

---

---

М. В. ЧЕРНИКОВ, Л. С. ПЕРЕВОЗЧИКОВА

**ФИЛОСОФИЯ СООТНОШЕНИЯ СУЩЕГО  
И ДОЛЖНОГО В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ  
КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX В.**

*В статье разбираются постановка и попытки найти решение философской проблемы соотношения сущего и должного в русской мысли конца XIX – начала XX в. Анализируются позиции лидеров позитивистской ориентации русской культуры того времени и тот ответ, который дала русская философская мысль на неоправданные претензии позитивизма в решении проблемы соотношения сущего и должного.*

**Ключевые слова:** русская культура конца XIX – начала XX в., русская философская мысль, позитивизм в русской культуре конца XIX – начала XX в., проблема соотношения сущего и должного, Н. Г. Чернышевский, Н. К. Михайловский, П. Б. Струве.

*The article formulates the problem of correlation between Existing and the Due in the Russian philosophical thought of the late XIX – early XX centuries. The author analyses the position of the positivist philosophers in the Russian culture of that time, and the response given by the Russian philosophical thought to the positivists' attempts to solve the above mentioned problem.*

**Keywords:** Russian culture of the late XIX – early XX centuries, Russian philosophy, positivism in Russian culture of the late XIX – early XX centuries, the problem of the relation between the Existing and the Due, Chernyshevsky, Mikhailovsky, Struve.

**Введение**

Период конца XIX – начала XX в. – особая эпоха в истории русской философской культуры. Рефлексивное мышление русских в это время достигает невиданного дотоле размаха и значительной глубины. Фактически впервые в своей истории русская мысль выходит на дорогу самостоятельного теоретического исследования глобальных мировоззренческих вопросов. Пройдя выучку западной

*Философия и общество, № 3 2017 48–63*

учености, получив, можно сказать, диплом западной образованности, русская интеллектуальная элита с пылом свежее испеченного выпускника университета берется за решение самых жгучих, самых глубоких вопросов человеческого бытия.

К числу глубинных мировоззренческих тем, ставших предметом напряженных дискуссий в среде русской интеллигенции на рубеже XIX–XX вв., относится особая – вдруг осознанная как весьма нетривиальная – проблема соотношения сущего и должного.

Исследовательский приоритет в этой области по праву принадлежит И. Канту. Кант, анализируя степень оправданности претензий позитивной науки на доминирование в области мировоззрения, получил весьма примечательные результаты. Он, в частности, показал, что мировоззренческое знание принципиально гетерогенно. Область сущего и область должного, каждая из которых составляет неотъемлемую часть мировоззрения, формируются разными путями, наполняются из существенно разных источников. Содержательное определение области сущего – задача теоретического разума, содержательное определение области должного – задача практического разума. Соответственно, вопрос о соотношении сущего и должного оказывается непосредственно связан с вопросом о соотношении теоретического и практического разума.

Надо сказать, что само различие областей теоретического и практического разума характерно и для докантовской философии, однако особых проблем такое различие не вызывало, поскольку считалось, что человеческое долженствование – сфера практического разума – непосредственно выводимо из знания об устройстве мира, даваемого теоретическим разумом. Тот, кто получает полное знание о сущем, тем самым получает и знание о должном. Пользуясь возможностями русской лексики, эту мысль можем выразить и так: тот, кто знает, что есть истина, тем самым знает, что есть правда. Мировоззренческая область, таким образом, рассматривалась как по сути однородная, из чего следовало, что проблемы со спецификацией человеческого долженствования могут возникать только из-за недостаточного, неполного знания об устройстве сущего. Преодоление этих, вообще говоря, частных проблем виделось на пути прогресса человеческого знания о сущем. Практический разум обнаруживал себя стратегически подчиненным теоретическому разуму, должное оказывалось подчинено сущему.

