
О СООТНОШЕНИИ ЦЕЛИ И СРЕДСТВ В ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКЕ

С.А. Нижников

Кафедра истории философии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

В статье, отталкиваясь от четырех возможных вариантов соотношения средств и цели, насилия и ненасилия: самого Макиавелли (*только благая политическая цель оправдывает любые средства*), макиавеллистского (*цель оправдывает любые средства*), гуманистического (*благая цель может быть достигнута только благими методами*) и пацифистского (*непротивление злу силой*) определяются характерные черты гуманистической политики. Утверждается, что решение современных глобальных проблем возможно лишь на основе гуманистической политики ненасилия (*несопротивление злу насилием*, что не исключает, а иногда нуждается в *сопротивлении злу силой*), принципы которой открыты еще в «осевое время» мировыми религиями и философией, развиты И. Кантом, Ф. Достоевским, Махатмой Ганди, М.Л. Кингом и др.

Ключевые слова: аморализм, глобальные проблемы, гуманизм, моральная политика, макиавеллизм, насилие, ненасилие, непротивленчество, пацифизм.

Как признают исследователи этических проблем, соотношение цели и средств — «одна из самых взрывоопасных проблем этики». Это вопрос о «допустимости применения аморальных средств ради достижения благих целей», т.е. «о допустимости использования насилия в борьбе за социальную и человеческую справедливость». Особенно показательна и трагична в этом отношении история России XX в. во всех ее государственно-политических метаморфозах, на территории которой осуществлялся «эксперимент по соединению высоких целей с заведомо неадекватными средствами», когда «чистота моральных помыслов оказалась связана с ложными целями» [1. С. 210, 282] (1). Новые конфликты, войны и насилие, с которыми столкнулся современный мир, также заставляют нас заново обратиться к этой давно известной проблеме.

Начнем анализ с того, что укажем возможность четырех логических вариантов соотношения цели и средств, насилия и ненасилия, морали и политики: 1) самого Макиавелли (*только благая цель оправдывает любые средства*); 2) макиавеллистский (*цель оправдывает любые средства*); 3) гуманистический (*благая цель может быть достигнута только благими методами*); 4) пацифистский (*непротивление злу силой*) — благая цель может быть достигнута только при неприменении силы. Мы полагаем, что только третий вариант является моральным и истинным. Поясним это следующим анализом.

Л.Д. Троцкий, рассуждая об «испарениях морали», сводил их к «борьбе классов», определял мораль как «одну из идеологических функций этой борьбы» [1. С. 212, 218]. Тема самой морали теряла свой статус общезначимости и универсальности, всецело подчиняясь определенной идеологии. В этом случае политика и идеология абсолютизируются, незаконно присваивая себе всеобщие полномочия морали, становясь абсолютной нормосозидающей инстанцией. На деле это означало полное уничтожение морали.

Такая позиция получила название макиавеллизма как извращенного учения Никколо Макиавелли (макиавелльства), который все же полагал, что цель должна быть только благой. В большевистской же интерпретации целью стал захват власти любыми путями и средствами, для оправдания которого использовалась марксистско-ленинская идеология. Троцкий, стремясь откеститься от сталинских методов построения социализма, написал в 1938 г. статью «Их мораль и наша», в которой стремился оправдать марксизм и большевистское насилие, противопоставить их сталинизму. Однако классики данной идеологии писали, что «в самом марксизме от начала до конца нет ни грамма этики» и «коммунисты вообще не проповедуют никакой морали» [1. С. 279]. Но невозможно все время отрицать то, благодаря чему человеческая жизнь осуществляется человеческим образом. Поэтому Троцкий не удержался, стремясь очиститься от обвинений в аморализме сталинщины, и разразился вышеупомянутой статьей.

Однако апологии не получилось. Как отмечает А.А. Гусейнов, политика у него «делает ненужной этику, “освобождает” себя от нее», а сам он доходит до оправдания института заложников, террора и убийств, — «до этической апологии практического аморализма» [1. С. 281, 280]. Таков логический итог подчинения цели средствам, морали — идеологической доктрине.

