

Проф. М. М. РУБИНШТЕЙН

О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ

Часть I

ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

Фихте: „Человек изначально ничто. Тем, чем он должен быть, он должен сделаться и... сделаться своими собственными силами“.

ИЗДАНИЕ АВТОРА
1927

Проф. М. М. РУБИНШТЕЙН

О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ

Часть I

ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ

Ф и х т е: „Человек изначально ничто.
Тем, чем он должен быть, он должен сде-
латься и... сделаться своими собствен-
ны ми силами“.

ИЗДАНИЕ АВТОРА

Ленинградский Гублет № 25384.

Зак. 3134.

Тираж 500.

Типо-литография. Вестник Ленинградского Совета, 2-я Советская. 7.

О г л а в л е н и е.

	Стр.
I. Введение.	7
II. Проблема смысла, как основная задача философии . . .	10
Часть I-я. Историко-критические очерки.	
III. Материалистическое оправдание жизни (Дюринг, Лу- креций)	32
IV. Проблема смысла жизни в философии оптимизма и пес- симизма (Лейбниц и Шопенгауэр)	39
V. Проблема смысла жизни в философии критицизма — (Кант)	52
VI. Проблема смысла жизни в философии трансценденталь- ного идеализма (Фихте)	66
VII. Оправдание жизни в философии панлогизма (Гегель) .	81
VIII. Проблема смысла жизни в философии спиритуализма (Лотце, Лопатин)	100
IX. Оправдание жизни в философии религиозно-философ- ского трансцендентизма (Вл. Соловьев)	109
X. То же (Булгаков, Бердяев)	140
XI. Апология земной жизни в философии эстетического ге- роизма (Ницше)	151
XII. Смысл жизни в философии творческой эволюции (Берг- сон)	166
XIII. Идея жизни как высшая категория	177
XIV. Положительный смысл и условия его утверждения . .	182
Примечания	194

Предисловие.

Напутствуя мою книгу предисловием, я руковожусь мыслью, что читателю легче будет понять мои построения, если он будет знаком с тем, что привело к возникновению моего труда. Естественная сама по себе дума над жизнью и миром нашла себе решительное подкрепление в моем интересе к педагогике. Мой труд вызван и мотивирован в значительной степени теми логическими и жизненными обязательствами, которые я принял на себя во всех моих предыдущих педагогических работах. Постоянное раздумье над целями педагогики и ее системой, над ее философией неизбежно вело меня к убеждению, что стройную, вполне законченную систему педагогики можно построить только тогда, когда удастся более или менее удачно решить вопрос о смысле мира и жизни, а этот вопрос стоит в прямой зависимости от ответа на вопрос о сущности мира и жизни. Мои педагогические труды сделали для меня совершенно необходимой попытку подвести под мою педагогическую теорию философский фундамент и этим укрепить ее. Таким образом я искал на том пути, на котором создавалась моя книга, не только удовлетворения моих чисто теоретических запросов.

Поэтому, вполне понятно, меня увлекала в моем труде не новизна или оригинальность, я искал в своей философии не столько законченной, отточенной системы логических построений, сколько правдиво-жизненного мировоззрения, способного осветить действительную жизнь и углубить ее. При таких условиях понятно, что я не хотел писать книгу о книгах, а стремился написать,—как ни многообязательно это звучит,—книгу о жизни и насытить ее настоящими соками подлинной действительности и действительности. Отмечая, что моя книга в значительной степени связана с моей педагогикой, я подчеркну здесь мысль Гербарта, что не только педагогика зависит от философии, но и правильно разрабатываемая педагогика должна привести к истинной философии.

С внешней стороны отмечу, что работу свою я писал в отдаленной провинции, вдали от больших книгохранилищ, в крайне неблагоприятных условиях. Некоторые повторения, с которыми читатель встретится в книге, я считал излишним устранять, так как они не усложняют книги, но помогают ее пониманию.

По чисто издательским условиям выход в свет моего труда задержался на продолжительный срок. Современные условия моей работы лишают меня возможности внести все нужные дополнения, и потому я решаюсь выпустить мой труд без них, так как в основных чертах мне нечего менять в нем.

Особенно жалею я о том, что издательские затруднения вынуждают меня выпустить данную первую часть моего труда без завершающей вею работу второй части, хотя они составляют единое целое и первая подготавливает почву для второй: в этой последней части, озаглавленной «Философия человека», я изложил в основных чертах мое философское мировоззрение: на основе конкретного понимания суб'екта и об'екта я строю теорию монистического идеал-реализма и творческого антропоцентризма, совершенно свободную от трансцендентных моментов,—теорию творчества сущности, которая с моей точки зрения удачно решает и проблему смысла. Я не теряю надежды, что эта основная часть моего труда, давно вполне готовая к печати, скоро также увидит свет. Во всяком случае основательное суждение о моем труде предполагает знакомство с моей работой в целом.

М. М. Рубинштейн.

І. В в е д е н и е.

Есть вопросы, которые сильнее времени: к ним неприменим критерий новизны или устарелости; есть вопросы, которые становятся перед нашим сознанием с неустранимой необходимостью, пока течет сама жизнь. К числу таких вопросов принадлежит проблема смысла жизни. Конечно, нужно помнить, что у нормального, здорового человека жизнь несет свою ценность и свое оправдание в самой себе, или лучше сказать, вопрос о них до поры до времени совершенно не возникает, потому что непосредственное здоровое чувство жизни гасит в корне какие бы то ни было сомнения. С другой стороны, в действительной, в особенности современной жизни, захватывающей наше внимание в самых разнообразных направлениях, люди мчатся в неудержимой сутолоке житейских забот и поверхностных впечатлений, не способствующих углубленному раздумью над смыслом всего этого. Но все это только до поры до времени: у каждого мыслящего человека приходит такой момент, когда он вдруг вырывается из власти неудержимого жизненного потока и житейской поверхностной суеты, и вот тогда неизбежно встает перед ним вечно новый, неумирающий,—пока идет жизнь и работает мысль,—вопрос о том, зачем все это, где смысл жизни, что действительно нужно и важно и что ненужно и иллюзорно. Ширясь и разрастаясь, этот вопрос неизбежно должен охватить всю большую полноту философских вопросов, потому что уже в обыденном понимании жизни он охватывает и личность, и его среду, и мысль последовательно переходит, обобщая все дальше, к проблеме всего мира. Мы с нашей культурной мощью и разнообразными проявлениями, в которых мы вступаем в общение и взаимодействие с этой действительностью, выступаем с определенными и большей частью с очень большими требованиями к миру и жизни, но они нам на каждом шагу напоминают, что место наше ограничено, и мощь человеческого «я» не является неограниченным полновластным хозяином и его принуждают удовлетвориться более скромным местом. Личность и вещь ведут непримиримую борьбу друг с другом из века в век с определенной перспективой, что каждая пядь, отвоеванная одной, обозначает ограничение сферы другой. Борьба эта совершается не только в форме приспособления мира вещей к потребностям и желаниям

человека, но ей сопутствует вопрос о смысле и ценности этого безличного мира,—вопрос о том, исчерпывается ли значение вещественного мира сферой физического бытия. Встреча с этой мыслью неизбежно диктуется и сущностью человеческой нравственности, требованием определения сферы своих нравственных поступков. Нет нужды подчеркивать, как законны все эти думы с чисто теоретической точки зрения, с точки зрения желания знать. Мы хотели бы только указать здесь на практическую сторону вопроса, на важность человеку знать, с какими ожиданиями он в праве идти в жизнь и мир: прав ли он, когда он берет положительное на своем пути, как то, что принадлежит ему по праву, а отрицательное будит в его душе горячий протест?

Все эти размышления особенно обостряются в великие катастрофические времена, какие переживали мы,—в пламени мировой войны и революции,—когда напряжение борьбы за существование дошло до колоссальных размеров, когда будущее затянулось темными грозowymi тучами и навис грозный вопрос над всей культурой, над всеми лучшими чаяниями и завоеваниями человечества. Сомнения наши,—оправдано или нет, это иной вопрос,—идут очень далеко и заставляют в тревоге спрашивать себя о человеческом в человеке, о роли разума и знания, о их соотношении с нравственностью и человечностью.

Где мы окажемся в будущем, этого, конечно, никто не знает, но у каждого из нас живет ясное сознание, что мы проходим не только через великий политический и социальный переворот, но что мы переживаем огромный кризис всего нашего культурного сознания. Десятки лет нараставшее сомнение во многих основных ценностях дошло до своего предела. Блаженство верующего для большинства интеллигентных людей стало недоступным завидным состоянием. Та светлая уверенность и устойчивость, которые несли и несёт с собой искренняя, непосредственная вера, оказались разъеденными разлагающей работой мысли и разума, и в итоге увеличились шатания и сомнения. Если и верующий отнюдь не отказывается от стремления осмыслить и понять, то тем выше потребность прозреть у колеблющихся и неверующих. Современный человек мечется между двумя крайностями, будучи не в силах остановиться ни на одной из них: в одной жизнь рисуется в чисто земном и часто животновотвратительном виде, в другой—она вся устремлена в иной мир, вылита целиком в форму долга и от нее отдаёт холодом и безжизненностью могилы. Давно уже антитеза «животное довольство—мученичество» не ставилась в такой обостренной степени.

Душевная разодранность личности уже давно обращала на себя внимание наблюдателей: на нее указывал неоднократно Вл. Соловьев, Р. Ойкен и др. Мы тем тяжелее ощущаем этот надрыв, что мы теперь со всей нашей душевной силой стремимся к раскрытию цельной личности. Чем дороже нам человек, тем больше мы воспринимаем его современную приниженность и темноту в массе; чем дороже человечество и человечность, тем тягостнее нам мысль, что люди

в наше время поделены на особи, способные вырезать друг друга, подавлять и уничтожать и духовно, и материально; чем дороже идеи свободы, равенства и братства, тем ужаснее сознание, что культурный мир находится в атмосфере рабства и отчужденности. Можно без преувеличения сказать, что молох наживы, интересы живота заполонили огромные полосы жизни, и от этого молоха стон стоит по всему культурному миру. Жизненная аберрация нашла место и в нашем отношении к образованию, вызвавшему во многом справедливое негодование Л. Н. Толстого своей суженностью и обособленностью до пределов чисто головной культуры.

Материализовав принцип «знание—сила», люди в наше время стали стремиться в величайшей поспешности, в подлинной суете понахватать побольше знаний, приложимых к практической жизни, свидетельств, дипломов, чтобы потом мчаться дальше с той же суетливостью по поверхности жизни, не задумываясь и не углубляясь в смысл и ценность всей этой борьбы за существование, протекающей в очень тяжелых и жестоких условиях. Так наз. культурных людей в этом положении можно было бы сравнить с взрослыми и интеллигентными игроками в футбол, в омрачении принявших мяч за цель и смысл своей жизни и бешено мчащихся за ним из стороны в сторону, толпясь, нанося удары и сбивая друг друга с ног.

Фихте говорил (¹/₁), что по тому, что человек любит, к чему он стремится всей душой, можно составить себе яркое представление о его жизни и ее ценности. Но многие не живут, потому что не любят, а не любят потому, что не знают и не думают. Теперь, когда у нас понизилась энергия жизни, размах силы и жизнерадостности, бывшие через край у античных греков, мысль о жизни и мире диктуется сама собой.

У нас вообще не было бы нужды оправдывать такое обращение к проблеме смысла жизни, если бы она не являлась в глазах большинства ученого мира заново поставленным вопросом, оплодотворенным поверхностными гаданиями. Характерно, что история философии далеко не так богата прямыми исследованиями его, как этого можно было бы ожидать, но зато косвенно ни одна система не могла обойти его даже тогда, когда она его сознательно не называла.

Иначе и быть не могло. Человечество от пути в потемках в своем историческом развитии все больше переходило к осознанию хода жизни и своего участия в ней, пока, наконец, с широким раскрытием самосознания оно открыло возможность для себя попытаться сознательно воздействовать на свою судьбу, а для этого необходимо решить проблему смысла жизни.

Здесь во вступлении мы отметим только еще ту мысль, которая бегло была упомянута нами и которая напрашивается сама собой: в то время как одни видят в интересующем нас вопросе непреодолимые для человеческих сил трудности, другие твердо убеждены, что решение уже давным давно найдено откровением и неизгладимо живет в душах верующих. Они думают, что у них есть то, что так важно, бесконечно важно для истинно человеческой

жизни,—именно не просто жить, но и чувствовать, и сознавать свою жизнь оправданной: вера как-будто дает им надежное ручательство в том, что вся земная жизнь со всеми ее светлыми и темными сторонами не бесцельна, что все это нужно и что в конечном счете все придет к абсолютному торжеству добра, справедливости и всех абсолютных ценностей.