Эту подчиненность И. Кант полностью дезавуировал. Во-первых, он показал, что возможности теоретического разума человека принципиально ограничены. Различая в составе сущего область ноуменального (мир вещей в себе) и область феноменального (мир вещей для нас), Кант обосновывал невозможность человеческого познания вырваться за рамки мира феноменов. Полнота знания о сущем тем самым оказывалась принципиально недостижимой. Таким образом, движение по «мостику», связывающему сущее и должное, движение, которое, как считалось в докантовской философии, не имело принципиальных ограничений, оказалось после кантовского анализа весьма проблематичным. Между сущим и должным возникла гносеологическая пропасть, которую человек, согласно философии Канта, просто не в состоянии преодолеть.

Такое положение дел еще более усугублялось тем обстоятельством, что, как опять же показал Кант, фундаментальные характеристики областей сущего и должного в том виде, в каком они представляются человеку, существенно различны. Фундаментальной характеристикой сущего, знание о котором может быть получено человеком, является закон причинности. Любое состояние дел обусловлено причинным образом. Сущее раскрывается человеку как царство необходимости. Должное, однако, определяется как независимое от природной причинности. Фундаментальной характеристикой должного выступает свобода человеческого духа. Категорический императив – высший принцип человеческого должествования по Канту – имеет автономный характер и совершенно не связан с практическим интересом, то есть не зависит от какого-либо положения дел (текущего или могущего возникнуть) в сфере сущего.

Таким образом, между мировоззренческими областями сущего и должного после кантовского анализа обнаружилась зияющая пропасть. Человек – по необходимости «житель» двух миров: сущего и должного – оказался перед мировоззренческой дилеммой: либо ориентироваться на эффективность своих действий в области сущего, что отнюдь не предполагает согласие с тем, что он осознает как должное; либо выстраивать свои действия в соответствии с принимаемыми им принципами должного, что никоим образом не предопределяет их результативности (не говоря уже о благоприят-

ности с точки зрения повышения жизнеспособности человека) в сфере сущего.

Как преодолеть эту дилемму? Как обрести утраченную целостность человеческого бытия? Как совместить этику убеждения, связанную с беззаветным служением должному, и этику ответственности, предполагающую учет прогнозируемых последствий человеческих действий в сфере сущего?

Эти вопросы становятся жгуче актуальными для мыслящих людей России XIX в. Мы не можем, не должны (!) игнорировать прагматическую эффективность наших действий, мы не можем, не должны (!) вести себя безответственно, но мы не можем, не должны (!) просто приспособливаться к закономерностям сущего, мы не можем, не должны (!) просто принимать сущее как оно есть в своей имманентности. Необходимо уметь преодолевать инертное «упрямство» данного нам сущего, руководствуясь идеей должного. Но если связь между сущим и должным оказывается потерянной из вида, оказывается фактически утраченной на мировоззренческом уровне, то как (как?!) мыслящему человеку можно сознательно и ответственно выстраивать стратегию своего личностного поведения и тем более выступать в роли «учителя жизни» для других людей?

Попытки ответить на такого рода вопросы формируют оригинальную версию русской философии соотношения сущего и должного, расцвет которой пришелся на вторую половину XIX – начало XX в. Разбор этой версии и будет предметом настоящей статьи.

\* \* \*

Начиная с 60-х гг. XIX в. в России набирает силу обусловленная успехами новоевропейской науки идеология позитивизма. Проводником позитивно-научного подхода, обеспечивающим его мощное влияние на русское общественное сознание, стало движение в среде так называемой разночинной интеллигенции, лидерами которого выступили Н. Г. Чернышевский и Д. И. Писарев. Мировоззренческое кредо нового движения – никакой метафизики, никакой схоластики. Во главе угла – объективный научный метод, который определяется как единственное средство установления действительного положения дел в природе и обществе.

