыграли существенную роль как в развитии русской этической мысли в целом, так и в философской эволюции самого Грота. Исследователи его творчества вполне обоснованно полагают, что "умственной подпочвой всех теорий Грота было воззрение на мир, как на явление этического порядка" (Ю.И. Айхенвальд). Как отмечает В.В. Зеньковский, не одна только пантеистическая метафизика разрушила у Грота узкий позитивизм, но и "внутренняя эволюция морального сознания", которая нашла свое высшее выражение в признании "реальности нравственного миропорядка". В этом отношении творчество Грота было не только созвучно творчеству его близких друзей - Л.М. Лопатина, B.C. Соловьева, С.Н. Трубецкого - но и нередко "превосходило их в яркости и действенности морального сознания" (В.В. Зеньковский).

Учению Грота в полной мере присущ "панморалистический" пафос, свойственный учениям многих русских философов-моралистов. В программной статье "О задачах журнала", в первом номере "Вопросов философии и психологии" (1889), Грот пишет о безусловном приоритете этики в русском сознании, о главенствующем положении нравственных интересов жизни в народном миросозерцании в сравнении с интересами искусства, науки, политики. Историческую задачу русских мыслителей Грот склонен усматривать в синтезе идеалов жизни с точки зрения высших интересов блага и обосновании господства идеала добра над всеми другими идеалами. "Философия спасения мира от зла, его нравственного совершенствования не будет ли именно нашей особой философией?" - вопрошает Грот.

Однако он не останавливается лишь на этом моралистическом вопрошании и пытается ввести свой "панморализм" в рамки теоретической этики. В своей главной работе "Устои нравственной жизни и деятельности" (1895), прочитанной первоначально в качестве доклада на заседании Психологического общества, Грот говорит о необходимости создания "теории автономной морали" в рамках этики как "философской науки о нравственности". При этом он специально подчеркивает, что его работа носит не нравоучительный, а чисто теоретический характер.

В центре этических построений Грота стоит вопрос о разрешении извечной нравственной дилеммы - "долг - счастье". В своей работе Грот показывает неудовлетворительность решения этой дилеммы как в "так называемой научной, утилитарно-эвдемонистической концепции морали", стоящей на позициях приоритета счастья, так и в этическом учении Канта, обосновывающем приоритет долга. Не устраивают его и различного рода компромиссные теории утилитаризма и деонтологизма, а также современные попытки ницшеанского и толстовского решения этой дилеммы.

Пытаясь пересмотреть традиционный подход к решению данной проблемы, Грот считает необходимым усомниться в самом исходно постулируемом принципе нашей нравственной жизни, а именно - принципе счастья как основы и цели человеческой деятельности. В результате анализа мотивов человеческих поступков, основанных на чувстве жалости и любви (например, доброго отношения матери к ребенку), Грот приходит к выводу, что они совершаются не в интересах счастья, а в интересах спасения и сохранения жизни другого человека. Во всех так называемых альтруистических поступках, согласно Гроту, прослеживается одна цель: "создать или поддержать, сохранить или спасти возможно больше других жизней, хотя бы с пожертвованием своей собственной единичной жизни". Психическую силу, действующую при этом в человеке, Грот обозначает как "мировую волю к жизни". В отличие от А. Шопенгауэра, который усматривал источник нравственной деятельности в индивидуальной воле к жизни, соответствующей личному инстинкту самосохранения, Грот говорит о качественно ином мотиве - силе "родового инстинкта" или "всеобщей мировой воле к жизни".

"Мировая воля к жизни" как источник нравственной деятельности обладает четырьмя основными признаками: "1) это - сила, созидающая, оберегающая и спасающая жизнь вне индивидуума - в мире, 2) это - сила, враждебная индивидуальной воле к жизни - эгоизму и животному инстинкту самосохранения, 3) это - сила, стремящаяся к бесконечной полноты и совершенству своих воплощений, реальных и идеальных, 4) это - сила, направленная преимущественно к созиданию и совершенствованию духовной, идеальной жизни мира". Исходя из названных признаков, Грот определят "мировую волю к жизни" как "мировой инстинкт, или волю духовного самосохранения и саморазвития", заложенную в природе всех живых существ, но достигающую полноты самосознания только в человеке, в особенности в его нравственной жизни и деятельности.

Обоснование "мировой воли к жизни" в качестве источника нравственной жизни и деятельности позволяет, согласно Гроту, окончательно прояснить и разрешить нравственную дилемму "долг - счастье". Теоретическая этика доказывает, что целью нравственной жизни и деятельности является не стремление к счастью - личному, чужому или общему и не формальное исполнение долга, а творческое стремление духа к созиданию и развитию высшей психической жизни в мире, проявляющееся в бескорыстной любви к живым существам, в безусловной преданности идеалам правды, красоты и добра.