Да, блажен, кто верует. Но больше блажен, кто ищет. Непосредственная вера не только не может замкнуть пути к дальнейшему просветлению своего сознания, но уверовав, что есть смысл, человек пожелает и, главное, должен пожелать, сознать и понять его.

Становясь на точку зрения непосредственно верующего человека, мы говорили: вера гарантирует мне несокрушимое убеждение, что у мира, у жизни и личности есть как свой абсолютный исток, так и свое абсолютное значение и свой глубокий смысл. Но дальше возникает вопрос, который я должен решить сам: верховный вождь знает последние цели и план и ход всего, что совершается, но я, рядовой или только начальник отдельного отряда, должен по мере своих сил идти сознательно в пределах своих ограниченных заданий; я должен не только делать, но именно для дела и понимать то, что я делаю и что я должен делать; я со своей индивидуальной позиции должен попытаться осмыслить свое отношение к общему ходу, к целому мира; я должен свободно, т.е. сознательно и осмысленно хотеть того, о чем говорит мне моя непосредственная вера ($1\frac{1}{2}$).

Таким образом, постановка проблемы смысла жизни диктуется со всех точек зрения. С жизнью в этом случае обстоит как с работой, про которую Достоевский говорит ($13\frac{1}{1}$): «Если бы захотели вполне раздавить, уничтожить человека, наказать его самым ужасным наказанием, так что самый страшный убийца содрогнулся бы от этого наказания и пугался его заранее, то стоило бы только придать работе характер совершенной, полнейшей бесполезности и бессмыслицы». Смысл должен быть, иначе жизнь уничтожается; положение дела нисколько не меняется от того, что подавляющее большинство удовлетворяется или непосредственной верой, или смутными чаяниями.

Возможно ли ее философское решение и в какой форме, об этом и должно говорить содержание этого труда.

II. Проблема смысла, как основная задача философии.

Философия, приковывавшая и приковывающая и теперь думы мыслящих людей к самым сокровенным вопросам, является в своей истории живой иллюстрацией к легенде о фениксе, который сгорая возрождался из собственного пепла: вся она соткана из смертных приговоров ей, которые тут же нередко превращаются в ее триумф. Философия не только учение о величайших вопросах, способных волновать человека, но она и до сих пор остается сама великой

проблемой, едва ли не самой трудной и первой из всех тех, которые она пытается разрешить. Обращаясь к ней за разгадкой вопроса о смысле жизни, о личности и ее чаяниях, мы прежде всего должны спросить себя, кто она, эта таинственная особа, от которой все мы так много ждем и которая не явила до сих пор всем одинакового устойчивого, единого лица.

Вопрос наш о ней является тем более оправданным, что проблема смысла в самой философии оказалась не просто оттесненной на второй план, но заношенный дешевыми писаниями костюм почти совсем лишил ее права показаться в аристократическом обществе господствующих философских проблем, а тем более поднять вопрос о своем бесспорном первородстве. Непреодолимым препятствием к этому было то, что философия с головой ушла в мелкие скептические, большею частью теоретико-познавательные вопросы, и целые тучи—в определенной стадии, может быть, и необходимые—специализированных исследований заслонили истинно философское солнце; средство понемногу превратилось в цель, и мы из-за деревьев перестали видеть лес. Наше соседское общение со специальными положительными науками и их методами оказалось значительно более обязательным, чем это можно было предположить на первый взгляд: они не только оплодотворяли ее, но вместе с тем и ограничивали, нередко завершая свое отношение к ней прямым отрицанием ее права на существование, обвиняя ее в захватах чужих областей. В наше время философия повисла между науками и художественно-житейскими рефлексиями: науки относятся к ней то сдержанно, то прямо отрицательно и отсылают к жизни и искусству, а искусство и жизнь сторонятся от нее, как от науки.

И нужно сознаться, что философия долгое время скиталась и продолжает скитаться по сию пору вдали от жизни. Живя только гордыми воспоминаниями о своем былом царственном положении, отголоски которого сохранились в ее названии, она, вербовщица друзей мудрости, вступила в стадию резкого охлаждения между ней и жизнью: если когда-то философия пыталась предвосхищать жизнь, определять хоть отчасти ее ход, и философ был вместе с тем, или именно потому учителем, то теперь философия чаще всего просто плетется в хвосте событий, являясь запоздало на пир жизни. То, что сова Минервы начинает свой полет, по указанию одного из великих жрецов ее (Гегеля), только с наступлением сумерок, это справедливое, вместе с тем тяжкое, бичующее признание нашего времени.

Чтобы выйти из этого тягостного положения, философия должна найти достойный ее язык, она должна самоопределиться, а не хиреть на задворках то наук, то жизни. Она должна заговорить мощным языком неподдельной живой действительности, а не засушенной мумии, от которой отворачивается все живое (¹⁴/₁): она должна для этого прежде всего не пренебрегать теми думами, над которыми бьется каждая ценная человеческая душа, а в центре их — проблема смысла жизни. Она должна сбросить с себя путы

подлинной схоластики и дать простор своему теперь подавленному стремлению к живому и жизни и с радостью приветствовать устремление жизни к ней в ее глубоких течениях; она должна снова воскресить себя, как учение о жизненной мудрости в самом широком и глубоком значении этого слова. Тогда она, без сомнения, понесет количественно большие потери; она потеряет тех лже-философов, для которых их научные распределители-квадратики дороже живого и жизни, но зато, освободившись от коры схоластической лже-мудрости, отпугивающей и глубоко разочаровывающей тех, кто рвется к ней, она вернет жгучий интерес к себе, она пробудит неподдельную любовь к философской мысли и истинную философскую пылкость; она перестанет жить только на одних университетских кафедрах и в устрашающих диссертациях. То, что она не задохлась еще в тучах частных и насильственной сциентификации, объясняется тем, что подлинный дух ее все-таки успевал хоть отчасти прорваться через толщу мертвых и мертвящих рассуждений.

Возвращение к понятию жизненной мудрости,—в этот лозунг так легко вложить опасность нового рабства, подчинения узкому житейскому практицизму. Мы не должны повторять ошибки послеплатоновской философии стоиков, эпикурейцев и т. д., съузивших задачи философии на этику и все подчинивших ей, но самое понятие мудрости, как и проблема смысла жизни, не могут уложиться в рамки этики, они значительно шире ее; подлинное понятие мудрости и его истинный исходный пункт должны гарантировать нас от таких опасностей. Философия не должна впадать в крайности, и вот именно потому, как мы надеемся показать дальше, ей особенно важно не идти безостановочно по пути резкого обособления теоретических функций от практических, которое стало намечаться уже в античном мире и к нашему времени дошло до последних пределов чистой теоретичности. В принципе «знание ради знания» живет глубокая правда только до того момента, пока мы на него смотрим как на эвристический принцип. Знание философское не может не быть действенным; оно должно твориться ради правды, правды широкой, правды - истины, правды-справедливости и правды - живой полноты смысла. Предостерегая против порабощения философии этическими мотивами или узким практицизмом и со всей энергией отстаивая ее автономию, мы не менее горячо должны ограждать ее от опасности впасть в русло холодно-безучастного знания, в русло теоретического сепаратизма.

Возрождению философии, ее подъему к истокам мудрости и жизненного поучения в самом широком смысле этого слова много мешает тот предикат научности, который теперь прилагают к ней, скрыто привнося в нее элементы, способные только сковать ее развитие и устремление к своим подлинным проблемам. Мы с поразительной слепотой втискиваем философию в традиционную форму науки, преувеличивая значение науки, убежденные, что нет голоса знания превыше научного. Отсюда и выросли бесплодные потуги сделать из нее только специальность среди других.

В самом деле, понятие науки в общем оказывается довольно смутным и попытки определить ее обнаруживают коренные разногласия. Чтобы решить вопрос о том, в каком смысле можно назвать философию наукой и в чем заключаются несходные черты, отличающие ее от наук в обычном смысле, мы должны на момент остановиться на анализе понятия науки.

Уже с древних времен большим авторитетом пользуется определение науки, как его дали стоики, полагавшие, что она есть система твердых, достоверных знаний. В наше время к этому определению примыкают многие, например, Гуссерль и Г. Г. Шпет*), которые на первый план выдвигают ясность и доказанность, противопоставляемые ими мудрости и глубокому смыслу, неизбежно, по их знаменательному мнению, связанным со стадией незрелости и незаконченности; в том же направлении, только еще более суженном, идет Вл. Соловьев (¹⁵/₁), определяя науку достоверностью, системой и доказательностью. Признак системы готовых знаний, доказанных и проверенных, неизбежно приводит нас к выводу, что не только философия не наука, но науки вообще у нас нет, так как все они живут, спорят и сменяются. Скептический вывод из *scientia est rei perfecta cognitio* вполне последовательно приводит к выводу, что науки нет (¹⁶/₁). Наука есть прежде всего стремление к знанию, отличающееся в известные формы; ищущая и исследующая наука, не достигшая еще своей цели, от этого несколько не утрачивает своего достоинства науки.

Вместе с тем должна быть отвергнута и попытка определить науку одним ее объектом по содержанию, потому что один и тот же предмет может изучаться различными науками, а вместе с тем возможно возникновение и новых ветвей научного знания. Ошибочно упоминать в определении науки и о том, что она изучает действительно существующий предмет или явление, потому что это способно внести полный хаос во многих сферах. Ведь, может быть наука о понятиях, может быть наука — и очень значительная — об искусственно сконструированном объекте. У нас есть логика, есть математика, есть пангеометрия, изучение пространства $n + 1$, измерений и т. д.

Таким образом, определения объектом должны уступить место, если не первое, то на равных правах рядом с собой, указанию на точку зрения, с какой данная теория изучает свой предмет. Расширив понятие науки, мы можем таким образом определить науку, как самодовлеющее искание истинных знаний, устанавливаемых в систематической, общезначительной, доказательной форме в исследованиях, проводимых с определенной точки зрения и по определенному, логически оправданному методу. Бескорыстное стремление

*) Журнал «Логос» 1911, I — «Философия, как строгая наука». О точке зрения Гуссерля см. критическую статью Л. Шестова, *Memento mori* «Вопросы философии» 1917; на аподиктичность, как признак науки, указал Кант: «Метафизические основы естествознания», предисловие.

к истине, объективности, определенный основной принцип рассмотрения предмета, метод и система, — вот те признаки, которыми наиболее обще определяется наука, хотя уже признак бескорыстия вызывал и вызывает целый ряд возражений, так как он угрожает лишить достоинства науки целый ряд прикладных ветвей знания.

Если мы остановимся на приведенных нами чисто формальных признаках, то философия обладает всеми бесспорными правами на достоинство науки *). Она пожалуй, даже более, чем какая-либо иная наука, живет идеей истины, принципиальности, объективности, метода и системы, и этим она резко отделена от непосредственной жизни и от художественного творчества, с которыми были попытки сроднить ее. Вся ее, в-особенности позднейшая, история указывает не только на тяготение философии к науке, но в наш век она питалась наукой и ее задачами в их основоположениях, расплачиваясь за это утратой интереса ко многим своим кровным задачам.

Но у нее есть целый ряд свойств и при том таких свойств, которые далеки от второстепенного значения и заставляют подчеркнуть, что философия вовсе не исчерпывается предметом науки в обычном смысле этого слова.

Философия с первого же шага резко отделяется от круга отдельных наук тем, что она старейшая дума человека и вместе с тем до сих пор она вынуждена вечно рождаться снова и стремиться прежде всего познать самую себя; она сама является своей первой проблемой (как в своей сути и задачах, так и в своей возможности ^{17/1}); в современных условиях создается часто совершенно нелепое положение, когда для нее ищут объекта, чтобы дать ей место среди подозрительно относящихся к ней наук; иными словами, получается так, как-будто не наука возникла, чтобы осветить известную область, а изобретают объект, чтобы дать возможность существовать философии, проявляя этим необъяснимый фаворитизм. Существование науки определяется потребностью в исследовании, а не наоборот. У философии, конечно, есть свой предмет, но он был откинут, и она толкалась и толчется в чужой сфере, всюду терпя гонения и возбуждая вопрос о своем праве на существование. В этом предмете полагается вторая особенность ее, как научной теории: в то время как науки дробят действительность, отвлекаются от целого и берут часть, они без сомнения становятся отвлеченными; известный, хотя бы условный род фикции—в виде-ли мнимой неподвижности, или изоляции, или фиктивного объединения и т. д., заключается в самой их сущности, разрознивающей действительность, разделяя ее на части

*) Я никак не могу согласиться с Г. Г. Шпетом («Мудрость или разум»), считающим, что философская наука определяется отрицательно,—приведенные признаки все положительные; ненужное же удвоение философией получается только при понимании ее как общей науки или науки о том, что есть.