При этом согласно Троцкому оказывается, что у «революционного марксиста не может быть противоречия между личной моралью и интересами партии». Так уничтожается мораль как форма внутренней личностной регуляции поведения человека — человек превращается в робота, бездушно исполняющего указания партии. Происходит это потому, что политический институт абсолютизируется, поднимаясь до уровня нравственной инстанции.

Причем сама жизнь Троцкого в партии доказывает ложность этого суждения в том смысле, что он постоянно со всеми отчаянно ругался и спорил, не соглашался, стремился к власти. Хотя как можно говорить о лжи, если нет морального критерия? Тогда все позволено, даже лгать и противоречить самому себе в публичных статьях.

А.А. Гусейнов вскрывает еще одно противоречие в суждениях Троцкого: с одной стороны, он выступает сторонником «классовой морали», с другой, говорит о «всеобщих целях человечества», т.е. апеллирует к вечным ценностям, которые сам же отрицает: «Троцкий не выдерживает тяжести теоретического аморализма и отступает, впадая при этом в тавтологию и столь ненавистное ему абстрактное пустословие» [1. С. 269].

Получается парадоксальная вещь: отрицая этику, аморалист вместе с тем вынужден апеллировать к этическим нормам, пусть даже для оправдания своих зверств под видом «революционной целесообразности». Однако в данном случае «Требования политических интересов сильнее правил логики» [1. С. 272]. Получается так же, как и в любой преступной группе, где не признается общечеловеческая мораль, оправдывается насилие и убийство. Ведь внутри такой группы даже бандиты вынуждены исходить из каких-то рудиментов этой непризнаваемой ими морали, иначе никакие социальные отношения просто невозможны, — будет «беспредел», с которым преступники вынуждены бороться в своей среде, чтобы выжить.

А.А. Гусейнов поясняет: «Троцкий решительно отвергает сверхклассовую, надклассовую нравственность. Однако как только он отдает предпочтение позиции одного класса (угнетенных) перед позицией другого класса (угнетателей), он фактически становится на точку зрения надклассовой морали, ибо у него нет иных оснований для такого предпочтения, кроме нравственных. Само понятие угнетения — не просто описание фактического положения дел, но и однозначно негативная его оценка. Оно вторично по отношению к некоей ценностной структуре. Если оно и является результатом исторического исследования, то такого, которое заранее включено в определенную моральную перспективу. Приходится признать: Троцкому не удастся вырваться из объятий вечной морали. Ему не удастся свести мораль к земным корням, к историческим фактам, ибо при более тщательном рассмотрении обнаруживается, что факты, из которых выводится мораль, сами имеют моральную природу. Троцкий считал мораль идеологической функцией классовой борьбы, на самом деле классовая борьба в его понимании выступает как одна из практических функций морали» [1. С. 268].

Получается, что Троцкий «мораль критикует с моральной же точки зрения». Так, категорически отрицая угнетение, он фактически выступает с позиций абсолютной морали. Получается, что эта абсолютная мораль для него не вполне абсолютна, а чтобы сделать ее таковой, необходимо низвергнуть ее с высоты морального идеала, «царства целей», поместив на грешную землю. Но проблема здесь заключается в том, что абсолютное нереализуемо в земных условиях, поэтому религия помещает его в метафизический конец истории, а марксизм, тем не менее — в реальный социальный проект, осуществляемый здесь и сейчас, построение коммунизма. Но реальность сопротивляется, она не готова (и никогда не будет готова, ибо это невозможно) к воплощению такого идеала. Тогда необходимо ее препарировать, — заставить принять и вместить этот идеал, причем любыми средствами. Идеал стоит жертв, и если он абсолютен, то жертв может быть бесконечное множество.

Согласно этой диалектике получается, что «благими намерениями дорога в ад выстлана». Как уже было установлено в русской метафизике (С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский и др.), революционеры являются носителями секуляризованной ветхозаветной библейской веры в осуществление Царства Божия на Земле, но мыслят они свою цель «новозаветно» (хотя и «сектантски», в духе хилиазма), исходя из принципов абсолютной морали, вот только средства готовы применять любые, так как революционное секулярное сознание подвергло кастрации моральную составляющую религии — заповеди. И прежде всего, — «Не убий!».