Нравственная философия Грота, безусловно, является одной из первых в истории отечественной этической мысли попыток создания оригинального этического учения, претендующего на теоретическую строгость, аналитичность и философскую обоснованность. В ней определенно содержится зародыш этической системы, и не исключено, что если бы не преждевременная смерть автора, то первой законченной системой нравственной философии в России могла бы стать не философия "оправдания добра", а философия "мировой воли к жизни".

Одним из провозвестников этического мировоззрения и предтеч этического идеализма был Л.М.Лопатин (1855-1920) в России. В его работах красной нитью проходит мысль о необходимости "радикальной перемены в миросозерцании". По убеждению Лопатина, исторический прогресс возможен лишь при таком типе миросозерцания, "для которого свобода воли, разумный нравственный миропорядок и вечность внутреннего существа человека перестанут быть пустыми словами" [1].

Этика играла определяющую роль в философских построениях Лопатина, однако, именно этическая сторона его философии оказалась недостаточно исследованной и недооцененной. "Все авторы, писавшие о Лопатине, - справедливо отмечает В.В. Зеньковский, - "были как бы ослеплены блестящими страницами главной работы Лопатина ("Положительные задачи философии") и, очевидно, не интересовались его ранними статьями по этике; поэтому в общих характеристиках философии Лопатина эта сторона обычно совсем не затрагивается, - тогда как в ней, по нашему мнению, ключ к пониманию философии Лопатина" [2]. Главный этический пафос философии Лопатина заключается в убеждении, что "нравственные действия должны иметь мировое значение, простирающееся на всю вселенную", что "мы должны понять добро как свойство и закон природы". Философский дух Лопатина В.В. Зеньковский характеризует следующими словами: "Этическое начало было в нем согрето подлинным энтузиазмом".

"Этический энтузиазм" Лопатина проявлялся не только в его теоретических изысканиях; он пронизывал и всю его личность. Этическое миросозерцание было предметом его умозрительных исканий в общефилософском плане; в личном же отношении оно составляло его духовный и жизненный мир, являлось органическим выражением его нравственного опыта. "Как личность, Лев Михайлович представлялся человеком исключительного обаяния, которое невольно чувствовалось всеми, - отмечал один из его биографов. - Основной чертой его духовного склада является безграничное благоволение ко всему живому. Полное любви, благожелательности и снисхождения созерцание бытия - вот основное, наиболее характерное для Льва Михайловича состояние его духа. ...Философия Лопатина немыслима без живого, полного любви и участия общения с людьми" [3]. Свое этическое учение Лопатин изложил не в отдельной работе, а в ряде статей, опубликованных с 1888 по 1890 годы в "Трудах Московского Психологического общества" и в "Вопросах философии и психологии". В их числе: "Нравственное учение Шопенгауэра", "Вопрос о свободе воли", "Положение этической задачи в современной философии", "Критика эмпирических начал нравственности", "Нравственное учение Канта". Главной итоговой работой стала большая статья "Теоретические основы сознательной нравственной жизни" (1890), представляющая собой соединение трех заключительных лекций из публичного курса "Типические учения в истории морали", которые Лопатин прочитал в том же году в Политехническом музее.

1 Лопатин Л.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избр. ст. М., 1996. С. 124.

2 Зеньковский В.В. Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 194.

3 Огнев А.И. Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922. С. 11, 13.

Исходной установкой Лопатина является мысль о том, что этику невозможно построить на эмпирических данных вне связи с умозрительным пониманием мира и что "опыт не может быть той инстанцией, в которой раскрывается смысл нравственных движений". Для того, чтобы нравственный идеал стал подлинным долгом, он должен получить метафизическую санкцию: "Идея безусловных обязанностей может быть обоснована только из законченного представления о всем смысле нашей жизни".

Работа Лопатина состоит из трех разделов, в которых рассматриваются основополагающие метафизические принципы этики: идея свободы воли, идея разумного миропорядка и идея бессмертия души. В первом разделе Лопатин пытается обосновать свободу воли как нравственное творчество, во многом предвосхищая постановку и решение этой проблемы в философии Бердяева. По Лопатину, суть нравственной свободы в том "общем факте, что мы сами творим в себе свой нравственный мир и изменяем его своими усилиями. Творческая деятельность сознания одинаково необходима для зла и добра... Нравственная жизнь не вершится в нас, а мы ее совершаем в самом строгом значении этого слова... Нравственное добро представляет собой высшее произведение сознательного, личного творчества" [1].

1 Лопатин Л.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Там же. С. 97.