или изолируя одну точку зрения; философия же жизненно заинтересована в целостности, полноте и потому должна быть противопоставлена им как учение о живой полноте, как учение в этом смысле по преимуществу конкретное.

Именно потому философия не мирится с положением специальной науки среди других, а несмотря на тягостные недоразумения может смело претендовать на трон, принадлежащий ей по традиции. Она именно потому может дать больше науки в обычном смысле, что она в глубине своей вырывает нас из пучины житейских и научных частностей и мелочей и из скованности отдельными областями. Великое удивление обозначает пробуждение духа философа перед миром; это падение власти частностей и отвлеченностей, когда человеческому духу впервые открывается перспектива бесконечности целого, возможность устремиться к пониманию его, а это значит не только познать его умом, но открыть многое и чувству, и воле.

Особое положение философии подчеркивается и ее взаимоотношением со всеми отдельными науками. Входя в них своими отдельными ветвями и находясь с ними в кровном родстве в целом ряде направлений, она вместе с тем не уместается в их рядах уже потому, что она должна обосновать те принципиальные основы, которые предполагаются отдельными науками; она должна стоять над ними, как теория основоположений, как наукоучение, но она не только наукоучение. Нет сомнения, что сам Фихте, характеризуя философию, как наукоучение, создал определение, не вмещающее его собственного учения, и вступил в противоречие с другими своими указаниями на нее, как на мудрость и действенное учение. Как глубоко правильно заметил Виндельбанд (18/1), всякий непредубежденный человек, ознакомившись с судьбами философских учений во всей их сложности, изменчивости и связи с культурной эволюцией, должен понять, что здесь не место педантично настаивать на тесных рамках, намечаемых предикатом науки. и что это в конце концов неминуемо приводит к несправедливости и стеснению как для философии, так и для науки: это навязывает философии ожидания, которых она выполнить не может, именно ожидание системы безличных готовых знаний, и рамки, которые она всегда переступает и делает это как раз в наиболее значительные, плодотворные периоды своей жизни, а на науку в узком смысле это налагает ответственность за невыполнение философией ожиданий и за ее мнимые правонарушения. Удерживать философию в границах тесного понятия науки тем более трудно, что они расходятся и в своем источнике. Как мы уже заметили, наука в строгом смысле всегда стремится к учету фактов и действительного положения вещей и вместе с тем она принципиально исключает зависимость своих построений от личного начала, абсолютно устраняя возможность оценивать удельный научный вес открытия в зависимости от того, кто его дал *). История для науки,

*) Сравн. типичное позитивистическое определение науки у К. Пирсона «Грамматика науки», стр. 19 и 55.

как таковой, собственно не существует или имеет только побочный интерес. Из этого общего положения не исключается и сама история, которая стремится охватить прошлое, но мало уделяет внимания своей истории или историкам, придавая этому скорее педагогическое значение,—в деле воспитания настоящих и будущих ученых. Философия никогда не бывает в этом смысле безлична, она тесно связана с личностью своего творца,—индивидуального или коллективного (народного); она поэтому не только признает историю, но она долгое время была в опасности отождествиться, как отдельная теория, с историей философии; да и изучение ее идет по преимуществу историческим путем. И потому именно философия ценит свое прошлое и никогда не считает его прошлым, в то время как для науки настоящее ее положение обозначает полное исключение предшествующих стадий, как пережитых. Как живая человеческая личность есть связь убеждений и поступков не только в настоящем, но и в прошлом, и потенциально, и в будущем в их неразрывной цельности, как ее «я» в широком смысле охватывает всю ее полноту и обязывает ее,—так и философия живет этой связью со своим прошлым и не может отказаться от него, не уничтожая себя, как не может личность стать личностью только данного момента.

И вот именно потому философия не есть только учет действительности, как бы мы широко не истолковывали это понятие; в противоположность науке она не только психологически — в жизни автора и читателя, — но и сама по себе является, как нечто конкретное, особой сферой жизни, культурного созидания. Она не исчерпывается и не удовлетворяется тем, что есть и что действительно, она сама стремится творить действительность и обогащать фактический мир. Было бы несправедливо и нежизненно изолировать одну сторону этой ее жизни от другой, как это нередко делается теперь некоторыми писателями *). В горделиво самоуверенном заявлении умозрительного философа в ответ на речи о противоречащих его теории фактах «Тем хуже для фактов» не все анекдотично и курьезно; в нем кроется глубокая черточка правды, голос сознания, что философия не исчерпывается одними фактами и не должна становиться их рабой. Об этом особом положении философии и говорит то, что в ее ведении оказываются все сферы должного, все сферы абсолютных ценностей, человеческой мысли.

Все это делает понятными строгий, безличный характер науки, ее холодный «объективизм» и теплоту и взволнованность,— в этом смысле «субъективизм» философии. В этом великая правда слов Шопенгауэра, что голова, конечно, должна быть всегда наверху, но это в философии не ведет на путь рассудочной холодности; она в ее подлинном виде захватывает всего человека; она не алгебраический пример; и великий пессимист заканчивает свою мысль

*) См. труд Н. А. Бердяева «Смысл творчества», напр., стр. 18 и сл., где автор категорически заявил, что философия ни в коем случае не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной.

словами Вовенарга «Великие мысли приходят из сердца» *). Она отделяется от искусства тем, что она оперирует понятиями, что она дискурсивна и должна быть доказательна, но в своих глубинах философия покидает поле понятий и рассудочную доказательность, она творит и безусловно сродняется с искусством. Она действительно может овеществить личное и очеловечить вещественное (17/2). Потому она и относится чутко к запросам души человека и открывает большой простор личному элементу. Если философия в наше время думает о восстановлении прав опороченных субъективных качеств, то тем более должна быть реабилитирована субъективная убежденность. Философия не только показывает, она убеждает лично, непосредственно. Для Фихте философия была вопросом совести. Он и Шеллинг оба полагали, что абсолютное не может быть разгадано рассудочным путем, — «*erresoniert*», как говорит Шеллинг. В этом разгадка того, что философы и в наше время, как и раньше, полагают так много надежд на интуицию.

Все это вместе взятое проливает свет на глубоко смущающую непосвященных людей смену философских систем, их неустойчивость, — на то, что философия обещает абсолютное и никогда не бывает сама завершенной, готовой, что ее учения рождаются на почве взаимного противоположения и дополнения, что в ней сколько голов, столько и умов, что ее история говорит о бесконечных и при том постоянно возвращающихся разногласиях и ожесточенных спорах без надежды на завершающий общеобязательный итог.

Это расплата философии за ее интимную близость к глубинам жизни, которая течет и меняется; это следствие того, что она трактует глубочайшие личные вопросы человека даже тогда, когда она говорит о вселенной: будь она только наукой, о ней никогда нельзя было бы сказать, что она дело совести. Система Менделеева, закон тяготения или квадратное уравнение и т. п. ни в каком отношении в своем значении не зависят ни от личности открывших их, ни от принявших эти открытия; они доказываются объективно, холодно. Философия вступает целиком на такой путь только в тяжкие эпохи своей жизни. По существу самый вопрос о том, правильна или неправильна данная философская система, переносит ее уже на ложную почву: каждая система не только верна и доказательна, но о ней приходится главным образом спрашивать, последовательна и дельна ли она, убедительна ли она и какова ее самостоятельная ценность, как творения философского духа. В философии живут не увядая и Платон, и Аристотель, и Декарт, и Спиноза, и Гегель и т. д. (17/3). И неготовность и незавершенность философии на этом фоне превращается не в укор ей, а в ее достоинство.

Философия должна вспомнить о смысле своего многообязательного названия: она должна выявить мудрость, она не исчерпывается основоположениями наук, она должна быть конкретна, в то время

*) Вл. Соловьев стоял на точке зрения таких же ожиданий. Сравн. также Винз «Душа и тело», стр. 142.

как все науки в узком смысле отвлеченны; она есть учение о мирозерцании,—не только о формальных основах его, но она есть одетое в плоть и кровь мысли и чувства мирозерцание само, созерцание мира во всей его полноте фактического и творимого и должного-идеального. Этим и объясняется та роль, какую играло и играет понятие бога и веры в философских учениях прошлого и настоящего.

Все это приводит нас к пониманию философии, как учения о мире в широком смысле этого слова: она есть само мирозерцание, проводимое теоретически по определенному методу в направлении на единую, цельную, общеобязательную систему. В центре этого учения должно стоять жизнепонимание.

Рассматривая философию как учение мудрости, как учение мирозерцания, мы не стремимся сковать ее практически жизненными вопросами; она захватывает в свой круг все вопросы с оснований; она остается «наукой о принципах», но уже перестает быть только этим, только сводкой о целом мира, только хранителем фундамента наук или только учением о должном. Как само мирозерцание, она захватывает всю ширь вопросов личности, но уже в их нерассеченной, живой, конкретной полноте,—вопросы того, что есть, и того, что должно быть. Дальше мы надеемся выснить подробно то, что мы имеем в виду.

Теперь становится ясным, что с нашей точки зрения жизнепонимание должно занять в философском учении центральное место. Это обозначает протест и отклонение от освященного вековыми традициями идеала чистого созерцания или умозрения, философствования ради философии; а цель может полагаться только в одном: в жизни, в истинной жизни, а умозрение и чистое созерцание сохраняют свою автономию—она важна с эвристической точки зрения,—но они всегда остаются только этапом, только средством для жизни и жизнепонимания (²/₁); важно только, чтобы это не было понято, как отрицание автономии умозрения; оно жизненно необходимо, но оно не есть самоцель в конечном счете. Исторический грех наш заключается в том, что средство,—хотя и первостепенной важности,—мы обратили в цель, в фетиша, побудившего нас оторваться от живых запросов жизни.

Отказавшись от поклонения разоблаченному идолу, мы должны сделать шаг дальше на пути прояснения основной философской задачи, которой увенчивается все здание, хотя ею и не исключается самостоятельная ценность и важность иных проблем философии. Такой всезавершающей, последней по времени и первой по значению проблемой является вопрос о смысле мира и жизни, о тех следствиях, которые отсюда вытекают для человеческой личности, для ее созревания, роста и воспитания, и для определения ее роли и путей в мире и жизни*). Философия не должна повторять обычной

*) Сравни. Фихте W. II, 127 (Статья «Об основаниях нашей веры в божественный миропорядок»): «То, что я должен, это первое и самое непосредственное». Та же мысль в «System der Sittenlehre» W. II, 612 и в «Bestimmung des Gelehrten» W. I, 222.

ошибки, что наиболее близкие вопросы личности остаются больше всего в тени и не замечаются нами. Она не должна впадать в философскую суету сует, заполонившую нас в наше время и вполне аналогичную той переоценке средств, возведению их в цели и незамечанию близкого, кровного, в нас самих тлеющего вопроса, которые наблюдаются в жизни и заставляют людей скользить в неудержимом потоке соревнования из-за средств и по поверхности действительности.

Понятая так философия немедленно освобождается от принижающего ее привкуса лжемудрости и пробивает путь широкому потоку свежего воздуха из жизни и к жизни. Там в жизни зажегся огонь, согревающий подлинные философские думы, и с нею должна быть осознана живая неподдельная связь.

Вопросы о мире и жизни людей жизни и те же вопросы специалистов философов, философствование простого человека и творца системы различны не в сути, а в том, каким путем мысль обоих идет к одной и той же великой цели: первый идет ощупью, бездоказательно и бессистемно, путаясь без определенного метода; второй — не исключает индивидуальности, чутья и прозрения, но он приходит к ним на помощь во всеоружии метода и системы. Там и тут философствование, одно бессистемное, другое — систематическое и потому претендующее с известным правом на общеобязательность. Философия и жизнь должны заговорить на понятном — в сути своей — языке друг для друга; от этого выиграют обе стороны (19/1). Для этого философии нужно только отказаться от своей ложной гордыни и понять себя, как учение о мирозерцании и жизнепонимании. Глубоко прав был Фихте, убеждавший (2/1) своего читателя крепко держаться жизни в философии.