Как пишет А.А. Гусейнов, «логику предметной целеполагающей деятельности человека, где цель действительно оправдывает средства, нельзя переносить на мораль. Мораль, если и является целью, то особого рода — высшей, последней целью, целью целей, по выражению Аристотеля. В отличие от всех прочих целей, она не может быть низведена до уровня средств; превращенная в средство, она теряет свое моральное качество. Это — абсолютная точка отсчета всех других целей, некое условие их возможности. Мораль является ценностью, ценностью безусловной.

Ее особенность состоит в том, что она никогда не может быть осуществлена, исчерпана, завершена, и в то же время она наличествует в каждом нравственном акте» [1. С. 270].

Мораль и аморализм — вездесущи, будучи допущены в одну сферу, они пронизывают затем все проявления социальной и индивидуальной деятельности. Макиавеллизм — это политика *«выжить любой ценой»* как на уровне власти общественной, так и в межличностных отношениях. Однако оказывается, что действительно выживает тот, кто не ставит личное благополучие и даже жизнь выше всего, и выживает именно как человек, а не биологический вид. Да ведь и человек как таковой, по определению — *homo sapiens* — существо разумное, а утрачивая мораль, он теряет и разум, то есть перестает быть человеком и даже биологическим видом — такого злобного животного природа сама по себе не смогла бы произвести. Здесь уже и не разум, и не инстинкт, а зло разрушения, вооружившееся интеллектом.

В действительной, то есть моральной политике, власть не может рассматриваться как цель. Власть — это лишь инструмент для осуществления определенной общественной цели. Уже Аристотель определял политику как стремящуюся к благу: «Если конечной целью всех наук и искусств является благо, то высшее благо есть преимущественная цель самой главной из всех наук и искусств, именно политики. Государственным благом является справедливость, т.е. то, что служит общей пользе» (*Политика* 1282b 15). Это же утверждает и И.А. Ильин, отказываясь признавать захват власти «политической деятельностью». Он разъясняет, что «Государственная власть есть лишь средство и орудие, призванное служить некоей высшей цели... И поэтому истинный политический успех состоит не в том, чтобы завладеть государственной властью, но в том, чтобы *верно ее построить и направить ее к верной и высокой цели*» [2. С. 152—153, 154].

Согласно Ханне Арендт, насилие вовсе не принадлежит сфере политики, более того, является антиполитическим феноменом. Насилие не в состоянии ничего решить, но приводит к еще большему насилию. Политику она рассматривает как реализацию морали, поэтому аполитичный человек заслуживает такого же порицания, как аморальный. Для нее тоталитаризм как абсолютное насилие над личностью явился, по сути, отрицанием политики в XX в. Чтобы преодолеть крайности прошлого и современности, необходимо осуществить своеобразный возврат к классической политической философии, понятию добродетели, объединив ее с достижениями новоевропейской политической философии, свободой и равенством. Необходимо объединить благо и свободу, только тогда возможно осуществление гуманистической политики и справедливости. Ведь справедливость, еще по Платону, есть упорядоченное добром бытие.

Гуманистическая политика (И. Кант, Ф. Достоевский, М. Ганди, М.Л. Кинг и др.) исходит из тезиса *благая цель может быть достигнута только благими методами*.

Данное высказывание является не утопическим пожеланием, но аксиомой, подтвержденной на практике. Дело в том, что цель зависит от тех средств, с по-

мощью которых она достигается, поэтому благая цель не может быть достигнута негодными средствами, она тогда видоизменится, будет уже другой, не благой. Это прекрасно осознавал Достоевский и стремился выразить в своем творчестве. Также и И.А. Ильин, отвечая на вопрос, «что же есть *истинная политика?*», пишет: «Утверждение *органической солидарности всех со всеми*. И далее: «*Истинное Политическое* служение имеет в виду не отдельные группы и не самостоятельные классы, но *весь народ в целом*. Политика по существу своему не раскалывает людей и не разжигает их страсти, чтобы бросить их друг на друга; напротив, она *объединяет людей* на том, что *им всем обще*». Поэтому деление общества на враждебные классы и инспирирование кровавой борьбы между ними Ильин называет «*политическим развратом*» [2. С. 155, 156] (2).