Основной мировоззренческий удар был нанесен по традиционным верованиям и идеалам. Интеллигенция 1860-х гг. перевернула известную пушкинскую фразу: «Тьмы низких истин нам дороже / Нас возвышающий обман» и начала борьбу за реализм, борьбу с «нас возвышающим обманом» во всех сферах общественной и личной жизни. «Например: жертва есть сапоги всмятку. Отцы наши (в эпоху до крымской войны) много, слишком много толковали о величии и необходимости жертв, о жертвах Богу, отечеству, народу, любящему человеку и проч., и проч. Это были лукавые речи, нас возвышающий обман. И когда чаша переполнилась и пролилась, мы стали искать соответственных низких истин... Сначала пошло в ход обличение. Открылось, что толки о жертвах вполне совместимы с обереганием собственной шкуры во что бы то ни стало, с поставкой в армию сапог без подошв и гнилой муки и т. д. За обличением следовала проверка старых идеалов, затем исследование реального дна круга явлений, связанного с понятием жертвы и самоотвержения. Реальное дно оказалось весьма просто: человек есть эгоист, каждый его шаг, даже, по-видимому, самый великодушный и самоотверженный, направлен целиком к пользам и наслаждениям его самого; самоотвержение есть только частный случай самосохранения; жертва есть фикция, нечто в действительности не существующее – сапоги всмятку» [Михайловский 1897: 38–39] – так характеризует историю развития мировоззрения интеллигентов-шестидесятников Н. К. Михайловский, сам непосредственно бывший вовлеченным в это движение.

Показательной здесь является взаимная генерация материальных, социально-экономических и идейно-теоретических условий. Унизительное поражение в Крымской войне стимулировало поиск реальных причин неудач русской военной машины, в результате обнаружилось серьезное материально-технологическое и организационно-управленческое отставание России от ведущих стран Запада, преодоление которого представлялось немыслимым без научно-технического прогресса. Отсюда такой интерес к позитивной науке со всеми ее мировоззренческими импликациями, которые находят широкий резонанс в среде русской интеллигенции. Во главу угла ставится реалистический анализ сущего.

Однако как быть при этом с должным? Ведь ни позитивная наука, ни реалистический анализ сущего автоматически отнюдь не имплицируют должное. И вскоре позитивизм в русской культуре начал терять кредит доверия. Этому во многом способствовали радикализм и неустрашимость его русских неопитов. Их позиция была предельно жестка: все, что не соответствует данным позитивной науки, должно быть отброшено как внутренне несостоятельное. При этом даже не ставился вопрос о том, насколько развита сама позитивная наука. А ведь она фактически находилась лишь у истоков своего развития. В естествознании господствовала классическая научная рациональность, соответствующая методологическому уровню ньютоновской теории. Естественно-научные революции, открывшие теорию относительности и квантовую физику, даже и не просматривались. В биологии последним словом выступала дарвиновская теория, концептуальная ограниченность которой рельефно показана современной теорией эволюции. В психологии, делавшей самые первые самостоятельные шаги, экспериментально исследовались простейшие физиологические реакции (Г. Гельмгольц, Г. Фехнер). Задача целостного изучения функционирования человеческой психики не ставилась, да и не могла быть в то время поставлена. Общий уровень научного мировоззрения того времени есть не что иное, как вульгарный материализм, классические представители которого – К. Фогт, Л. Бюхнер, Я. Молешотт – были в большом почете.

Если сущее редуцируется до уровня, задаваемого планкой вульгарного материализма, то нет ничего удивительного, что любые как бы «само собой разумеющиеся» переходы от такого сущего к должному вызывают крайнее подозрение. Наука говорит, что человек – это развитая обезьяна, существо, единственным основанием всех действий которого является конкретная польза, удовлетворение его физиологических потребностей, эгоистичных по своей сути. Каким образом, отталкиваясь от этого «позитивно-научного» базиса, перейти к идее человеческого долженствования? Очевидно, только путем неоправданного логического скачка. Так формируется концептуальная парадигма теории «разумного эгоизма». «Надобно бывает только всмотреться попристальнее в поступок или чувство, представляющиеся бескорыстными, и мы уви-

дим, – отмечает Н. Г. Чернышевский, – что в основе их все-таки лежит чувство, называемое эгоизмом» [Иванов-Разумник 1997: 79]. Из подобного чувства и выводятся мораль, нравственность, самые возвышенные побуждения. Характер подобных умозаключений блестяще спародировал Вл. Соловьев: «Человек происходит от обезьяны, а *потому* положим душу за други своя» (цит. по: Гулыга 2003).