То, что жизнь идет сама по себе, а мы в гордой изоляции философствуем сами по себе, затрагивая самое кровное в жизни, ее сердцевину, не выдерживает решительно никакой критики. Все это было возможно — и остается возможным для узкой, частичной, отвлеченной науки, — пока мы берем части, пока мы переходим от одного дерева к другому и в нашей душе не разгорается вопрос о лесе, о целом. Тогда вражда между теорией и практикой ясно ставит вопрос о том, что одна из них ложна. В вопросах великой субъективной важности, — а таковы все основные вопросы философии, — между ними не может, не должно быть противоречия; мы здесь и не можем жить двойной правдой. Истина одна для всех; нет истины специальной для профессора на кафедре и для него же, как человека, в обычной жизни. Созрев в уме ученого и философа, истина идет в жизнь, как большая творческая сила; и потому она — во всяком случае философская — никогда не бывает чисто теоретической.

Таким образом для философии есть только один жизненный путь: это — мудрость, учение о мире и жизни во всей их широте (20/1). Именно в философии так велика роль и ценность убеждения, потому что она обращается ко всем сторонам человека и говорит

о всей мировой и жизненной полноте: шаблонное понятие правильности и истинности уже не может вместить всей ее глубины. Отдельные периоды, когда она, как в наше время, расплывалась в частных вопросах и готова была потонуть в теории познания, это — только подготовительные периоды или временные уклонения, чтобы затем с тем большей силой перейти к основной задаче, определяемой ничем иным, как древней идеей учительства. Дешевые возражения на это указанием на неприспособленность к жизни мыслителей ничего не опровергают: пусть будет философ беспомощен, как дитя, в мелочах практической жизни и частностях мира и жизни, но мы говорим о глубинах и цельности и полноте их: с высот и при безбрежных горизонтах всегда неизбежно не замечают того, что часто, мелко, что находится вблизи и под ногами. Здесь в характере жизненной мудрости кроется разгадка того, что в философии и философах в ее наиболее цветущие периоды никогда не угасал великий реформаторский дух и стремление к повышению и интенсификации культуры и человечности, о которых мечтал Фихте, полагая, что всякая философия и наука утрачивают весь свой смысл и значение, если они не служат, как высшей цели, этим целям истинной жизни, ($\frac{4}{1}$). Философия, завершаясь в проблеме смысла мира и жизни, никогда не остается мертвым холодным фактом; она никогда не может остаться в сфере чистого значения, она логически и внутренне необходимо является вместе с тем живой деятельной силой, переходящей в сферу влияния и действия; завершение системы обозначает момент соответствующего высвобождения этой силы: философски знать, понять и осмыслить это значит открыть личности возможность не только знать, но и определенным образом действовать, хотя бы этим действием явилось самоубийство, завершающее учение пессимиста, как у Майнлендера. Философия поэтому всегда захватывает нас с непосредственной жизненной стороны и насыщает теплом или отталкивает своей личной и жизненной неприемлемостью для нас. Именно потому и оказывается возможным аргументировать в ней за и против указанием на удовлетворение или неудовлетворение интимных запросов человеческой души, не только теоретического духа, но и воли, и чувства, и всей полноты личности. Философская правда есть всегда не просто объективная истина, но и субъективно-приемлемое положение.

И это так понятно. Уже в науке принцип «знание ради знания» правдив только относительно; именно — он глубоко правдив, пока им отклоняется вмешательство посторонних житейских интересов в работу научной мысли и попытки навязать ей цель со стороны, нарушить ее автономию. Но вместе с тем становится ясным, что наука и ученый не могут и, главное, не должны отрываться от жизни *). Тем более важно философу, трактующему саму

*) Ряд философов подчеркивает действенный характер науки. Напр. С. Н. Булгаков («Философия хозяйства», стр. 184) говорит: «Научное знание действенно», стр. 133: «Научность есть только поза жизни, ее оттошений».

жизнь в ее глубинах и сердцевине, не терять направления на жизнь.

Это и выражается в идее учительства, об этом и говорит и суть дела, и голос жизни. Ученый прежде всего человек и понятие его входит в понятие человека, а не наоборот. Вечно сменяющиеся продукты философского творчества только потому не отталкивают нас от себя своими сменами и не приводят и не приведут к полному разочарованию, что они дышат не только теоретическим духом, но что в них скрыто или явно горит пламя мудрости и идеи учительства, дух глубокой жизненно-действенной правды. Философия не может не учить, потому что она всегда — хочет этого философ или нет в своих сознательных крупных стремлениях, безразлично — кульминирует в проблеме смысла. Оттого нам так тяжело в атмосфере философской мелочности, — в те периоды философии, когда в философских частностях, в самодержавии и сепаратизме частей, как это происходило, например, с теорией познания недавно, тонут живые философские запросы, когда философия во многом зарывается с головой, до самозабвения в раскопки археологического характера, безнадёжные попытки оживления отживших и мумифицированных фигур или в философскую микроскопию.

Жизненно развернувшаяся философия неразрывно связана с идеей учительства, и потому именно философия обязывает *), — обязывает потому, что она завершаясь никогда не остается только знанием, а превращается вместе с тем в реальный фактор, в большей или меньшей мере предназначенный определять жизнь. Это не может быть иначе уже потому, что основным вопросом, волнующим человеческую мысль, является вопрос о взаимоотношении мира и человека, мирового начала и человека, составляющий корень вопроса о смысле жизни; это не вся философия, но это ее узловый пункт или ее завершение. Вскрыть философскую правду значить звать к ней и отклонять все иное, как ложное. Философии всегда присущ лично-императивный характер, неотделимый от идеи учительства, продиктованной ее сутью, как учения о смысле мира и жизни. Она по самому своему устремлению к живой полноте, к абсолюту не может не становиться императивной. Идеально вскрытой философии должна быть действительно присуща великая жизненно-очистительная сила, которую когда-то ей приписывали пифагорейцы.

В таком понимании философия обретает свою сферу, не только неоспоримую, но и необъятно ценную: это не только основоположения наук и изучение самой мысли и познаний, но ее предмет — живой мир и жизнь в их конечном смысле. В конце концов и ученый, завершая свою область, поднимается в сферу целого и неизбежно встречается с этими вековыми вопросами. Философия

*) Срвн. Ильин „Философия как духовное делание“. „Русская Мысль“, 1915, III, стр 120 и сл.; автор глубоко правдиво подчеркивает в духе немецких идеалистов, особенно Фихте, „совестный и действенный“ характер философского мышления.

в таком понимании не мертвые научные квадратики для похоронных распределений остатков живого, она не тупик, а выход по мосту проблемы смысла жизни на простор просветленной жизни. Таково ее возвышенное назначение: она должна пытаться приоткрыть завесу над назначением мира и человека не только в познавательных, но и в действенных целях, а для этого необходима вся широта познания и понимания не только того, что должно быть, но и того что есть *).

*) Г. Г. Шпет в своей интересной статье „Мудрость или разум“ категорически высказался за второй член этой дилеммы, настаивая на философии как на „чистом“ знании и видя в понимании философии как мудрости практический элемент, отклоняющий ее от подлинной задачи ее постижения сущего на скользкий путь неустойчивых императивов, где вопрос может решиться только для „имрека“, для данного лица, каждый раз особо. — Но дилемма ли перед нами? Безусловно нет: научность не есть что-либо абсолютно отдельное от мудрости, а это есть только степень совершенства и устойчивости той самой мысли, которой преисполнена мудрость; ведь, и мудрость рождается не только практической жизнью, но и мыслью и рефлексией, на которой настаивает Г. Г. Шпет. Мы едва ли окажемся далеко от истины, если скажем: разум и мудрость это — средство, — хотя и не всеохватывающее, — и итог, хотя и расширенный до вытекающих из него практических следствий, или это — часть и целое. Г. Г. Шпет особенно подчеркивает, что вопросу о смысле жизни присущ „наш собственный личный характер“; в этом он прав, но это не минус, а плюс такой философии. Вся история философии и непреходящее значение давно возникших и постоянно сменяющихся систем является живым свидетельством того, что иначе философию мыслить нельзя. Мое решение тесно связано с „имреком“ и не подойдет целиком другим, но оно дает основы, типы. При этом особенно важно помнить, как это подчеркивает и Г. Г. Шпет (стр. 67), „человек всегда носит общество с собой“, т. е. что он никогда не бывает один и что его решения никогда не бывают только личными, и чем они более философски-научно оправданы, тем шире диапазон их значения. В противовес Г. Г. Шпету мы надеемся дальше показать, что подлинная истина никогда не остается чисто теоретической. Даже если согласиться с Гуссерлем, что философия это — учение о чистых принципах, то нет никаких оснований утверждать, что сюда входят только начала теоретического значения; наоборот, полнота теоретической осведомленности совершенно необходимо переходит в практическую колею мысли, — в то, что называют в специфическом смысле мудростью. Дилемма „мудрость“ или „разум“ должна быть признана неправильной. — Резкая грань между умознанием и жизнью проведена в книге Е. Ласка — „Logik der Philosophie“; стр. 193.

Ср. н. Вл. Соловьев, „Критика отвлеченных начал“, соб. соч. II, 184. Для него проблема смысла была также центральной. Ср. н. Е. Трубецкой „Мировоззрение Вл. Соловьева“, I, 40.

ЧАСТЬ I.

Историко-критические очерки.

Как мы уже отметили раньше, история философии, особенно новой, не богата прямыми исследованиями проблемы смысла жизни личности, но косвенно или прямо ответ на этот вековой вопрос можно услышать от автора каждой более или менее законченной системы философии. Мы видим свою задачу в попытке дать свой ответ на этот вопрос, а потому хотя, мы и обратимся далее к значительным философским учениям, но подойдем к ним не как к истории, а как к типическим или основным попыткам решения интересующего нас вопроса. При этом мы главное внимание уделим учениям нового времени, полагая, что это достаточно мотивируется самым существом нашей проблемы и нашим пониманием философии, как систематизированного мирозерцания и жизнепонимания; в таком понимании оно, естественно, должно не только стремиться к общезначимости, но и в характере своем чувствовать свою близкую связь с характером своего времени и данной культурной стадии человечества и жизни. С ростом культуры, с усложнением жизни неизбежно получается, что в проблеме смысла вскрываются новые возможности, которые могут оказаться чуждыми далекому прошлому, как бы оно велико и значительно ни было. Это, конечно, далеко не обозначает пренебрежения к прошлому, как мы указали в первой главе, оно для нас приобретает особый, важный смысл, но в наших задачах обращение к прошлому диктуется не историческим интересом, а прикладным: — желанием выяснить, какие пути в крупных чертах должны быть признаны неудачными и какие условия необходимы для утверждения смысла.

Самое существо нашей темы приводит также к тому, что интересующий нас вопрос о смысле жизни и личности неизбежно требует расширения его до пределов вопроса о смысле мира, и таким образом ответ наш, который мы даем во второй части этого труда, естественно слагается в очерк мировоззрения.

III. Материалистическое оправдание жизни (Дюринг).

Если бы человека непредубежденного и незнакомого ни с историей философии, ни с материалистическим миропониманием позна-

комили с основами традиционного материалистического учения, а затем спросили, к чему может привести такое мирозерцание, к пессимизму или к оптимизму, то разумно и последовательно он мог бы ответить только одно, что оно неизбежно должно завершиться черными тонами пессимизма или, лучше сказать, воцарением колоссального безразличия, механизации не только всего внешнего мира, но и человеческого «я», а это обозначает полное уничтожение всякого смысла жизни личности.

История материализма показывает нам, между тем, что в развитии таких учений—за известными исключениями—центральную роль играла идея оправдания жизни, обоснования ею радостного содержания и смысла, вообще—оптимистическое задание было той направляющей силой, которая скрыто или явно вдохновляла многих материалистических философов. Историческая седая связь материализма с эпикуреизмом, апологетом радостей жизни и их законности, является союзом, продиктованным не только историческими условиями, но и общей по характеру внутренней идеей,—идеей апологии земной жизни. Эпикуреец Лукреций, без сомнения, видел в материализме благодарную почву для устранения всех факторов, способных подрвать интенсивность земной жизни. С этой точки зрения вступление, которым Лукреций открывает свою материалистическую поэму «О природе вещей» нужно рассматривать не только как дань патриотическому чувству его соотечественников, дань их связи с покровительницей Энея, но в нем нужно видеть и иное: Лукреций вызывает не только к «*Aeneadem genetrix*», но и к Венере, к богине любви и земной радости и жизни. Лукреций вскрыл в глубине древнего времени глубокою, подлинную пружину материалистических стремлений в своем прямом заявлении, что он истинным, т.-е. материалистическим миропониманием надеется освободить человечество от страшных мучений, порождаемых беспочвенными боязнью и суевериями; он надеется рассеять все призраки, устрашающие заблудшихся и мешающие их жизни,—рассеять их истинным философским познанием, показав, что мировые силы ведут мир по определенным законам, что нет иного мира и что в этих силах дана гарантия того, что все должно идти и идет по надлежащему пути.