Образцом гуманистической политики ненасильственного сопротивления может служить деятельность Махатмы (Мохандас Карамчанд) Ганди (1869—1948), который осуществил, казалось бы, совершенно невозможное: на практике доказал возможность политики ненасилия и добился успеха.

Отношение к Ганди различно: кто-то считает его пророком, кто-то — мечтателем-утопистом. Сам Ганди, как и Будда, называл себя просто обычным человеком, стремящимся к моральному совершенству. Для Ганди ненасилие было не просто философской категорией, но сутью его жизни и борьбой за человека, что нашло свое преломление и в политической деятельности. Духовно-нравственные установки определяли все его мировоззрение, в том числе и политическое. Человек прежде всего в своей душе должен победить зло и не участвовать во зле внешнем. У Ганди, как и у Достоевского, Бог с дьяволом борется за обладание человеческим сердцем.

По Ганди ненасилие — самая мощная сила, находящаяся в распоряжении человечества. Почему оно не торжествует в современном мире? Потому что требует для своего осуществления духовной личности, ищущей не власти и господства, не славы и богатства, а служения народу и человечеству в лице каждого угнетенного и нуждающегося. Чем больше будет появляться личностей с такой позицией, тем быстрее прекратятся войны и насилие. Это зависит от мировоззрения и поступков каждого человека.

В Америке известным последователем Махатмы Ганди, выступившим против расовой сегрегации, стал негритянский священник-баптист Мартин Лютер Кинг (1929—1968).

Важнейшим было понимание М.Л. Кингом необходимости действовать здесь и сейчас, а не откладывать на потом. Им была глубоко осознана сущность человеческой свободы: «Существует странное, иррациональное убеждение, что в самом ходе времени есть нечто, что неизбежно исцелит все болезни. На деле же время нейтрально. Его можно использовать либо разрушительно, либо созидательно. Я начинаю думать, что люди злой воли использовали время гораздо более эффективно, чем люди доброй воли. Нашему поколению следует покаяться не просто за едкие слова и действия плохих людей, но за ужасающее молчание хороших людей. Мы должны увидеть, что человеческий прогресс никогда не катится на коле-

сах неизбежности. Он идет благодаря неустанным усилиям и постоянному труду людей, желающих быть соратниками Бога, и без этого тяжелого труда само время становится союзником сил социальной стагнации. Мы должны творчески использовать время и постоянно помнить, что время всегда пришло для добрых дел» [3. С. 274—275].

Иммануил Кант также выступил против как поглощения политикой морали у Макиавелли, так и макиавеллистского освобождения политики от морали: «Политика говорит: “*Будьте мудры как змии*”, мораль прибавляет (как ограничивающее условие): “*и чисты как голуби*”»; «истинная политика... не может сделать шага, заранее не отдав должного морали».

Кант, наследуя традицию классической политической философии (Аристотеля), утверждал, что истинная цель политики — «соответствие общей цели общества» [4. С. 37, 259, 290, 55—56]. Он подвел итог теоретическим исканиям эпохи Просвещения, обосновывал правовые формы и методы борьбы за изменение общественного строя и объявил личность самоцелью общественной организации: «...право человека должно считаться священным, каких бы жертв это ни стоило господствующей власти» [5. С. 185].

Социально-политические идеи Кант выразил в работах *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане* (1784) и *К вечному миру* (1795). В последней из названных работ он пишет, что моральный политик должен исходить из «естественного права как идеи разума, являющегося образцом, сколько бы жертв эгоизму это ни стоило» [4. С. 40]. Для Канта это требование носит *объективный* характер, поэтому «(в теории) не существует спора между политикой и моралью», такой спор возникает на практике, *субъективно*, когда человек должен бороться с эгоизмом в себе, чтобы не переносить его вовне, в политическую жизнь [4. С. 48].