С другой стороны, очевидная неполнота картины сущего, представляемая наукой середины XIX в., фактически маскировала в глазах русской интеллигенции всю драматичность проблемы разнотипности сущего и должного. Критика нигилистического радикализма шестидесятников могла проводиться (и проводилась!) без выхода за рамки позитивной науки. Критика указывала на непрерывный характер развития научного знания и предостерегала от генерализации текущих научных положений. Тем самым при общей установке на неразрывное единство сущего и должного звучало только предостережение против излишне прямолинейного перехода от сущего к должному.

Выдающимся представителем такого подхода, ориентированного в целом на позитивно-научный метод, но избегающего абсолютизации полученных к настоящему времени опытных данных, является Н. К. Михайловский – властитель дум 1870-х гг. Михайловский полагал, что сам по себе научный метод вполне достаточен для объединения в единой системе знания о сущем (правда-истина, в его терминологии) и представлений о должном (правда-справедливость). Наука, освобожденная от генерализации текущих научных знаний, проводимой не в меру ретивыми ее апологетами, и может, и должна дать «такую точку зрения, с которой, – как писал Михайловский, – правда-истина и правда-справедливость являлась бы рука об руку, одна другую пополняя». Поиски такой точки зрения и составляли теоретическое кредо Михайловского: «Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению, правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную, – такова задача всей моей жизни» [Михайловский 1911: V].

Однако русская философская рефлексия отнюдь не ограничилась паллиативным подходом Михайловского. Вскоре вопрос был поставлен принципиальным образом: а подходит ли вообще научный метод, пусть уже зарекомендовавший себя как наиболее эффективный способ постижения области сущего, для имплицирования должного? Одной интуиции или благой веры для ответа на этот вопрос недостаточно, здесь требуется обстоятельный гносеологический анализ. Показательным образом такой анализ был проведен П. Б. Струве.

Как подчеркивает Струве, на вопрос «может ли быть в нашем опытном сознании найдено общеобязательное, или объективное, долженствование» мы должны отвечать безусловно отрицательно. Обязательность факта или логической нормы следует принципиально отличать от обязательности долженствования. «Общеобязательность “факта” (или логического закона), – пишет Струве, – заключается в его принудительном присутствии в качестве факта во всяком данном сознании – независимо от воли субъекта. Должным же или долженствующим мы называем такое содержание, которое может, *как таковое*, присутствовать в сознании, а не только просто содержаться в нем как данное, может быть признаваемым, а не только известным – лишь в силу волевого акта со стороны субъекта. Отсюда явствует логическая невозможность общеобязательного, или объективного, долженствования, – в том смысле, в каком можно говорить об объективном бытии или объективном законе связи между содержаниями (логическом законе).

Присутствие дерева на лугу, против которого я сижу, есть содержание объективное или общеобязательное, и отрицать его может только помешанный или слепой, но не нормально организованный и функционирующий субъект; связывать представления по закону тождества или противоречия мы все принуждены в силу естественной необходимости. Но принимать что-нибудь не сущее, а лишь долженствующее быть за таковое мы ничем не принуждаемся в точном и ясном смысле слова. Для этого необходимо так или иначе актом воли признать данное долженствование. Нам могут возразить, что и научные истины тоже должны быть признаваемы. Но их отличие от велений долженствования тотчас обнаружится, когда мы вникнем в дело. Признание всех научных ис-

тин в конце концов основано на сведении их к безусловно принудительным восприятиям, связываемым по безусловно принудительным законам логики. Нельзя содержать в сознании “факт”, то есть то, что дано в закономерном контексте восприятий и представлений, не признавая этого факта; но можно содержать в сознании веление и целую систему велений, отрицая их» [Струве 1997: 362].