Он говорит об устранении всех учений, подрывающих жизнь, потому что это (I, 105) „грезы, способные загубить корни жизни и омрачить страхом все твое счастье“.

Все эти мотивы в различных вариациях постоянно повторяются в последующем развитии материалистических учений. В XIX веке их ярко выявили немецкие материалисты, указавшие со всей желательной определенностью на свою задачу с помощью материализма уничтожить все, что подрывает жизнь и жизненный оптимизм. Для них материализм есть бесспорно радостное жизнепонимание. Упрек в подрыве жизни представлялся философам этого порядка наиболее чувствительным, и их и без того красочный язык переходит в местах, где речь идет о таком обвинении, в форму настоящей «воинствующей философии». Рисуя жизнь и человека, как про-

дукт естественных процессов и отношений, устраняя во имя материалистического монизма иной мир, идею бессмертия, свободы и т. д., материалисты видели в своем учении только одну сторону, освобождающую от обязательств по отношению к иному миру и страха перед ним, и потому считали своим последовательным правом проповедывать лозунг брать эту единственную жизнь, как таковую, и не пропускать жизни мимо себя, потому что везде и во всем, в конце концов, получается один и тот же итог. Такой вывод ясно и определенно слышится у Бюхнера. Молешотт, отклоняя идею особого нравственного миропорядка, подчеркивает, что материализм открывает единственно логический путь для гуманной морали: по его учению, материализм, например, дает при его всеобъемлющей обусловленности возможность видеть в преступнике не чудовище, а собрата-человека, подвинутого на дурные поступки болезненной или дефективной организацией, недостаточным питанием и известными изменениями в мозгу; оставляя невыясненным положение идеи ответственности при таком взгляде на поведение человека, Молешотт видит в этом только простор для расцвета человеколюбивого отношения даже к преступникам.

Как велика эта оптимистическая тяга у материалистов, это лучше всего видно на симпатичной фигуре Чольбе. В то время как у других философов-материалистов часто обнаруживается обыденный гедонизм, Чольбе возвышается до подлинного идеализма настроения; это по существу и есть то, что его отчасти выводило за пределы материализма и давало теоретическую подпочву для его широкой, благородной философской терпимости. Он со всей энергией указывает, что материалистические следствия, отрицание сверхчувственного мира, души, ее бессмертия и т. д., вполне оправдываются нравственным отношением к естественному миру и миропорядку, чувством долга, повелевающим довольствоваться тем, что дано, что есть. Он убежден, что падение идеи бессмертия вносит с собою в жизнь человека не пессимизм, а оптимистический тон, так как вечная жизнь была бы подлинной мукой, а смерть так, как она приходит в нормальной жизни, обозначает наиболее совершенное и удовлетворительное завершение земного пути. При правильном взгляде на жизнь и мир человек постарается использовать жизнь на земле наиболее продуктивно, как единственную жизнь, — он положит в основу взаимоотношения людей стремление к личному и всеобщему счастью и довольству; но это счастье достигается наилучшим образом тогда, когда строго исполняется долг по отношению к себе и другим, когда творится добро и человек готов к самопожертвованию. Таким образом материалист Чольбе не только пробился к исторической жизненной нравственной формуле «Не делай другим того, чего ты не желал бы себе», но он возвышается—правда, путем счастливой непоследовательности—до признания свободы личности, возможности ее самоопределения собственной волей и характером. Чольбе с присущей ему прямотой и искренностью завершил свое миросозерцание убеждением, что материализм, как и его антипод, спиритуализм,

произошел не столько из знания и рассудка, сколько из душевной потребности, из определенной веры. Иллюстрацию к аналогичным стремлениям материализма дает и его детище, марксизм, направивший все свои усилия на строительство земной жизни.

Эта тенденция выявилась ярко и с большой односторонностью у Дюринга. На нем мы и остановимся более подробно, так как он уделил специальное внимание вопросу о ценности жизни в особом труде ⁽²¹⁾ и некоторые следствия выявил наиболее резко. При том ему рисуется перспектива даже поэтического понимания мира и жизни на материалистической основе, и он упрекает своих единомышленников за то, что они не вскрыли до сих пор этого скрытого аромата материализма.

Практический мотив оправдания земной жизни нашел у Дюринга особенно яркое выражение. Вся его книга полна — особенно в первых главах — доводами, обращенными к чувству человека, указаниями на жизненно выгодные стороны материализма, что только на этом пути можно найти истинное удовлетворение и покой ^(21/1), он указывает на защиту жизни, как на свою специальную задачу; у него стремление, так сказать, окопаться на земле и найти удовлетворение здесь явилось настоящей всеопределяющей силой. Категория жизни для него высшая категория. Книга не даром названа «Ценность жизни». Выступление против нее в той или иной форме приводит его даже по стилю в настоящее неистовство. Как показывает самое заглавие второй главы его книги, он видит в материализме опору высокой гуманной оценки жизни и жизнепонимания. Основную тенденцию он вскрывает с первых же слов своей книги: он называет мысли о ничтожности земного бытия отвратительными («ekle»), он сравнивает их с широко распространяемым ядом, он приписывает им опустошение души, они для него дыхание чумы, нравственное гниение жизни; он видит свою задачу в том, чтобы уничтожить пессимистическую лимфу во всех ее видах, будет ли это просто аскетизм или «романтическая отравка» ^(21/2).

Уже в этих своих заданиях материалист Дюринг предвосхищает основной мотив Фр. Ницше, но сродство это идет и дальше, — в их неудержимом бурном походе против «клеветников на жизнь». Подойдя с критерием служения земной жизни и способствования ее развитию, Дюринг разделил философские учения на две резко распадающиеся группы, — на благоприятную жизни и враждебную ей, — и по отношению к последней он в полном смысле мечет громы и молнии. К ней он причисляет все учения как чисто философские, так и религиозные, которые так или иначе ведут к признанию существования иного мира, — тем более, если они своим трансцендентизмом обесценивают этот мир. Все это и привело Дюринга, как позже и Ницше, к резко враждебному отношению к христианству, на враждебность которого жизни Дюринг указывает на первых же страницах ^(21/3). Как велика была вражда этого материалиста к идее трансцендентности и развенчания земного мира, это видно из того, что он готов был признать в Шопенгауере громадный талант, не-

смотря на ненавистный ему пессимизм, только потому, что тот усердно и с близкой Дюрингу несдержанностью и резкостью развенчивал Фихте, Шеллинга, Гегеля и др. философов, в которых он чувствовал аромат трансцендентизма и блуждающий призрак спиритуализма. Дюринг не устает сражаться на своем неистовом языке с ними; к их числу он причисляет и «профессора философии» Канта. Он обвиняет их во всех возможных и невозможных грехах, в том числе и в «метафизике» (21/4), очевидно, в искреннем убеждении, что материализм неповинен в этом направлении. Все антиматериалистические философы это — «Philosophaster, Philosophieprofessoren, amtierende Philosophierer, philosophastrische Debetirer», и т. д.—одним словом, уже тут разворачивается в полной мере дурной тон полемики, давший затем широкий расцвет. Отбросив эту очень неприятную для читателя форму, мы находим в ней ту мысль, что по убеждению Дюринга все мысли об ином мире рождены пресыщением и враждою, что дуалисты не чувствуют себя в силах естественно завершить свой жизненный путь и мыслят смерть не как смерть, т.-е. не как полное, безостаточное уничтожение индивидуального бытия, а как какую-то новую жизнь, — мысль, в которой наш философ видит, как позже Ницше, по существу самую грубую претензию на возмещение за всяческий ущерб в этой жизни (21/5).

Последний упрек направлен особенно против религиозной мысли, у которой Дюринг отрицает и положение основы нравственности. Он находит, что религиозно-философские декорации здесь совершенно не при чем (21/6); нравственность и не поддерживается ими, и не родилась из религиозной веры. Он готов отметить, что как раз самые страшные преступления совершались людьми, связанными с религией или прямо верующими (21/7). И развивая свою программу воспитания человека, Дюринг энергично требует устранения всего того, что подрывает жизнь, а это обозначает прежде всего изгнание метафизических (трансцендентных) и религиозных элементов, полное освобождение человека от угнетающей его мысли о боге и потустороннем мире.

Эта черта, между прочим, нашла себе место и у старого материалиста Лукреция: хотя он и взывает к богам и решительно протестует против обвинения в соращении на безбожный путь, но уже он в свое время начал с обвинения религии—традиционной, по крайней мере,—в суевериях и преступлениях, напоминая о судьбе Ифигении (22/1): «Вот к какому злу давала побуждение религия!» Он прославляет своего учителя Эпикура за освобождающую силу его учения от гнета религии. Конечно, это не было отрицанием богов, но Лукреций многозначительно добавляет (22/2), что боги должны наслаждаться своим блаженством и бессмертием вдаль от человеческих дел и вмешательства в них. Все это ясно говорит нам, что мы имеем здесь дело не с случайной чертой материализма.

Таковы те враги, против которых неистовствует Дюринг: это—трансцендентная философия, религия и пессимизм; всем им объявлена война во имя земной действительности, как единственной формы

жизни. И вот, так как все эти, как их называет наш материалист, разрушительные призраки рождены нелепой оторванностью от истинного пути познания и ложным истолкованием смысла действительности^(21/8), то освобождающим средством может явиться только подлинная философия действительности, основанная на ясном познании ее составных частей и их действительного характера. Подлинная жизнь требует подлинного мира и его подлинного познания; оно, по убеждению Дюринга, необходимо приведет к оптимизму и пробудит желание участвовать в жизни. Во имя этой задачи и необходимо не ограничиваться одними положительными знаниями, но с помощью философской мысли осветить суть мира и жизни *).

На основе таких предпосылок Дюринг развращает обычное материалистическое учение, полагая, что оно ставится вне всяких сомнений особенно современными положительными естественно-научными данными. Эта уверенность находит себе некоторое оправдание в том, что в то время как современные естествоиспытатели энергично отмежевываются от материализма и попыток свести, например, душевные явления на положение эпифеноменов,—наоборот, целый ряд их дает любопытное продвижение от физиологии и естествознания к идеализму⁽²³⁾ и даже к критическому идеализму⁽²⁴⁾ — в пору Дюринга видные представители естествознания часто сгущали свои теории в материалистическую метафизику. Используя в незаконном перенесении с эмпирии в область умозрения гипотетический механический принцип, Дюринг видит суть материализма в трех существенных отрицаниях и в одном основоположном утверждении, и он отрицает спиритуалистический «призрак души», индивидуальное бессмертие и бога, как трансцендентное, нематериальное господствующее начало мира. Все сводится у него к традиционным столпам материализма: к материи, как носителю и синониму всего действительного, и к механической силе, связанной с материей. Как бы предвидя «возможность сомнений относительного последнего фактора, Дюринг подчеркивает^(21/9), что привнесение понятия силы не только не подрывает материализма, так как сила эта мыслится в материи и материально-механически, но что оно обогащает материализм возможностями. По его мнению, материализм до сих пор останавливался на своем основоположении и не переходил к изложению богатых перспектив, которые открывает материалистическая точка зрения во внутренних отношениях природы в направлении живого понимания всей системы природы и, главное, материализм слишком мало внимания уделял моральным законам человеческой природы; в особую вину материалистам XIX века Дюринг вменяет то, что они не вскрыли истинно поэтического понимания мира и жизни на основе своих теорий^(21/10).

Мы не станем здесь останавливаться на общеизвестных чертах развития материалистического утверждения, что все — материя.

*) Жизненное благотворное влияние философии рисуется и Лукрецию: „О природе вещей“ I, 140, 111 и сл.

Можно полагать, что претензия на поэтические следствия навеяна Дюрингу не материализмом, как таковым, а его монистическим характером, открывающим широкий простор для идеи единства всей действительности, тесной сплоченности, сродства и связанности друг с другом всей широты жизни,—идеи, способной родить высокий подъем к жизни. Так невольно протягиваются Дюрингом нити к ненавистным ему противоположным учениям трансцендентистского и религиозно-философского характера *). К этой идее единства присоединяется незаконно вводимая идея цели и развития, и с этого момента задача поэтизации материалистического мировоззрения становится уже вполне осуществимой. Незаметно для себя вводя настоящий аромат преданных им анафеме «философов» Шеллинга-Гегеля, Дюринг различает ^(21/11) две сферы мира или природы, бессознательную и сознательную, начинающуюся с ощущения и составляющую цель бессознательной части мира. Все планеты не знали сознательной жизни, но природа произвела ее. «Жизнь есть»,—говорит Дюринг ^(21/12),—«результат работы природных сил, и ее порождения продолжают в направлении повышения и обогащения содержания». Внешний мир только средство для цели, цели жизни, и при том внутренней жизни, которая одна может быть целью. Так вошел — с понятием развития, сознания и цели—элемент ценности, дающий поэзию материализма и давший неожиданное, с точки зрения материализма, совершенно неоправданное, подразделение на мир внешний и внутренний, как средства и цели.