Проблема же сегодня состоит в том, что то, что для Канта выглядело объективным и аксиоматичным, естественным и априорным, подвергнуто не только сомнению, но и вовсе отрицается. Политика даже в теории признается уже не только не единой с моралью, но и не имеющей с ней ничего общего, рассматривается как «грязное дело», в котором допустимо все. Раздаются призывы примириться с таким пониманием и такой «политикой». Но хотя практика может быть любой, позволительно ли теорию приводить в соответствие с порочной практикой, оправдывать ее еще и теоретически? Недопустимо, чтобы отвратительное *сущее* стало господствовать над *должным*, т.е. требованием морального разума, присущего человеку (3). Кант был сторонником ненасильственных реформ, осознавая пагубность всевозможных революций, «уничтожающих всякое правовое состояние» [6. С. 392].

Вместе с тем Кант по-просветительски наивно мыслил, что даже дьявол, если он обладает рассудком, в итоге превратится в светлого ангела [4. С. 33]; что уж тут говорить о всемирной истории и таком пустяке, как человеческий эгоизм, — Кант безусловно верил в его социализацию. Он, как и его предшественники, полагал, что в итоге социализация эгоизма достигнет такой степени, что человечество из враждующих народов превратится во «всеобщее правовое гражданское общество» [7. С. 12].

С одной стороны, Кант выступает против макиавеллистского освобождения политики от морали, с другой, он прославляет существующий в обществе антагонизм и эгоистическую природу человека, возвращаясь к методологии Макиавелли и Гоббса. Кротких людей Кант сравнивает с овцами и превозносит «завистливо соперничающее тщеславие», «ненасытную жажду обладать и господствовать» как двигателей прогресса, без которых «все превосходные природные задатки человека оставались бы навсегда неразвитыми» [7. С. 17].

Кант также разработал ряд реалистических положений, следуя которым человечество может ликвидировать войны (отсутствие регулярной армии, нефинансирование военных действий, невмешательство во внутренние дела и др.). Его предложения вполне выполнимы, не хватает лишь одного — политической воли, с одной стороны, и требования всечеловеческого гражданского общества — с другой, которое вынудило бы политиков действительно заняться проблемой ликвидации насилия на планете. Частично эти пункты реализованы, частично — нарушаются, а некоторые и вовсе не приняты (нефинансирование производства вооружений и несодержание регулярных армий, ликвидация гонки вооружений).

Но наряду с этим Канту был свойствен и просвещенческий утопизм. Он считал, что публика сама себя просветит, если только ей предоставить свободу: «Для этого просвещения требуется только свобода публично пользоваться собственным разумом».

Формулируя в *Критике практического разума* категорический императив поступать по отношению к другим так, как бы ты хотел, чтобы относились к тебе, Кант фактически воспроизводит всеобщую волю Руссо, наделяя ее чертами априорности. Категорического императива нельзя слушаться именно потому, что он всеобщ, а не потому что он заповедан Богом. Заменяя понятие Абсолюта категорией всеобщности, Кант стремился на основе ее и свободы построить целостную этическую систему, независимую от теологического обоснования. Всеобщая воля способна даже мазохиста и садиста превратить в добропорядочного гражданина, точнее, только всеобщая воля способна спасти категорический императив от мазохистского или садистского извращения: не могут же все быть ими. Только в этих условиях категорический императив способен работать. В сфере морали истинным становится то, что может стать всеобщим законодательством.

Достоевский более реалистичен на этот счет; у него Бог и дьявол борются в сердце человека за его душу. Природа человека выглядит у Достоевского антиномичной, и одному рассудку не справиться со злом, более того, он может быть у него на услужении.

В отличие от Канта, ставшего родоначальником немецкой классической политической философии, Достоевского можно назвать родоначальником экзистенциальной гуманистической политической философии. В романах *Братья Карамазовы*, *Идиот* и *Бесы* дана непревзойденная критика всякого революционного насилия. Для Достоевского «Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» [8. VIII. С. 192].

Наиболее глубокий, значителен и радикален символ «слезинки ребенка», изображенный Достоевским в *Бунте* Ивана Карамазова, когда он отказывается принять

светлое совершенное будущее общество, если при возведении его фундамента необходима хотя бы одна слезинка ребенка: «И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены» [8. XIV. С. 223]. Раскольников, преступив именно эту моральную черту, стал преступником. Достоевский не согласен с тем, чтобы ценой слезинки ребенка или жизни человека «унавозить кому-то будущую гармонию»: «слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход я спешу возвратить обратно» [8. XIV. С. 222, 223]. Он солидарен с Кантом в том, что человек есть цель и никогда не может выступать в качестве средства.