«Никакое содержание сознания, носящее характер долженствования, – пишет далее П. Б. Струве, – не “признается” нами, как таковое, в силу естественной необходимости... Отдельные нравственные веления могут с логической обязательностью вытекать из верховного закона, но этот последний вовсе не утверждается на той естественной принудительности, которая присуща представлениям бытия и логическим законам. Поэтому ни путем чисто логической очевидности, ни путем опыта (то есть путем соединенного принуждения восприятий и логической очевидности) нельзя прийти к признанию долженствования. Долженствование утверждается – бессознательно или сознательно – на внеопытной или трансцендентной санкции. <...> Долженствование указывает на некоторый авторитет, существующий независимо от опыта и логики» [Там же].

«Как бытию соответствует категория необходимости, – отмечает Струве, – так долженствованию соответствует категория *свободы*. Эти категории вскрывает в сознании и описывает теория познания, которая, на основании их, и разделяет всю область сознания на: 1) теоретическое сознание, или опыт, 2) практическое, или действительное сознание. *Гносеологически между этими областями сознания нет никакого примирения, ни перехода*» [Там же: 363]. *«Для теории познания нет противоположности более резкой, чем бытие и долженствование, истинное и должное. Интеллектуальная совесть и этическая совесть с гносеологической точки зрения совершенно независимы друг от друга. <...> Должное и сущее имеют свое объективное единство лишь в третьем, опыту недоступном. Субъективно они едины только в целостных переживаниях человека, которые теория познания разлагает и принципиальное разложение которых есть предпосылка всякого научного опыта»* [Там же: 368].

Итак, можно отметить два важных положения, ставших достоянием русской мировоззренческой рефлексии: во-первых, гносеологически сущее и должное являются принципиально разнокачественными; наука, открывая *то, что есть*, принципиальным образом не может указать *то, что должно* для человека, для формирования долженствования требуется самостоятельный источник; но, во-вторых, это отнюдь не значит, что должное и сущее не должны быть взаимоувязаны в целостном переживании человека; по крайней мере потребность в такой взаимоувязке ощущается как одна из важнейших для человеческого бытия.

Но как же в таком случае формировать связь сущего и должного, как решать нравственную проблему, имеющую столь важное значение в бытии человеческой личности? Нельзя отрицать ее существование, но нельзя и решить ее, опираясь на научный метод. Как подчеркивает Струве, «принудительное присутствие во всяком нормальном человеческом сознании нравственной проблемы несомненно; невозможность ее решения эмпирическим путем также бесспорна. Признавая невозможность объективного (в смысле опыта) решения нравственной проблемы, мы в то же время признаем *объективность нравственности как проблемы...*» [Струве 1997: 371].

Человек не может, не должен ограничиваться позитивным знанием, отстранившись от решения этических вопросов. «Этический скептицизм, – пишет Струве, – возможный либо в резкой форме абсолютного отрицания, либо в смягченной форме чисто субъективистического решения нравственной проблемы, не может удовлетворить целостную человеческую личность. Отрицать нравственную проблему – значит, в сущности, говорить вопреки непосредственному сознанию всякого человека, чисто субъективное решение ее создает невыносимую непропорциональность между огромным, первостепенным для человеческой личности значением нравственной проблемы и нравственной жизни и узким основанием санкции индивидуального произвола... Если нравственность покоится на таком узком основании, то где порука, что в мировом процессе осуществляется мой идеал? Этический субъективизм ведет к пессимизму» [Там же: 372].