В понимании душевной жизни Дюринг становится на точку зрения полного поглощения ее материальным принципом. Он находит, что современная наука ясно вскрыла зависимость психики, ощущений, чувств и интеллекта от органов чувств и их функций. Обмен веществ и питание—вот основа всего органического. Сознание же «элемент за элементом» основывается на действиях особых частей мозга (все механизмуется) ^(21/13) и т. д. в духе тех плоских рассуждений, которые дал материализм середины XIX века. Интересно то, что Дюринг считает возможным игрой физиологически фундаментализированных аффектов на почве более близких или далеких стремлений объяснить все проявления духовной жизни вплоть до возникновения отвлеченных идей ^(21/14). Указав на различие симпатических и асимпатических страстей, Дюринг видит в первых рычаг широкой человеческой жизни. Во всех них, по его мнению, дано прежде всего утверждение и признание чужого существования. Таким образом дается не только идея человека, но и человека среди равных и подобных ему, а это сразу меняет всю картину мира. В мире появляется личность, в которой пробуждаются самые благородные мотивы путем познания всей широты действительности, с подлинным образованием, искусством и культурой; при этом человек

*) Вспомним, для примера, центральное значение идеи всеединства у Вл. Соловьева.

не останавливается на ограниченном этапе, а движется все выше, все вперед, ко «все более высоким целям» (21/15).

Дюринг очень высоко ценит все культурно-духовные продукты человека, но все-таки все это для него только предварительная стадия, а высшее он видит, как позже это в очень яркой форме выявил Ницше, в создании человека-творца, который бы собой и в природе и в жизни творил художественные и высшие ценные образы, воплощая идеалы в плоть и кровь (21/16). На этой почве и должно родиться величайшее счастье в мире. Таким образом прорываются в материализм скрытые идеалистические мотивы; мир с человеком и мир без него и для материалиста Дюринга — две принципиально совершенно неравноценные единицы. Ясно, что это и есть то поэтическое завершение материализма, о котором говорил Дюринг, потому что на этом пути и для него неизбежно судьбы мира и его ценности решаются на почве человеческих страстей, заданий, деяний и творчества. Человек и у материалиста необходимым образом становится в центр мировой жизни, но только мы напрасно будем искать в этом учении логического оправдания таких выводов следствиями из основных положений: пробившись на пути резкой непоследовательности и философского легкомыслия к идее человека-творца ценностей и культуры, Дюринг вспоминает об основах материализма только там, где это не грозит явным безвыходным конфликтом с ними, но материалистические следствия прорываются сами собой, как мы это увидим дальше.

Во всяком случае, в вопросе о ценности жизни определенно слышится вопрос о ценности всего мира: бессознательный мир служит по учению Дюринга сознательному, а на вершине сознательного стоит развитая или все развивающаяся человеческая культурно-творческая личность, которой решается судьба мира. И здесь таким образом, в наиболее интересной своей идее Дюринг пришел к мысли, исстари вскармливаемой и религией, и философскими учениями различных направлений.

Чему учит материализм человека? Все учение о цели жизни насыщено прагматическо-гедонистическими мотивами. Категория жизни, как факта, поставленная над всем, решает здесь вопрос; и в морали, и в вопросе о жизненном идеале отдается скипетр и держава тому, что служит повышению интенсивности жизни и счастью.

Защищая практический—в кантовском смысле—материализм, Дюринг настаивает на строгом различении эгоизма и утверждения интересов—(21/18): эгоизм, по его учению, существует только там, где устанавливается несправедливая погоня за собственной материальной пользой с вредом для других. Где нет таких мотивов, там в невинном стремлении удовлетворить себя сказывается только естественный закон природы. Дюринг гневно обрушивается на тех, кто порицает материализм за утопание в практическо-материальных интересах; он старается повернуть это оружие против противников, подчеркивая, что они из потустороннего мира сделали

для себя своего рода вексель на оплату своих земных невзгод. Весь вопрос, по его убеждению, должен в подлинной философии свестись только к тому, чтобы утилитарно-гедонистическими мотивами не исчерпывалось все содержание жизни, но нравственные веления вполне совместимы с материализмом. Только выродившаяся мораль, говорит Дюринг, может требовать отказа от материальных благ, как побудителей к жизни, только она может пытаться возвести в принцип или норму противодействие всем естественным стремлениям, подрывая таким путем корни жизни.

Дюринг находит (^{21/17}), что грубые потребности должны быть удовлетворены перед тонкими и нет ничего безнравственного в заботе о пропитании; наоборот, такая забота сама является в сущности моральным велением, и если бы современное общество выполняло его в достаточно широком и организованном масштабе—в духе социализма,—то масса людей не обращалась бы в грубых животных, поступающих ради пропитания существенными человеческими чертами. Чтобы не исказить жизни и человека, необходимо считать добром и злом то, что сама простая безыскусственная жизнь установила таковым (^{21/6}), не расплачиваясь за вознесение в высокие, несуществующие сферы разжижением и разрушением действительной жизни. Дюринг считает материализм тем более здоровой почвой для подлинной нравственности, что, по его мнению, из бога и потусторонней морали сделали в сущности средство для легкого оправдания своих грехов и утешения и примирения со своей совестью. Естественные законы человеческих поступков культурно развиваются благодаря тому, что человек приобретает больше понимания своего собственного действительного существа, больше сочувствия в общении с людьми и больше власти и силы в упорядочении совместной работы над природой и своими собственными побуждениями. Человек, говорит Дюринг (^{21/18}), только тогда станет поступать с человеком по-человечески, когда он встанет на сознательную земно-монистическую точку зрения, роднящую всех людей и все существа; тогда не только жизнь приобретет полную ценность и смысл и избавится от угнетающих ее призраков, но тогда и веление человека не обижать, а любить другого человека, быть справедливым к себе и другим и т. д. встанет на твердую, реальную основу. Узаконяя таким образом материализм, как естественный фундамент нравственности, Дюринг, с одной стороны, считает себя в праве говорить о нравственном долге; так он указывает (^{21/19}), например, что некоторые самоубийства говорят о тяжком и возмутительном забвении долга и кричащей несправедливости по отношению к оставшимся в жизни. С другой стороны, он энергично подчеркивает свое несогласие с очернением страстей, не отрицая их губительного действия, когда они проявляются в крайней форме. Он глубоко жизненно и правдиво отмечает (^{21/20}), что высоты и глубины ощущения и чувства необходимы для чувства жизни и без них не может быть удовлетворения жизнью; бесстрашие есть пребывание на границе смерти, тем более, что оно ведет к бездей-

ствию, а Дюринг вполне согласен с ненавистными ему «философами», что жизнь только там, где действие. Поэтому он узаконяет игру страстей; поэтому он энергично подчеркивает, что созерцательный элемент не дает полного удовлетворения, как это рисует религия и философия, а потому сюда должно привступить деятельное начало, активное участие в жизни. Так как чувство жизни неотделимо от проявления силы, то отсюда для Дюринга ясно вытекало «абсолютное значение труда», дающего жизнь и ее содержание (^{21/21}), того самого труда, который, как нерв человеческой жизни, так блестяще и вполне правомерно защищал идеалист Фихте.

При сознании этих условий и при соблюдении велений материалистической этики Дюринг считает возможным притти к единственно правильной окраске мира,—к оптимизму. Этот оптимизм поддерживается тремя устоями по учению Дюринга: законом дифферентности, по которому жизнь основывается на дифференции сил; законом абсолютной необходимости всего происходящего, дающим внутреннее успокоение, и важнейшим доводом является убеждение в счастии человечества в будущем. Дюринг убежден, что необходимо грядущий социализм гарантирует человечеству высшее совершенствование и совершенство. На этом фоне он и рассматривает вопрос о ценности и смысле жизни. Подчеркивая выгодные стороны материализма, он говорит в одном месте (^{21/1}) что только на этом пути можно найти «истинный покой», так как материализм с непреклонностью убеждает, что содержание и законы природы вполне удовлетворяют неизвращенным душевным потребностям человека. При этом человек в своем развитии и совершенствовании не только получает бодрящие жизненные побуждения в ценности и стимулирующем влиянии всей совокупности страстей и чувств, но он сам порождает отвлеченные идеи и другие продукты своего творчества, которые повышают значение и интенсивность его жизни. Дюринг находит, что эпикурейцы и стоики были в этом отношении одинаково односторонни: первые игнорировали мощную силу влияния отвлеченных идей на душу, вторые в чрезмерной строгости обратили высшую и благородную натуру человека в гримасу (^{21/22}). Расширяя таким образом диапазон жизни, он подчеркивает волнообразную игру сознательных побуждений как основное русло всякого чувства жизни и наслаждения жизнью; но представление о возможном жизненном удовлетворении оказалось бы в высшей степени односторонним, если бы сюда не входило также представление о среде, о себе подобных и на этом фоне, главное, о деятельном проявлении своей личности (^{21/23}).

Оптимизм Дюринга идет настолько далеко, что в своем стремлении реабилитировать жизнь он не только указывает на ее положительные стороны, но он находит, что теневые ее стороны вытекают вовсе не из ее существа. «Тенью, что омрачала жизнь»,—говорит он (^{21/24}),—«никогда не была природа человека или сущность знания и образования сами по себе; таким фактором являются

всегда особые исторически возникшие и исторически преходящие условия». Все это говорится Дюрингом, очевидно, в полном пренебрежении к мысли, что история также творится людьми или, во всяком случае, при ближайшем их участии. Тот же оптимизм и стремление к оправданию и возвеличению жизни ведет его к утверждению, что разочарования второй половины жизни зрелой поры объясняются ложными, преувеличенными надеждами, вызванными фантастикой или противоестественными, извращенными позовами.

При здоровом отношении к миру и жизни важно, по учению материализма в понимании Дюринга, не только ценить целое: жизнь не есть только переход из одного состояния в другое, и она не является средством для заключительного этапа, но природа и жизнь в своих подготовительных и частных стадиях обладают своей особенной ценностью. Распространяя эту идею на человеческую жизнь, Дюринг глубоко правдиво замечает, что детство не может и не должно быть средством для отрочества, для юности, а юность для зрелости и т. д., но что вся жизнь человека должна быть устроена так, чтобы он переживал каждую стадию не только, как средство, но и как самоцель, чтобы он не жил, только готовясь к жизни или только ожидая, но умел бы чувствовать и брать настоящее, не пропуская бесплодно жизнь мимо себя. Дюринг сам особенно подчеркивает значение этой мысли для педагогики и для организации школы. «Дитя»,—говорит он ^(21/25),—«есть нечто большее, чем простой объект воспитания», ему необходимо дать жить на каждой стадии, и верный своей основной двигательной пружине Дюринг настойчиво рекомендует и в школе, и в жизни всячески ограждать детей от всего, что способно подорвать жизнь, особенно от трансцендентных, метафизических и религиозных догм и учений; по тем же основаниям он гневно обрушивается на чрезмерный отрыв детей в содержании образования от современности, на изучение греческого и латинского языков, на замыкание в «морге остатков античной литературы» ^(21/26).

Жизнь, ценна в своих отдельных стадиях. Дюринг стремится показать, какое огромное значение принадлежит противоположности и дифферентности. Так как переход от одного состояния к другому является необходимым условием чувства жизни, то с точки зрения Дюринга, понятно, вечная смена не только не может давать повод к ламентациям, в которых утопают по поводу неустойчивости мира религиозные и метафизические учения, но, наоборот,—в этой смене следует видеть залог удовлетворения и повышения чувства жизни, или во всяком случае поддержание его на известном уровне. Всякая пройденная стадия дает вместе с тем важное для чувства жизни изменение: личности открывается возможность нового напряжения чувства жизни, и этим не только устраняется опасность угаснуть, но и получается новый подъем. Дюринг напоминает ^(21/27) своему читателю, что всякий предпочтет жизнь живую, красочную покою: отсюда вытекает и призыв к бодрости, смелости и труду. С этой точки зрения и случайность, и превратности жизни требуют своей

переоценки; в этом испытании шансов бытия и в сознании возможности вмешаться в игру жизненных комбинаций заключается высшая привлекательность жизни: жизнь не была бы жизнью, если бы она не заключала в себе непредопределенной возможности удач и неудач.