Сегодня крайне необходимо насильственную методологию решения общественных проблем сменить истинно гуманистической, в центре которой — не «духи истории» (Гегель), не «национальные государства» (Макиавелли), не «антагонистические классы» (Маркс), а хрупкая человеческая личность, ценность которой превыше любой идеологии.

Новая политическая теория, основанная на хорошо забытых принципах «осевого времени», мировых религий и истинного гуманизма, должна быть экзистенциально-личностной, а не диалектически-классовой и либерально-экстремистской. Свобода, демократия и справедливость не являются самоцелями. Они — лишь средства (и зачастую негодные, если нуждаются для своего осуществления в насилии) для достижения личного и общественного блага. Наиболее приемлемый и эффективный для этого путь — утверждение во внутренней и внешней политике государств приоритета моральных ценностей. Именно такую политику всегда стремились утверждать духовные традиции человечества, лучшие его умы.

Необходимо углубление, развитие и распространение культуры активного и деятельного (не пацифистски обезоруживающего) ненасилия, способного противостать злу и насилию, но не их методами. Мораль требует защиты оскорбленного и униженного, требует нейтрализации агрессивных устремлений. Ненасильственная моральная политика не должна впадать ни в крайность насилия, ни в крайность пацифизма, не допускающего противодействия насилию и злу. Истинная мораль всегда жизнеутверждающая, способна отстаивать истинность своих принципов и теоретически, и практически. Ненасилие отличается от пацифизма тем, что не запрещает необходимую самозащиту от агрессора.

Еще одно важнейшее отличие состоит в том, что ненасилие утверждает необходимость защиты третьего лица, тем более если оно само не может защитить себя (женщина, ребенок, слабый перед сильным злодеем и т.д.).

С этих позиций пацифизм выглядит аморальной доктриной, так как помимо обезоруживания самого субъекта перед лицом зла он также подвергает опасности другого, невинного и слабого, отказывая ему в защите. Пацифист, не беря в руки оружие, тем самым вынуждает других выполнять функцию защиты вместо себя. Это не моральная и ненасильственная позиция, а «страусиная» попытка избежать ответственности за другого путем тотального отказа от применения силы. Но мораль характеризуется тем, что не избегает ответственности, а напротив, берет ее

на себя. Моральный человек — это безусловно ответственная личность, и не только за себя, но и за все окружающее.

Махатма Ганди был сторонником ненасилия, но не пацифистом. В первые годы после возникновения «сатьяграхи» Ганди объяснял европейцам ее суть английскими словами «пассивное сопротивление», но затем пришел к выводу об их неадекватности (4). Когда во время одной из акций несотрудничества мужчины нескольких деревень бежали от карательной экспедиции, бросив на произвол судьбы женщин и детей, Ганди упрекал их за трусость и бесстыдное прикрывательство ненасилием. Трусость для него была несовместима с ненасилием. Таким образом, Ганди активнейшим образом боролся со злом, и не только призывами, а всей своей жизнью. При этом он готов был, как и М.Л. Кинг, жертвовать собой (хотя и не безрассудно), но *не другими*.

В этом состоит еще одно радикальное отличие концепции ненасилия от пацифизма. Ведь при пацифизме мы жертвуем не только собой, но и другими, при этом не спрашивая у них согласия, хотят ли они быть незащищенными жертвами. Человек может сам себя признать жертвой и осуществлять всецело ненасильственное поведение, но он не может того же требовать от других, так же как не может бросить их на произвол судьбы. Ненасилие — концепция реалистическая, морально преобразующая жизнь; пацифизм — утопическая, на деле не изменяющая жизнь, а устраняющаяся от решения ее проблем.

Пацифизм неизбежно двойственен и непоследователен: он стремится исходить из максималистски понимаемого морального принципа «Не убий», но в итоге приводит к еще большему насилию, так как не противостоит злу активно. Зло, которому не дается отпор, возрастает и уничтожает самого пацифиста.

