

УДК 070(091)

А.Л.Семёнова

РУССКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА 1900-х ГОДОВ: ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ КРИТИКИ МЕЩАНСТВА

Гуманитарный институт НовГУ, alsemenova@mail.ru

Ethical aspect of controversy about petty bourgeoisie in the context of Marxism and Nietzscheanism is analysed, the problem of correlation of private and public is under review. Such an axiological mark of the Russian educated society as collectivity is singled out.

Ключевые слова: коллективизм, марксизм, ницшеанство

В русской публицистике 1900-х годов нашел отражение активный процесс поиска новых путей общественного прогресса, который диктовался как социально-экономическими реалиями русской жизни, так и общемировыми тенденциями. Философская публицистика этого периода способствовала формированию социальной мифологии, и под ее влиянием складывались ценностные ориентиры русского образованного общества [1]. Большую роль в этом процессе играла журнальная полемика, которая выявляла ключевые вопросы и проблемы. И одной из самых значимых была полемика, посвященная проблеме мещанства [2]. Один из аспектов этой полемики — этический. Он определялся оценкой европейского пути общественного развития, который русскими публицистами осмысливался критически, несмотря на различие их мировоззренческих позиций.

Критическое отношение русской мысли к европейскому пути развития не является открытием XX в. Век XIX уже обозначил существенные противоречия в общественной жизни Запада, которые были очевидны. В русской мысли XIX в. можно отметить две основные тенденции.

Славянофилы, по достоинству оценивая западноевропейскую культуру, науку, искусство, не принимали западноевропейского индивидуализма, основанного на рационализме и ведущего к обособ-

лению духовной жизни людей, а также того, что материальные ценности в европейской жизни превалировали над интересами духовными. Достоевский отмечал, что в Европе нет духовного единения, и хотя в ней накоплено много богатств, но ее гражданский строй «подкопан и заражен» «и, может быть, завтра же рухнет бесследно на веки веков» [3]. Константин Леонтьев писал о том, что в XIX веке европейцы «болезнь предсмертную хотят считать идеалом гигиены будущего!» Симптомы же этой болезни, по Леонтьеву, таковы: «...прежде смешение и некоторая степень вторичного понижения (то есть количественное упрощение), потом смерть своеобразной культуры в высших слоях или гибель государства, и, наконец, переживающая свою государственность вторичная простота национальных и религиозных остатков» [4]. В своей незаконченной работе, название которой глубоко символично — «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», русский философ констатирует: «Европа смешивается в действительности и упрощается в идеале» [5]. Владимир Соловьев считал, что «преобладание вещественных интересов — хозяйственного, промышленного и финансового элемента — составляет отличительную черту буржуазии или мещанского царства» [6].

С другой стороны, значима традиция, заложенная революционерами-демократами, основанная

на позитивистской социальной критике несовершенного общественного устройства, которую продолжили марксистствующие позитивисты. Чернышевский создал и художественно воплотил в своем романе «Что делать?» идеал нового человека, поступки которого основываются на принципах разумного эгоизма. Эти литературные персонажи оказали огромное влияние на молодежь 60-х гг. XIX в. Социальная утопия казалась достижимой с помощью революционного преобразования общества. Писарев в «Очерках из истории труда» писал: «Мы уважаем труд. Но этого мало. Надо, чтобы труд был приятен, чтобы результаты его были обильны, чтобы они доставались самому труженику и чтобы физический труд уживался постоянно с обширным умственным развитием. Пока это не будет сделано, всякая цивилизация будет находиться в неустойчивом равновесии перевернутой пирамиды» [7].

Новое столкновение религиозной и социально-сциентистской точек зрения стало неизбежным под влиянием исторических событий рубежа веков. Однако критика буржуазной цивилизации была обусловлена не только социально-историческим развитием России на рубеже веков, но и влиянием европейской мысли. В русской мысли конца XIX — начала XX вв. наибольшее влияние имели марксизм и ницшеанство. Эти учения с различных позиций вскрывали неизбежные противоречия буржуазного общества: его экономики (Маркс), культуры и морали (Ницше). Идеи Маркса и Ницше при этом замысловато переплелись в общественном сознании России.

Критик В. Гольцев в 1900 г. писал: «В последние годы наша молодежь сильно увлекается... экономическим материализмом, который при этом нередко переплетается причудливым образом с разновидностями декадентства и очень уж опрошенным ницшеанством» [8]. В 1906 г. в Одессе вышла книга (перевод с немецкого) Макса Фалькенфельда «Маркс и Ницше», в которой автор отмечал возможность частичного проникновения позитивистской теории марксизма поэтической метафизикой Ницше. Главное, что сближает Маркса и Ницше, по мнению автора книги, антибуржуазность и «переоценка прошлого» [9].