Но в учении Дюринга вскрывается не только отрыв от строгой механистической определенности: он считает себя в праве говорить и об идеалах, при том свободно поставляемых человеком и рекомендуемых ему материализмом, очевидно, в полной уверенности, что он может свободно принять их или не принять. Дюринг вводит только относительно целей и идеалов следующее ограничение (^{21/28}): истинные идеалы должны находиться в полной гармонии с монистическо-материалистическим миропониманием, с духом действительности; это должны быть «такие мыслью порожденные образования, в которых путем фантазии предвосхищено нечто достижимое, фактическое». Только такие идеалы, манящие своей достижимостью, способны будить жизнь, желание, усилия и стремление творить.

Дюринг высоко ценит науку и искусство, но высшее он, предвосхищая Ницше, видит в создании человека-творца, претворяющего в себе в плоть и кровь высшие идеалы. Он, материалист, также указывает, что эти нематериальные факторы,—вся сфера культуры и образования, познание мира и жизни,—пробуждают благородные мотивы большой действенной и воспитывающей силы; да и сами повышенные требования к жизни оправдываются только тогда, когда человек поднимается на известную высоту развития и облагороженный им ставит себе еще более высокие цели (^{21/29}). Но это не бескорыстное созерцание вечной истины, а обязывающий дух материализма приводит Дюринга к указанию чисто гедонистическо-утилитарного характера, что нелепо искать знания, которое в целом или в частностях не обладает привлекательной силой в отношении определенных «естественных жизненных целей»; подлинное же образование, покоящееся на правдивом описании действительности, увеличивает ценность жизни (^{21/30}).

Но у Дюринга, как и у всех апологетов жизни, в особенности на розовом фоне его материалистического оправдания жизни появляется грозный призрак мысли о смерти. Для него эта мысль оказывается тем страшнее, что, по учению материализма, все сосредоточено на земле, нет иного мира и нет иного места спасительной идее бессмертия или загробной жизни, которая могла бы в достаточной мере компенсировать утрату земной жизни.

В борьбе против разрушительного влияния идеи смерти Дюринг воскрешает старые аргументы материализма. Уже Лукреций говорил, что ложные представления о смерти становятся часто источником зла и преступлений, потому что люди живут мыслью «*Deripitur persona, manet res*» (^{22/3}) и поэтому в уничтожении заблуждений, связанных с мыслью о смерти, он видит очень важную задачу. Он стремится доказать, что смерть нас совершенно не касается, что ее не нужно бояться и этой боязнью портить себе жизнь.

Уже Лукреций подчеркивает, что в корне этого страха лежит совершенно нелепое перенесение ощущения и чувства живого на период после смерти.

Дюринг последовательно пошел по тому же пути, на который указывал Лукреций, да и современники Дюринга, как Чольбе и др. Он рассматривает смерть, как полное отсутствие какого бы то ни было бытия; это есть абсолютный конец данной индивидуальной жизни, простое несуществование. Определив жизнь, как совокупность ощущений и душевных движений, Дюринг указывает на то, что со смертью все это исчезает, исчезают все условия, необходимые для жизни индивида, а это значит, что все опасения, которые мы связываем со смертью и загробной жизнью, лишены всякого основания. Дюринг сравнивает все такие страхи с ночным кошмаром, где человек во сне также страдает от всякого рода мнимых опасностей и бед (^{21/31}). Более правильным он считает говорить о боязни предсмертных мук, но и это не разрушает оптимистического настроения материалиста: он видит в страданиях умирающего не естественное явление, а—в противоположность Шопенгауэру—плод извращенной человеческой жизни и тяжелых, несправедливых социальных условий; где жизнь человека протекает в здоровых условиях и не отягощена наследственно, там, как на этом в наше время настаивал на основе научных данных И. И. Мечников, смерть приходит на пути постепенной убыли сил, лишена страдания и вообще в своей естественной форме больше напоминает засыпание.

Поэтому Дюринг в отношении смерти рекомендует точку зрения жизни, а именно: он предлагает судить о ней по тому, что она уничтожает (^{21/32}), т. е. рассматривать ее в связи с жизнью, с ценностью предшествующих состояний;—у кого жизнь протекала интересно и достойно, благородно и твердо, тот съумеет и умереть по человечески. В известном смысле, говорит он (^{21/33}), смерть есть фактор, без которого жизнь никогда не имела бы своей настоящей цены, рискуя превратиться в «пустое, скучное дело». При наличии смерти сопряженное с риском и превратностями путешествие, именуемое жизнью, завершается в общем итоге примирительным актом и «последней гаванью» (^{21/34}), смертью, помогающей иногда распутать самые сложные условия и разрубить самые тяжелые узлы. Жизнь это—единственное, что касается нас (^{21/35}). Здесь будет уместно напомнить повторяющуюся у Дюринга мысль старого Лукреция, что претензии людей на потустороннюю жизнь явно несправедливы, что было бы гораздо правильнее, насытившись за столом жизни, желать во-время уйти и уступить свое место другому (^{22/4}). Но следом за идеей смерти выдвигается, как серьезный противник, мысль о самоубийствах. Дюринг в этом случае идет по стопам Шопенгауэра, усматривая в самоубийстве красноречивое подтверждение ценности жизни; он только отказывается видеть в нем грех, считая этот предикат измышлением жрецов рабских религий.

Всем этим призракам, мешающим жить и рисуящим ад, Дюринг противопоставляет другой акт жизни, любовь, которая в противоположность смерти и ее ужасам создает свой «осчастливливающий нас мир мечты» (21/27). Разница заключается здесь в том, что наш материалист склонен придавать этому миру грез уже вполне реальное значение, так как он видит в основе его реальный, большой фактор: половую жизнь и деторождение. Дюринг видит в этом не простое удовлетворение естественной потребности, а своего рода творчество и мощную силу, противопоставленную в роли созидательницы всей новой жизни разрушительному действию смерти. Этим огромным значением любви и половой жизни он объясняет и большое разрушительное действие злоупотреблений половой жизнью. Так как любовь,—и любовь половая,—выступает как функция жизни, в которой человек уже перестает быть изолированным отдельным индивидом, и на этом пути намечается универсальная связь, то любовь превращается в величайшую задачу расцветающего земного бытия (21/36). На почве этого мощного фактора и вырастают ряды разных проявлений чувства. Один из наиболее ценных видов это — любовь к человечеству (21/37). Отсюда оставался только один шаг, который Дюринг и делает (21/38), до требования восстановить любовь во всех ее правах, так как она ведет к победе жизни, к ее очищению, облагораживанию и осчастливлению человечества и созданию здорового, высшего человека.

Оптимистический тон всей теории Дюринга достигает своей вершины в его стремлении доказать, как это в свое время делалось не раз противоположными ему течениями, что зло служит добру и что оно есть его составная часть. Так материалист встретился с метафизиком Лейбницом, с мистиками, с религиозными философами. Это тоже своего рода «совпадение противоположностей», но только окрашенное в своеобразные материалистические краски. Дюринг убежден, что один добрый характер и добрая воля значат много, но не все; на ряду с благоволением к сфере морали принадлежит и сила ненависти; где ищут исключительно любовь, там находят много лицемерия и порчу человеческой души пагубным обманом. Так как отношения людей покоятся на взаимности, то даже чувство мести, сдерживаемое в границах «меры и порядка», может иметь положительное значение. Таким образом он приходит к выводу, что злые чувства и стремления являются необходимыми в хозяйстве природы, так как они выступают в роли сдерживающих и защитных или предупредительных начал, так как нет и не может быть причин без следствий (21/39).

Но некоторые пессимистические нотки пробиваются сами собой. Уже в стремлении оправдать зло, гнев, месть и т. д., как сдерживающую плотину, обнаруживается некое недоверие к природе человека. Дюринг не верит не только в бессмертие души, но и в бессмертие мира; он полагает, что мир когда-нибудь придет к концу и с гибелью его потонет в материи все; материалист опять-таки напоминает нам о том, что нас касается только жизнь, а что дальше,

для нас безразлично. С углублением в эту мысль, своего рода философское «после нас хоть потоп», мы видим надвигающуюся пресловутую Шопенгауэровскую Нирвану, в которой должно потонуть все. Но и в жизни, по убеждению Дюринга (^{21/40}), с увеличением ценности жизни, с выростанием прекрасных сторон ее возникают рядом самые интенсивные и утонченные злые стороны, которые необходимо преодолеть или претерпеть. Здесь опять невольно вспоминается Лукреций, более безыскусственно и правдиво отдающийся пессимистическим следствиям: убеждая не бояться смерти и не верить в существование ада, он напоминает (^{22/5}) в поэтической форме, что подлинные муки ада даны в жизни, а не в мнимой глубине Ахерона; а в другом месте он добавляет (^{22/6}), что не было бы никакой потери, если бы нас вообще не было.

Страшное описание чумы, завершающее поэму старого материалиста, способно блестяще подтвердить мысль его об освободительном значении смерти, но оно вместе с тем дает и страшную картину жизни, завершенную картиной чудовищных человеческих страданий.

Таков итог этой материалистической попытки понять мир и жизнь и указать истинные пути человеку. Здесь много ценных мыслей, но там, где Дюринг пробился к установлению целей, идеалов, хотя бы и «практически осуществимых», сразу встает вопрос не об их практической приемлемости, а об их логической правомерности и последовательном обосновании основными положениями материалистического мировоззрения,—вопрос о том, как они связаны с материализмом и вытекают из него.

По самой сути материализма Дюринг мог максимально говорить с известным правом только об известной простоте или сложности явлений. Уже понятие развития предполагает известную цель и критерий, без которых оно есть только изменение; иначе речь о высшем и низшем лишена всякого оправдания. Дюринг сам в одном месте (^{21/41}) произносит знаменательную фразу: «Из простого бытия никогда нельзя добыть долженствование». Тем не менее материалисты, как Дюринг, именно этот грех и берут на свою душу: они вводят такие основы, совершенно исключающие момент ценностей, возможность и правомерность целей и идеалов, высшего и низшего и т. п., которыми они все-таки пользуются. Посвятив первые две главы своего труда необычайно резким нападкам на всех трансцендентистов, Дюринг дальше переходит к изложению собственного учения и с первого же шага совершает знаменательный поворот, мало заметный внешне, но очень значительный по своим следствиям, а именно: он различает два отдела мира, бессознательный и сознательный, ставит их в отношение средства и цели, внутреннего и внешнего, низшего и высшего и говорит о жизни, как о работе природы в направлении повышения и обогащения содержания (^{21/11}), не задаваясь сокрушительным вопросом, каким образом материалист должен помириться с понятием «внутреннего мира» или с понятием ценности, заключенном в речах о низшем и высшем. Ведь, по существу везде

одна и та же идея материальной природы, устраняющей всякую возможность неоднородности. Но скрытые и неоправданные элементы дают дальше пышный цвет, и Дюринг, не оглядываясь, говорит о благородстве, о человечности и даже о «долге».

Было бы, конечно, очень несправедливо связывать с таким материалистическим мировоззрением обвинение в практической безнравственности. По счастливой непоследовательности,—над которой остроумно иронизировал Вл. Соловьев, указывая, что мы на основании общего происхождения от обезьяны способны призывать к идеализму, самопожертвованию и т. д.,—материалист типа Дюринга может практически быть человеком чистой души, но теоретически он, без сомнения, в корне разрушает нравственность: он уничтожает почву для нее, для жалости, сочувствия и т. д., потому что всюду только перемещения атомов, природных сил, и не все ли равно, как и куда они переместятся,—материя остается неизменной и тождественной себе. Будет ли совершено преступление, проступок, грех или подвиг, самопожертвование, погиб или спасся кто-либо,—все это в конце концов только перемещение комплексов атомов, материи. То, что теоретически обосновывает самую возможность личности, здесь совершенно исчезает. И крайне трудно указать на этой почве, где грань между животным и человеком. Вся нравственность, как и все оценки, становятся с этой точки зрения простой, крайне неустойчивой условностью.