Таким образом, данная доктрина оказывается убийственной для окружающих и самоубийственной для ее носителя, — она сама себя уничтожает. Пацифисты возможны только потому, что в мире есть те, кто все же борется со злом силой (но не насилием), т.е. исходит из принципа ненасилия. Если все станут пацифистами, то общество перестанет существовать: его или погубит преступность (если найдется хоть один преступник), или съедят волки. Особенно остро в русской культуре это было осознано И. Ильиным, выступившим с критикой учения Толстого, и А. Солженицыным, критиковавшим позицию писателя в *Красном колесе*.

Человечество лишь тогда достигнет уровня, необходимого для его выживания в современную эпоху, когда признает (не на словах, а на деле) высшую ценность человеческой жизни: человек не может приноситься в жертву никаким интересам и идеологиям. Но он может сам себя воспринять как жертву любви и добра, служения людям. «Ненасилие — это истина неслучившегося, так как не имеет всеобщего и окончательного осуществления» [9. С. 58], но, не осуществляя его, человечество обречено на постоянные конфликты, войны и в конечном итоге гибель.

В современном глобализирующемся мире ненасилие — это не просто более достойная и предпочтительная форма бытия человека, но и безальтернативная [10. С. 22]. Современное человечество, несмотря на наличие и разработку идей ненасилия и ярчайшие примеры в истории человечества, в целом еще оказалось не готово к восприятию этой истины.

Необходимо осознать и исходить из универсальной ценности ненасилия, выработанной в различных культурах человечества: даосизме (ненасилие), индуизме (*ахимса*), христианстве («не убий»), в исламе (Аллах признается «милостивым и милосердным») и др. Общественное благо недостижимо иным путем. Отказ от этих принципов означает возврат к доцивилизованному состоянию, варварству, которое сейчас наблюдается в международной политике, где возобладал культ насилия и ультиматумов.

В век глобализации необходимо соотносить национальные интересы и ценности с всечеловеческими, выработанными в «осевое время», представленными мировыми религиями, философией и духовной культурой различных народов. Недопустимо вновь возвращаться к разделению мира на противостоящие «блоки», недопустимы такие определения, как «страны-изгои» и «ось зла». Мы видим, что эта зловещая терминология не может вести мир вперед, к многополярности и взаимовыгодному сотрудничеству на основе международного права.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Специально анализу данной проблемы были посвящены разделы сборника «Этическая мысль», вышедшего уже более двадцати лет назад. В нем была представлена подборка текстов, посвященных как этике ненасилия (статьи Л.Н. Толстого, М.Л. Кинга и др.), так и вопросам соотношения цели и средств в марксизме и революционной деятельности большевиков. Также впервые на русском языке были опубликованы статьи Д. Дьюи, Л.Д. Троцкого, Ж.-П. Сартра наряду со статьей А.А. Гусейнова «Этика Троцкого».
- (2) Вместе с тем Ильин критиковал политику ненасилия, в том числе М. Ганди, что вступает в противоречие с основами гуманистической, моральной политики. Причиной этому служило его своеобразное понимание доктрины «сопротивления злу силой» (см. об этом: «О моральном обновлении человечества» // Там же. — С. 288—291). Ильин не осознавал разницы между учениями Толстого (непротивленчеством) и Ганди (ненасильственным сопротивлением), о чем речь пойдет ниже. О проблеме границ применимости силы у Ильина см. также статью М.В. Моисеенко «Этико-психологические этюды И.А. Ильина» (Открывая современность заново: сборник научных статей преподавателей и аспирантов факультета гуманитарных и социальных наук РУДН, посвященный 15-летию факультета. — М.: РУДН. — С. 490—501).
- (3) См. коллективную монографию «Назад к Канту» под ред. Любомира Беласа (“*Návraty ku Kantovi*”. *L’. Belás, S. Zákuťná, E. Andreanský, O. Sisáková*. Prešov, AFPh UP 330/411, 2011).
- (4) См. подробнее об этом в статье *Е.А. Рождественской* «Принцип ненасилия в мировоззрении Махатмы Ганди» (// Взаимодействие мировых цивилизаций: история и современность: Сборник статей участников X Московской научной конференции. — М.: РУДН, 2009. — С. 215).