Последнее положение весьма симптоматично. Пессимизм был, можно сказать, официальным врагом русской интеллигенции.

Можно написать целую историю, особый роман о взаимоотношениях русского интеллигентского сознания и пессимизма. Последний все время искушает русского мыслящего человека, все время норовит погрузить его в беспробудное уныние. Здесь и пушкинская нота отчаяния: «Черт догадал меня родиться в России с душою и с талантом!» [Пушкин 1962: 293], и чаадаевская тоска при мысли об Отечестве: «...мы еще только открываем истины, давно уже ставшие избитыми в других местах и даже среди народов, во многом далеко отставших от нас. ...Мы никогда не шли об руку с прочими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода» [Чаадаев 1989: 41]; и герценовское разочарование в достижимости идеалов, отданных на заклятие «вечной игры жизни, безжалостной как смерть, неотразимой как рождение» [цит. по: Новгородцев 1991: 39] и проч., и проч., и проч.

В конце XIX в. пессимизм становится вообще одной из доминирующих черт в мироощущении русской интеллигенции. «...Я потерял Бога и беспокоюсь, почти безнадежно ищу оправдания для того, что мне кажется справедливым и прекрасным», – отмечает И. Анненский [1979: 457]. «У нас нет ни ближайших, ни отдаленных целей и в нашей душе хоть шаром покати. Политики у нас нет, в революцию мы не верим, Бога нет...», – пишет А. П. Чехов [цит. по: Колобаева 1990: 38]. Но именно в силу того, что пессимизм так пугающе близок, так до ужаса знаком русскому сознанию, борьба против пессимизма, надежды и упования на лучшее будущее, на некие живительные силы, способные таковое обеспечить, становятся весьма характерной и, можно сказать, официальной идеологией русской интеллигенции. Оптимистическая идеология русской интеллигенцией фактически выстрадана. И именно поэтому русское теоретическое сознание зачастую проявляет себя таким догматичным и некритичным: как сказал поэт, «обмануть меня не трудно, я сам обманываться рад».

Нет, пессимизм этического релятивизма – и здесь П. Б. Струве выражает убежденность русской интеллигенции, ставшую ее архетипической чертой, – никак не может быть принят. Но есть ли путь

для обретения обязательного долженствования, единственно только и делающего человека нравственным, полноценным существом, путь, который не дает и, более того, принципиально не может дать наука?

Сам Струве считает, что такой путь есть, не может не быть. Это путь добра (нравственно должное), которое одновременно выступает и как высшее для человека благо (обретается в модусе сущего). Этот путь должен привести к «гармонии между нравственным счастьем, то есть счастьем от достижения нравственной ценности, и всеми иными видами удовлетворения человека». «Но, – замечает П. Б. Струве, – не такая гармония сама по себе представляет высшую нравственную ценность, а независимое от нее абсолютное добро, которым как верховным критерием оценивается вся сознательная жизнь человека. Абсолютный характер добра заключается в том, что оно есть само ценность, то есть что оно ни от чего иного не заимствует своей ценности, а, наоборот, всему прочему указывает место в ряду ценностей. Этого абсолютного добра, или высшего блага, мы не можем охарактеризовать никакими эмпирическими определениями» [Струве 1997: 376].

Последнее утверждение – честный вывод из уже проведенного анализа науки, показавшего невозможность научным методом установить должное. Но если не наука, так что же позволяет решить нравственную проблему? Струве отвечает: метафизика. Позитивная теория познания – единственно корректная, по Струве, теория познания – должна быть «свободна от того расширения объективного, благодаря которому метафизические проблемы получают якобы гносеологическое решение. Но именно как вполне позитивная, вполне свободная от метафизики, такая теория познания с полной ясностью обнаруживает *ограниченность позитивизма и необходимость метафизики*» [Там же: 370].