Принцип свободы воли Лопатин рассматривает как непреложное условие всякой этики, в чем бы не заключался ее общий принцип - в удовольствии, счастье, пользе, долженствовании или каких-нибудь других целях жизни. Но само по себе это условие нравственности - только отрицательное. Для того чтобы оно стало действенным началом, необходимо обосновать нравственный идеал и определить природу и смысл добра: имеет ли добро условную и субъективную или высшую и безотносительную цену? Здесь Лопатин задает тему, которая, начиная с "Оправдания добра" Вл. Соловьева и метафизики "всеединого добра" Л.П. Карсавина и кончая этическим учением Н.О. Лосского, стала главенствующей в русской этической традиции XX в.

Во втором разделе своей работы Лопатин пытается обосновать добро как "свойство и закон природы", как идеал, движущий мировое развитие. Если наше достоинство, полагает Лопатин, всецело определяется степенью нашего приближения к идеалу, то этот идеал "не может быть только нашим субъективным изобретением, в нем должна выражаться объективная норма и сущность нашего бытия". Отсюда следует, что для "полного рационального разрешения этической проблемы нужно признать реальность нравственного миропорядка" [1].

1 Лопатин Л.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни. С. 100.

Признание абсолютного добра и нравственного миропорядка наталкивается на опыт существования зла в мире, бессилие законов добра над реальной жизнью человечества. Это порождает явное противоречие между безусловной постановкой законов добра в нашем сознании и их несомненным безвластием над судьбами людей. Здесь Лопатин столкнулся с проблемой нравственного дуализма бытия, ставшей впоследствии центральной для этики "христианского реализма" С.Л. Франка. Выход из тупика нравственного дуализма Лопатин усматривает в отбрасывании данных нашего нравственного опыта, в рамках которого зло оказывается проекцией "эгоистической иллюзии" добра. "Вопрос об отношении этического идеала к законам действительного мира, - подчеркивает он, - требует для своего разрешения каких-то других, более общих данных, уже умозрительного характера". Выстраивая свои умозаключения, Лопатин приходит к выводу, что единственным доказательством реальности нравственного миропорядка является умозрительное постижение того, что вся вселенная есть реальное воплощение свободного творческого духа, предполагающего признание бесконечного достоинства всего духовного. Именно в этой идее и выразилась суть этического спиритуализма Лопатина. Не пытаясь изобрести новые максимы, вытекающие из концепции этического спиритуализма, Лопатин остановился на классических формулах, выражающих дух его учения - категорическом императиве Канта и евангельской заповеди любви к ближнему. Не ограничиваясь умозрительным разрешением проблемы нравственного дуализма, Лопатин прибегает к еще одному доказательству: следуя Канту, он принимает третье основополагающее условие этики - идею бессмертия души. Этому посвящается третий, заключительный раздел его работы. Обоснованию идеи бессмертия души Лопатин предпосылает критику субъективной веры в бессмертие. Эта вера принимает форму некоей "эгоистической мечты", нравственное достоинство которой ограничивается и уменьшается, насколько это возможно. Ей соглашаются приписать некоторое подготовительное, педагогическое значение, отмечает Лопатин, но при этом доказывают, что "зрелость нравственного сознания наступает только тогда, когда ни в каких фантазиях о загробном будущем нет уже нужды". Развивая кантовское моральное доказательство бытия Бога, Лопатин видит свою главную задачу в том, чтобы обосновать "неэгоистичность веры в личное бессмертие", полагая, что только при полном усвоении истины о бессмертии души становится до конца понятным бессмысленность эгоизма и утилитарность мотивов поведения. Он выдвигает три основные аргумента "неэгоистичности личного бессмертия".1. Вера в бессмертие слишком бессодержательна, чтобы она могла доставить материал для чувственного эгоизма: "насколько велика нравственная потребность верить в продолжение личного бытия за земными пределами, настолько же велика невозможность ясно и адекватно его себе вообразить" [1].

1 Лопатин Л.М. Теоретические основы сознательной нравственной жизни. С. 117.

2. С эгоистической точки зрения мысль о полном уничтожении личности в момент смерти едва ли не предпочтительнее всякой другой. При этом жизнь также обессмысливается, но зато и смерть освобождается от значительной доли ужасов, которые с ней ассоциируются.

3. Допущение бессмертия души обнаруживает бессмысленность эгоизма, ибо, если вечная судьба лица "согласуется с его нравственной высотой, его сопринадлежностью органическому целому духовного царства, его подчинению законам любви, лежащему в основе творения, - эгоизм есть безумие и противоречие даже с чисто личной точки зрения". Ибо эгоистическое самоутверждение воли достигает противоположной цели, ведет к искажению подлинной нормы бытия, а, следовательно, к неудовлетворенности и страданию. Если учение о личном бессмертии, подчеркивает Лопатин, и содержит эгоистический мотив, то исключительно "эгоистический мотив добрых действий". Живым убеждением в бессмертии этика может пользоваться для искоренения эгоизма его собственной природной мощью, давая "непоколебимое эгоистическое основание не быть эгоистами".