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Этическая мысль. Научно-публицист. чтения / Общ. ред. А.А. Гусейнова. — М.: Республика, 1992.
- [2] Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. — Т. 2. — Кн. 2. — М., 1993.
- [3] Кинг-младший М.Л. Письмо из бирмингемской городской тюрьмы // Ненасилие как мировоззрение и образ жизни. — М., 2000.
- [4] Кант И. К вечному миру // Соч. в 8 т. — Т. 7. — М., 1994.
- [5] Кант И. К вечному миру. Трактаты о вечном мире. — М., 1963.
- [6] Кант И. Метафизика нравов // Соч. в 8 т. — Т. 6. — М., 1994.
- [7] Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Там же. — Т. 8.

- [8] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30 т. — Л., 1972—1990.
[9] *Цвык В.А.* Проблема борьбы со злом в философии И.А. Ильина. — М., 1997.
[10] *Гусейнов А.А.* Ненасилие и перспективы общества // *Этика ненасилия. Материалы международной конференции.* — М., 1989.

AIM AND MEANS IN HUMANISTIC POLICY

S.A. Nizhnikov

History of Philosophy Chair
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 10a, Moscow, Russia, 117198

In the investigation by the analysis possible variants of correlation between means and the aim, violence and non-violence, among which specially Machiavelli's (*only the virtue political aim justifies any means*), Machiavellianism (*the aim justifies any means*), humanistic (*the virtue aim can be achieved only by virtue methods*) and pacifists (*nonresistance to evil by force*) defines special features of humanistic understanding. It is asserted that the decision of modern global both international, and internal problems can be reached only on the basis of a humanistic policy of non-violence, (*nonresistance to evil by violence*, that doesn't except, but sometimes need *resistance to evil by force*) which principles are opened in «axial time» by world religions and philosophy, and which were advanced by I. Kant, F. Dostoevsky, M. Gandy, M.L. King, etc.

Key words: amoralism, global problems, humanism, moral policy, Machiavellianism, violence, a nonviolence, pacifism.

REFERENCES

- [1] *Eticheskaja mysl'. Nauchno-publitsist. chteniia. Obshch. red. A.A. Guseinova.* (Aesthetical thought. Popular science readings. Edited by A.A. Guseinov). Moscow: Respublika, 1992.
[2] *Il'in I.A. Sbranie sochinenii: V 10 t. T. 2. Kn. 2.* (Works in 10 Volumes, Volume II, Book II). Moscow, 1993.
[3] *King Jr.M.L. Pis'mo iz birmingemskoi gorodskoi tiur'my. Nenasilie kak mirovozzrenie i obraz zhizni* (Letter from Birmingham Jail). Moscow, 2000.
[4] *Kant I. K vechnomu miru. Soch. V 8 t. T. 7.* (Kant I. Perpetual peace. Collected works in 8 Volumes, Volume VII). Moscow, 1994.
[5] *Kant I. K vechnomu miru. Traktaty o vechnom mire.* (Kant I. Perpetual peace). Moscow, 1963.
[6] *Kant I. Metafizika npravov. Soch. v 8 t. T. 6.* (Kant I. The Groundwork of the Metaphysic(s) of Morals. Collected Works in 8 Volumes, Volume VI). Moscow, 1994.
[7] *Kant I. Ideja vseobshhej istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane. Kant I. Sobr. soch. v 8 t. T. 8* (Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose. Kant I. Collected Works in 8 Volumes, Volume VIII). Moscow, 1994.
[8] *Dostoevsky F.M. Poln. sobr. soch. v 30 tomakh* (Collected Works in 30 Volumes). Leningrad, 1972—1990.
[9] *Tsvyk V.A. Problema bor'by so zlom v filosofii I.A. Il'ina* (The Problem of Wrestling with Evil in Il'in's philosophy). Moscow, 1997.
[10] *Guseynov A.A. Nenasilie i perspektivy obshchestva. Etika nenasiliia. Materialy mezhdunarodnoi konferentsii.* (Non-violence and Prospects of the Society. Ethics of Non-violence. Materials of International Conference). Moscow, 1989.