Влияние идей марксизма было настолько сильным, что через увлечение его идеями прошли такие представители русского духовного ренессанса, как, например, С. Булгаков и Н. Бердяев. Стремление развить учение Маркса в свете новых научных достижений проявилось в деятельности неортодоксальных марксистов — махистов (позитивистов) Богданова, Луначарского и близкого им Горького.

Сверхчеловек Ницше с его этикой «любви к дальнему» и переоценкой всех ценностей также оказался чрезвычайно близок как идеалистам-метафизикам, так и марксистствующим позитивистам. Первые «в учении Ницше усматривали высший религиозный гуманизм, основной ценностью которого является личность, способная творческим порывом сравняться с божеством» [10]. В интерпретации С. Л. Франка «этика любви к дальнему» «есть этика

прогресса... Всякое же стремление к прогрессу основано на отрицании настоящего положения вещей и на полной нравственной отчужденности от него». «Любовь к дальнему есть любовь творческая» [11], так как, по мнению русского философа, она основывается на разрушении старого и созидании нового.

Вторые, «согласившись с тем, что ницшевский идеал активной, творческой жизни неприложим к буржуазному строю... считали возможным воплощение его в будущем социалистическом государстве, где всеобщее равенство станет залогом свободного созидания и творчества всех людей. Позитивное истолкование у русских марксистов поначалу получила и идея сверхчеловека, воспринятого как образец героической личности, сильного лидера, беззаветно служащего народным массам. Важной чертой, объединившей марксизм и ницшеанство, стала концепция “воли к будущему”, обратившаяся в тезис о том, что современная действительность, поколения ныне живущих людей получают оправдание и смысл своего существования лишь как материал и залог появления грядущего племени совершенных людей» [12].

Русская религиозная общественная мысль критически относилась к эвдемонистическим устремлениям западной цивилизации. К. Леонтьев писал: «Для ниспровержения последних остатков прежнего государственного строя Европы не нужно ни варваров, ни вообще иноземного нападения: достаточно дальнейшего разлития и укрепления той безумной *религии эвдемонизма*, которая символом своим объявила: «*Le bien-etre materiel est moral de l'humanite*» (Благосостояние — мораль человечества)» [13]. А Вл. Соловьев считал, что «торжество эвдемонизма есть только кажущееся, ибо оно основано на произвольном исключении из счета *качественного* момента наших душевных состояний» [14]. При этом он отмечал, что «утилитаризм есть высшая форма эвдемонистических взглядов» [15]. Эту точку зрения наследовали и мыслители начала XX в.

Для Д. Мережковского, Н. Бердяева, С. Булгакова неприемлемы были как отказ от стремления реализовать в повседневной, обыденной жизни абсолютные духовные ценности, воплощенные в христианском вероучении, так тем более и попытки заменить библейские заповеди человеческим идеалом счастья (блага), философские трактовки которого были чрезвычайно разнообразны. Именно в этическом аспекте идеи позитивистов были для представителей нового религиозного сознания проявлением «хамства». Хам, один из сыновей Ноя, был наказан рабством за осмеяние наготы своего отца. Следовательно, осмеяние Отца Небесного и его заповедей — это хамство. По природе своей хамство является рабством, и худшее из всех рабств это мещанство [16]. Идеалом личностного совершенствования с религиозной точки зрения является Иисус Христос, а совершенное общественное устройство возможно лишь в форме богочеловечества.

Русским позитивистам так же чужды эвдемонистические идеалы мещанства. Их трактовка счастья такова: «Стремление к счастью есть... первоначальный биологический факт. Он не означает ничего

другого, кроме желания организма удержать и усилить те ощущения и переживания, которые содействуют развитию жизни, и избежать тех, которые понижают жизнь, или... ослабить их». А так как «самая организация человека такова, что потребности его многообразны», то «чрезвычайно многообразной должна быть жизнь его» [17]. Современный же социальный строй не дает возможности для интегрального развития человека. Критику буржуазной морали позитивисты строят на совершенно иных принципах. А. Богданов считал, что царство норм начинается с грехопадения человека (используя библейскую символику, философ наполняет ее совершенно иным содержанием). Процесс грехопадения Богданов описывает так: «Психологическое тождество людей одной группы исчезло... *Разделение труда* стало шаг за шагом вытеснять прежнюю его однородность; а оно было в то же время *разделением опыта*. Содержание трудовой деятельности людей становилось все более различным. Жизненные проявления людей оказывались все менее согласованными, возникла глубокая и сильная потребность в их согласовании». Следствием стал тот факт, что «развитие неоднородности элементов общественного целого влечет за собою, на известной стадии, развитие его *неорганизованности*; и тогда мир принудительных норм разворачивается до колоссальных размеров» [18].