Стоит, конечно, сказать, что из ограниченности позитивизма в решении нравственной проблемы (с чем невозможно спорить) еще не следует, что такой возможностью обладает метафизика. Однако Струве выражает глубокую убежденность в метафизических истоках решения проблемы должного и намечает свой путь ее решения, который, надо заметить, весьма показателен.

Пытаясь продемонстрировать тождественность абсолютного добра и высшего блага и учитывая при этом, что ни то ни другое нельзя охарактеризовать никакими эмпирическими определениями, Струве пишет: «Абсолютное добро не есть нечто эмпирическое, но абсолютная истина и абсолютная красота тоже не даны нам эмпирически во всей полноте своего содержания. Однако мы знаем, что есть такая истина, независимая от человека и для него обязательная, есть красота, тоже от него независимая и для него в этом смысле обязательная. Но человек дан себе как личность, как субъект, как свободный и действенный носитель содержания. Абсолютное добро и заключается в том, чтобы человек, как таковой, как личность, следовательно, всякий человек, свободно содержал в себе и творил абсолютную истину и абсолютную красоту. В этом определении высшего блага заключается определение его содержания и формальных условий его “осуществления”. Без этих формальных условий высшая ценность жизни, воплощение в человеке абсолютной истины и абсолютной красоты, не только недостижима, но и способна превратиться в свою прямую противоположность, в глубочайшую безнравственность, и стать потому нравственно не только не ценной, но даже презренной, конечно, в своем эмпирическом воплощении, попирающем человека в лице других людей, а не в своем отвлеченно от людей взятом содержании...» [Струве 1997: 376–377].

Таким образом, П. Б. Струве фактически формулирует два условия абсолютного добра – необходимое и достаточное. Необходимое (формальное условие осуществления добра) определяется как свобода и равноценность каждого человека. Это, по сути дела, рецепция кантовского категорического императива, вторая редакция которого гласит: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству». Достаточное (содержательное) условие абсолютного добра философ определяет как творение абсолютной истины и абсолютной красоты. Но Струве, конечно, не определяет, что есть абсолютная истина и абсолютная красота, он только выражает уверенность, что они есть и, более того, обязательны для человека.

Нельзя не заметить, что такая – метафизическая – дефиниция абсолютного добра вряд ли может быть признана удовлетворительной. Во-первых, здесь одно неизвестное – абсолютное добро – определяется через другие неизвестные – абсолютную истину и абсолютную красоту, что отнюдь не облегчает задачу. Во-вторых, здесь обязательность добра уравнивается с обязательностью истины и красоты, которым в подходе Струве приписывается бытие в модусе сущего. Но сам же философ убедительно показал, что обязательность сущего не есть обязательность должного и, следовательно, даже признавая обязательность для человека абсолютной истины и абсолютной красоты, нельзя из этого заключать обязательность абсолютного добра. Таким образом, метафизическое решение нравственной проблемы, предпринятое Струве, оказывается, по существу, бессодержательным, внутренне противоречивым и, соответственно, малоубедительным. Виновата ли здесь метафизика или ее конкретная интерпретация? Оставим данный вопрос открытым, учитывая при этом, что более убедительных метафизических решений нравственной проблемы дискурс русской интеллигенции (в тех случаях, когда такие решения предпринимались) фактически не дал.

Остается формальное условие абсолютного добра. Но, принимая его как некую аксиому, сам же Струве вполне резонно выражает сомнения в том, что формальное и содержательное определения абсолютного добра должны быть обязательно совместимы. Он пишет: «Как примирить стремление к абсолютной истине и красоте в себе [то есть абсолютное добро с содержательной точки зрения] с абсолютным постулатом равенства или равноценности людей [то есть абсолютное добро с формальной точки зрения]? Этим мучительным вопросом каждый нравственный человек никогда не перестанет терзаться. Им он на каждом шагу терзается в современных условиях. Не антагонистичны ли содержание высшего блага и формальные условия его осуществления, без которых нет нравственности, но которые, лишенные своего содержания, так обидно, так ужасно пусты? Другими словами, возможно ли высшее благо как нравственное добро, – вот тот потрясающий по своей силе вопрос, который должен быть разрешен каждым, кто дерзнет теоретически измерить глубину нравственной проблемы» [Струве 1997: 377].