Для Богданова принудительными нормативными формами являются и обычай, и право, и нравственность, и т.д. «Современные общества, с анархическим строением их системы сотрудничества, держатся всецело на *принудительных нормах*. Нормы *собственности и договорного подчинения* составляют душу капитализма». Философ говорил о том, что «возникает потребность в иных нормах, соответствующих новому типу движения жизни. Эти новые формы, очевидно, должны быть свободны и от принудительности, и от консерватизма прежних. Таковы *нормы целесообразности*» [19].

Богданов стремился преодолеть отвлеченный рационализм и произвол целеполагания, потому он подчеркивал, что по существу «из бесчисленных логических возможностей только одна равняется реальности», и что «нормы целесообразности — не игра мышления, а определенные *формы жизни*». При этом «они соответствуют гармоническому развитию жизни и имеют его своей предпосылкой. <...> Цели, которым служат эти нормы, при всем своем конкретном разнообразии, сливаются в высшем единстве *социально-согласованной борьбы за счастье*, борьбы за все, что жизнь и природа могут дать для человечества» [20]. Таким образом, нормы целесообразности освобождают человека от господства принудительных норм буржуазного, анархического, общества, но реализоваться они могут лишь при условии преобразования человеческого общества.

Важно отметить, что богдановскую трактовку конечной цели развития человечества нельзя отождествлять с утилитаристской концепцией Бентама: наибольшее количество блага для возможно боль-

шого числа людей. Если в утилитаризме подразумевается наличие некоего, пусть даже очень незначительного, количества людей, обделенных счастьем, то в максималистской позиции русских позитивистов максимум жизни общества достигим только через максимально возможное гармоничное развитие отдельной личности. Отдельная личность не служит средством для достижения общественного идеала, так как она тоже является целью общественных преобразований. Следовательно, обвинять русских позитивистов в утилитаризме, а следовательно и в мещанстве, как это делали представители нового религиозного сознания, не вполне оправданно. И те, и другие стремились преодолеть этику «мещанства», но с противоположных позиций: теизма и антитеизма.

Особая роль в критике этического мещанства принадлежит Иванову-Разумнику. Ему чужд как религиозный подход, так и социально-сциентистский. В сущности своей точка зрения Иванова-Разумника представляет собою своеобразную романтическую оппозицию: активная, творческая интеллигенция противопоставляется пассивному мещанству, мыслящему по установившемуся общественному шаблону: «*Интеллигенция есть этически — анти-мещанская, социологически — вне сословная, внеклассовая, преемственная группа*, характеризующаяся *творчеством* новых форм и идеалов и *активным* проведением их в жизнь в *направлении* к физическому и умственному, общественному и личному освобождению личности». Он считал, что «целью творчества является претворение исторического процесса в прогресс, который определяется Лавровым как физическое, умственное и нравственное развитие личности, при воплощении истины и справедливости в общественные формы» [21].

Для Иванова-Разумника индивидуализм — главное содержание истории русской интеллигенции и центральная идея ее развития. При этом «индивидуализм есть *примат* личности, в ее гармоническом сочетании со всеми прочими элементами мировоззрения», а также само мировоззрение будет «истинным индивидуализмом», если оно, «ставя личность чрезвычайно высоко... в то же самое время принимает и признает, что общество не есть ограничение, а напротив, восполнение человеческой личности» [22]. Роль мещанства в истории русской общественной мысли автор определял следующим образом: «Мещанство было тем фоном, на котором и в борьбе с которым шло вперед развитие русской интеллигенции; эта борьба с мещанством велась во имя личности и во имя индивидуальности» [23].

Иванов-Разумник делал акцент на этической стороне проблемы, оставляя за рамками своего исследования аспект социологический. Это обусловило резкую критику со стороны марксистов — как ортодоксальных (Плеханов), так и «махистов» (Луначарский). Плеханов обвинил Иванова-Разумника в идеализме, так как с классовой марксистской точки зрения внеклассовые определения мещанства и интеллигенции были неприемлемы, потому что этический подход, пренебрегая конкретными классовыми отно-

шениями, превращался в отвлеченные понятия. Луначарский критиковал Иванова-Разумника за его примат индивидуализма, так как с точки зрения пролетарского коллективизма «в общем и целом, мещанство и индивидуализм совпадают. Основой того и другого является частная собственность или индивидуальное производство». Поэтому для критика «естественным и широким выходом из мещанского царства могло явиться и является только обобществление самого труда, самого хозяйства человеческого. Социализм в этом смысле противоположен экономическому мещанству, т.е. мелкой собственности, индивидуальному присвоению, производственной анархии, а также идеологическому (этическому) мещанству, т.е. индивидуализму оторванной личности, полагающей цель в себе» [24]. И далее, полемизируя с автором «Истории русской общественной мысли», Луначарский утверждал: «Идея, разделяя которую мещанину приходится не на компромисс идти, а совсем перейти на новую для него почву, эта идея к о л л е к т и в и з м а, идеал всечеловеческой организации труда, как основы для истинно человеческой культуры» [25].

Необходимо сказать несколько слов о взглядах Д.Н.Овсяннико-Куликовского. С его точки зрения мещанство — явление этико-психологического плана, т.е. естественное явление в эволюции человечества. Он выступает за новую цивилизацию, которая будет и индивидуалистической, и социалистической одновременно. При этом ученый, возражая и Луначарскому и Иванову-Разумнику, считает, что «жить, поступать, думать, чувствовать, веровать по шаблону, не внося в этот шаблон никаких индивидуальных оттенков, — значит, не иметь своей личности, быть существом исключительно стадным, — и для современного человека это является психологической невозможностью» [26].

Однако немецкий философ Э.Фромм в своей работе «Бегство от свободы», написанной перед второй мировой войной, отмечал, что современный ему индивид любого демократического общества, как правило, «психологический робот», при этом ему присуща «активность... обусловленная некритическим восприятием шаблонов, внушаемых извне» [27]. Потому вопрос о мещанстве в его этико-психологическом аспекте — это вопрос о том, как человеку сохранить свою личность, индивидуальность. Этот вопрос наиболее актуален в XXI веке, когда во всей полноте проявляются идеи глобализма.

В этическом аспекте все перечисленные точки зрения имели нечто общее — желание преодолеть антиномию индивидуальности и коллектива, найти

реальные возможности для синтеза интересов личности и общественности, так как именно это является антимещанством, тогда как крайний индивидуализм, ультра-индивидуализм (Иванов-Разумник) или поглощение личности общественностью — это мещанство.

Подобная позиция влияла на формирование такого ценностного ориентира, как коллективизм, который оказался одним из определяющих в социальном развитии России XX в.

1. Семенова А.Л. // Вестник СПбГУ. Сер.9: Филология. Востоковедение. Журналистика. 2008. Вып.2. Ч.П. С.332-338.
2. Семенова А.Л. Poleмика о мещанстве в русской публицистике 1900-х годов // Зарубежная и российская журналистика: проблемы и перспективы развития: Мат. Междунар. науч.-практ. конф. Волгоград, 3 июня 2005 г. / Отв. ред. Н.В.Бергер. Волгоград, 2005. С.108-116.
3. Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Достоевский Ф.М. О русской литературе. М., 1987. С.298.
4. Леонтьев К. Византизм и славянство // Леонтьев К. Избранное / Сост., вст. статья И.Н.Смирнова. М., 1993. С.83.
5. Леонтьев К. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Там же. С.119.
6. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. / Сост., общ. ред и вст. статьи А.Ф.Лосева и А.В.Гулыги. М., 1990. Т.1. С.415. (Филос. наследие).
7. Писарев Д.И. Очерки из истории труда // Писарев Д.И. Исторические эскизы. Избр. статьи / Сост., подг. текста, предисл. и коммент. А.И.Володина. М., 1989. С.195.
8. Курьер. 29 сентября 1900 г.
9. Фалькенфельд М. Маркс и Ницше. Одесса. 1906. 24 с.
10. Синеокая Ю.В. Ницше в России // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А.Маслина. М., 1995. С.324.
11. Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С.Л. Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. С.11-13.
12. Синеокая Ю.В. Указ. соч. С.325.
13. Леонтьев К. Византизм и славянство. С.91.
14. Соловьев В.С. Указ. соч. С.211.
15. Там же. С.221.
16. Мережковский Д. Грядущий Хам. СПб., 1906. С.21.
17. Луначарский А.В. Мещанство и индивидуализм // Очерки философии коллективизма. СПб., 1909. С.331.
18. Богданов А. Новый мир // Богданов А. Работы разных лет / Под ред. Л.И.Абалкина и др. М., 1990. С.48-50.
19. Там же. С.53-54, 61.
20. Там же. С.62-63.
21. Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли. СПб., 1907. Т.1. С.9-10.
22. Там же. С.17.
23. Там же. С.22.
24. Луначарский А.В. Указ. соч. С.322-323.
25. Там же. С.325-326.
26. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Приложение к статье о Герцене. К пресловутому вопросу о «мещанстве» // Овсяннико-Куликовский Д.Н. Собр. соч. в 8 т. СПб., 1911. Т.5. С.204.
27. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С.212, 215.