Подчеркнув всю значимость и «непрозрачность» этого вопроса, сам Струве фактически и не берется его решать, ограничившись наивно-оптимистическим замечанием: «На этот вопрос современный социализм обязан дать и даст несомненно свой теоретический и практический ответ...» [Струве 1997: 377].

#### **Выводы (заключение)**

Итак, мы видим, что в теоретическом сознании русской интеллигенции второй половины XIX в. проблема соотношения сущего и должного подверглась достаточно серьезному анализу. В результате была выявлена принципиальная невозможность имплицировать должное из сущего, опираясь на методы позитивной науки. В то же время была отчетливо осознана экзистенциальная невозможность для мыслящего человека отказаться от решения нравственной проблемы, от формирования должного, ограничившись простым принятием данности сущего. Невозможность последнего рода обусловила потребность найти такой – внеэмпирический, вненаучный – канал, который бы смог «навести мосты» между сущим и должным, трансплантируя тем самым неотменяемость и обязательность сущего на область должного. В качестве такого канала была предложена метафизика, но удовлетворительного решения нравственной проблемы на метафизическом пути мировоззренческой мысли русской интеллигенции найти не удалось. Таким образом, чисто метафизический подход к проблеме соотношения сущего и должного фактически не дал значимых результатов.

Весьма симптоматично, что в дальнейшем теоретическая мысль русской интеллигенции почти не затрагивала проблематику соотношения сущего и должного. Конечно, на такое положение дел в значительной степени повлияли внешние события. В России начала XX в. предельно обострились социально-политические вопросы, всю страну захватило революционное брожение. Жизнь звала на баррикады. Теоретические искания во все большей степени уступали место практическим задачам. На глубокий философский анализ в среде русской интеллигенции не хватало ни времени, ни сил. Драма же 1917 г., по существу, вообще ликвидировала сам феномен русской интеллигенции, заметно понизив и философский, и общекультурный уровень отечественного сознания. Мысль русской

интеллигенции продолжала существовать только в условиях эмиграции. Как бы то ни было, но приходится констатировать, что серьезного развития русской практической философии XX век фактически не продемонстрировал.

Сегодня ситуация иная. Советский «ледниковый период» в области практической философии приказал долго жить. «Оттаяли» и вновь обозначились старые теоретические проблемы, которые уже были во всей своей остроте поставлены в среде русской интеллигенции. Но поставлены не значит решены. Делом чести для отечественной мысли являются и продолжение, и творческое развитие прерванной традиции русского философствования. Важно помнить, что в русле решения этой глобальной задачи особое место занимает и философский анализ проблемы соотношения сущего и должного, проблемы, вся глубина и жизненная значимость которой была с такой силой прочувствована русской теоретической мыслью конца XIX – начала XX в.

### *Литература*

- Анненский И. Книги отражений. М., 1979.
- Гульга А. В. Русская идея и ее творцы. М. : Эксмо, 2003.
- Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли: в 3 т. Т. 2. М., 1997.
- Колобаева Л. А. Концепция личности в русской литературе рубежа XIX–XX вв. М., 1990.
- Михайловский Н. К. Идеализм, идолопоклонство и реализм / Н. К. Михайловский // Соч.: в 6 т. Т. IV. СПб., 1897.
- Михайловский Н. К. Предисловие к 3-му изданию / Н. К. Михайловский // Полн. собр. соч. Т. 1. СПб., 1911.
- Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991.
- Пушкин А. С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. Письма 1831–1837. М. : ГИХЛ, 1962.
- Струве П. Б. Предисловие к книге Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» / П. Б. Струве // *Patriotica*. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997.
- Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989.