Вопросам нравственности Дюринг все-таки посвятил много внимания, но другие сферы ценностей, эстетика, а тем более религия, отпали совершенно, и, несмотря на все речи о полноте жизни и личности, на этом месте получилась зияющая пустота. Опустошительный характер материализма в этом направлении получает полное завершение в идее всеобщих необходимых законов, в полной иллюзорности свободы, в механизации душевной жизни. Когда Дюринг прославляет опасности и риск жизни и оценивает неопределенность будущего, как преимущество жизненного пути и шанс на повышение интенсивности жизни, то он опять-таки успел позабыть, что эта неопределенность мнимая, что в действительности все решают «неумолимые законы»; в итоге получается неопределенность, разрешаемая не нами, а нам остается на долю только фаталистически тупое ожидание или самообман. Вполне понятно, что Лукреций не мог удержаться от восклицания, что «не было бы никакой беды, если бы мы не были созданы».

Неустранным оказывается на этой почве и пугающий призраок смерти: утрачивается ведь не только нечто положительное, жизнь, но и уничтожаются вместе с данной личностью все связанные с ней возможности, личные и родовые, порываются тысячи нитей, идущих из прошлого и убегающих в разные стороны в будущее. Все это особенно важно помнить такому философу, как Дюринг, который все заострил в идею жизни, как высшей, всеобъемлющей категории. Жить и быть вот то, что главенствует у Дюринга, а какие

следствия получаются из абсолютного господства такого принципа, это блестяще показал Шопенгауэр. От безграничного, беспросветного пессимизма философ типа Дюринга может спастись только ценой элементарной непоследовательности *).

IV. Проблема смысла жизни в философии оптимизма и пессимизма (Лейбниц и Шопенгауэр).

Борьба между различными течениями по поводу ценности и смысла мира и жизни принимала в истории человеческой мысли самые разнообразные формы, и уже в прошлом выявились резкие противоположности полного отклонения зла и бессмыслицы и полного признания за ними реального существования. Интересно отметить, что проблема зла не носила в античной философии того характера, какой она получила в дальнейшем развитии: греку с его взглядом на мир, как на космос, трудно было уместить в своем мирозерцании зло, как реальность, и мы в их мирозерцании часто встречаемся со взглядами на зло, как на побочное явление миропорядка; даже у Аристотеля «несуществующее» еще не получило той окраски, какую ему придали последующие эпохи. Только на закате античной эпохи, в эллинистическую пору вместе с уклоном в религиозные искания пессимистическая и оптимистическая черты приняли более резкую форму. Зло стало «мощной реальностью» (¹⁹/₂) в философии христианства, бесповоротно ставшего на точку зрения, утверждавшую, что мир во зле лежит. Ярko вспыхнул оптимизм в учении Плотина, отказавшего злу в реальности: где бытие, там веяние бога и, следовательно, злу не может быть места.

Из переливов философской мысли, склонявшейся то к пессимизму, то к оптимизму, мы выберем для иллюстрации, как более или менее типичные, два течения, противопоставляемые друг другу не только по духу, но еще и потому, что более позднее из них определенно поставило себя в оппозицию к предыдущему. Я говорю о системах Лейбница и Шопенгауэра: убеждению Лейбница в том, что этот мир лучший из всех возможных миров, Шопенгауэр противопоставляет свою непоколебимую уверенность, что этот мир самый худший из всех возможных (²⁵/₁). Обои им присущ характер поучения: один неустанно поет славу творцу, восхищается его творениями и призывает радоваться миру; другой клянет безрассудность, тьму мира и его основы, не щадит мрачных красок в описании злоключений всего живущего в этом мире и зовет к небытию. Как ни энергичен был натиск Шопенгауэра на этику Канта и как ни

*) Дюринг говорит с неудержимой ненавистью об евреях и обвиняет их, как в коренном грехе, в том, что они по-кошачьи цепляются за земную жизнь. Если бы это было правильно, то с точки зрения учения Дюринга ему следовало бы их поставить в образец всем другим народам: они тогда практически осуществляют то, что теоретически проповедует его философия.

подчеркивал, он, что всякая философия теоретическая и ее задача только истолковать и объяснить то, что есть, сущность мира (²⁵/₂), тем не менее все его учение пропитано императивным характером. Не даром он счел себя в праве пойти даже дальше, чем это позволяло его философское учение, и дал свои «Афоризмы житейской мудрости», в которых он, отрицатель жизни, все-таки учит, как надо жить. Он считает губительным, коренным заблуждением, что миру присуще только физическое существование и он лишен всякого нравственного значения. В этом он идет рука об руку с Лейбницем, но там, где первый в упоении восклицает «рай», Шопенгауэр с мрачной, беспросветной твердостью говорит «ад». Сопоставляя этих двух учителей жизни, получаешь на первый взгляд картину ярких противоположностей, и от отрицательного ответа одного мысль с уверенностью переходит к положительному убеждению другого.

Лейбниц идет решительными шагами по колее того настроения, которое вскрылось у Дж. Бруно. Уже там сложился гимн гармонии мира и шла речь о совершенном созвучии, к которому ведет ход вещей. Это было вполне понятное и ясное следствие из пантеизма. Если Шопенгауэр, положив в основу всего темную, нелепую, безрассудную волю, стер грань между духовным и телесным миром, чтобы с тем большей уверенностью наложить на все печать зла и бессмыслицы, то Лейбниц также отбросил в принципе эту грань, усматривая разницу между ними только в степени ясности и отчетливости представления монад, но его лицо обращено в прямо противоположную сторону: уже одно то, что даже в самой темной монаде в принципе заключено все, что ясно и отчетливо дано в высшей, спасает ее от бессмыслицы и придает ей своеобразную непреходящую ценность. Лейбниц учит, что из всех возможных миров бог избрал наилучший, но перед ним открыта перспектива бесконечных возможностей, и по существу едва ли что-либо может помешать философу объявить этот мир абсолютной ценностью. «Все гармонично во вселенной», — говорит он, (³²/₁) — давая этим повод Шопенгауэру сказать, что, «серьезно и честно» рассуждая, можно доказать только одно, что мир — совершеннейшая нелепость.

С точки зрения Шопенгауэра это единственный правомерный вывод, потому что, куда бы мы ни обратились, в существе своем на нас отовсюду смотрит темная безрассудная воля и ее объективизации; все одно и то же, все повторяет бессмыслицу и безвыходное утверждение жизни, маня обманчивым призраком смены, новизны и развития, когда на самом деле мир топчется на одном месте страдания и зла. Здесь нет и не может быть ничего нового. Шопенгауэр в этом смысле сознательно стремился быть неисторичным. Единственно, в чем он допускает изменение, это возрастание и углубление зла и страдания. Он подчеркивает, что всякое стремление рождается на почве недостатка и недовольства, несет страдание при неудовлетворении, а когда оно удовлетворено, оно тотчас же становится исходным пунктом нового стремления, неудовлетворенности и страдания. Так сменяются стремления одни другими, не давая покоя,

безнадежные потому, что *для них не может быть ни последней цели, ни границ (^{25/3}), и безутешные потому, что самое большее, что они дают в итоге, это не положительное, а только устранение предшествовавшего страдания. Он устанавливает линию возрастания страдания в мире: если страдания инфузории малы и незначительны, то с усложнением организации растет и страдание; оно повышается с ростом интеллигентности, а «тот, в ком живет гений, страдает больше всех» (^{25/4}). Жизнь и мир представляются Шопенгауэру страшным судом (^{25/5}).

Прямо противоположные мотивы звучат в философии Лейбница: он учит, что мир вечно юн и нов и идет в своей юности и новизне по пути все возрастающей гармонии, добра и совершенства. При бесконечном числе монад и при бесчисленности степеней ясности и отчетливости, наконец, при завершенности всей их плеяды наивысшей монадой у него получаются даже не мир, а миры, охватывающие все возможные ступени совершенств. Яркий штрих в эту радужную картину вносит убеждение Лейбница, что души умножают вселенную на бесчисленное множество ладов и «дают вселенной все совершенство, на какое она способна» (^{33/1}), а мы знаем, что способность эта безгранична. Он убежден, что в мире дано и наибольшее могущество, и наибольшее знание, и высшая степень счастья, и беспредельная благодать в творениях (^{34/1}).

Особенно рельефна противоположность между оптимистом Лейбницем и пессимистом Шопенгауэром во взгляде на смерть, хотя здесь в их аргументации сказалась и поразительная близость этих течений: они идут в диаметрально противоположном направлении только в истолковании фактов. Шопенгауэр возвел смерть во всеобъемлющее явление, утверждая, что мир весь в ее власти, во всех своих индивидуальных проявлениях. Он удивляется, как можно не видеть, что мир не живуч, что в нем все умирает и все преходящее. По убеждению Шопенгауэра вымершие виды животных являются прекрасными документами того, что происходит. В противоположность Шопенгауэровскому утверждению всевластия смерти Лейбниц утверждает, что всюду жизнь и что смерти нигде нет места. Он допускает ее только в условной, ограниченной форме. Он убежден, что во «вселенной нет ничего невозделанного или бесплодного; нет смерти, нет хаоса, нет беспорядочного смещения» (^{35/1}). Есть только развертывание и увеличение, или свертывание и уменьшение» (^{35/2}). Нет метемпсихозы, а есть только метаморфоза. То, что называется смертью, превращается у Лейбница только в некоторое преобразование (^{36/2}). Внимание Шопенгауэра и Лейбница направлено как-будто на один и тот же факт мира: но первый видит в нем только момент гибели, склоняясь на сторону того, что существовало; второй же выделяет момент рождения и жизни, отдавая предпочтение нарождающемуся и грядущему; они как бы стоят на одном и том же наблюдательном пункте, но смотрят в прямо противоположные стороны: один лицом к будущему, другой спиной к нему. Идею Лейбница о вечной жизни позже высказал с присущей ему прямоотой и обостренностью Фихте,

подчеркнувший, что всякая смерть в природе есть рождение, что в ней нет умерщвляющего принципа, что все живет, и жизнь с каждым шагом становится только интенсивнее и просветленнее (⁴/₂).

Тесная связь оптимизма и пессимизма в колее прямой противоположности подчеркивается их отношением к добру и злу. Оптимист Лейбниц признает полноценную реальность только за добром и готов свести зло на простое лишение, ограничение, отказав ему в положительном существовании. Пессимист Шопенгауэр видит, наоборот, в добре только временное отсутствие или устранение зла, зло же оказывается заложенным и прочно обоснованным в своем существовании, коренной основой и сущностью мира. В итоге оба сошлись в безусловном признании нравственного значения мира, но один определил это значение в радикально отрицательном духе, другой насытил его всей полнотой положительной нравственной ценности. Шопенгауэр в сознательной части своего философствования готов не только утверждать отсутствие какого-либо положительного смысла у мира и жизни, но он склонен вообще отрицать даже самую возможность спрашивать об этом. Возможность смысла тесно связана с возможностью развития, с возможностью хотя бы некоторого историзма, но Шопенгауэр решительно отвергает историю, развитие, длительность, отвергает самый вопрос откуда и куда и признает для философии только один вопрос о сути мира (²⁵/₆). Тем не менее он снисходит к человеческой слабости и дает ответ на этот вопрос, ответ резкий и категорический, твердящий неустанно: мир — зло и совершенно лишен положительного смысла. Для него характерны такие излюбленные повторяющиеся заглавия, как «О ничтожности земного бытия». Единственная узкая, едва заметная тропа к некоторому смыслу открывается только в том, чтобы не быть, исчезнуть бесследно. Даже два ярких явления—рост самосознания и познания и искусство—два великих фактора, бесконечно ценимых Шопенгауэром и способных подорвать пессимизм, он попытался насытить черными тонами, подчеркивая их значение не в созидании положительного, а только в распознании тщеты и суетности всего мира и жизни. Как известно, самым крупным связующим звеном между философом и христианством было его убеждение в глубоко пессимистической сущности христианства (²⁵/₇). Он сам был в своем философском учении проникнут идеей спасения от мира, которую он подчеркивал как самую ценную идею христианства, общую ему с буддизмом.

Что Лейбниц идет в диаметрально противоположном направлении, это ясно само собой. Мы отметили уже в предыдущем изложении: в мире идет направляемое божественной благодатью коренное непрерывное нарастание смысла, просветление и выявление отчетливости монад, их приближение к богу. В принципе даже самой темной монаде не закрыта возможность подняться на божественную высоту, потому что и она в родстве с богом. Как велико было у него признание глубокого положительного смысла мира, это видно из того, что мир для него это «божий механизм» (³⁶/₁).

Все эти мысли предreshают и ответ на вопрос о жизни индивида. Отрицательное отношение Шопенгауэра нашло общефилософское выражение в его взгляде на *prinzipium individuationis* вообще, этот показатель покрывала Майи; в существе своем мир один и в конце его все сливается в небытии в одно; только в зле множественность и индивидуальность, да и сам мир со всей серьезностью стремится только к сохранению рода, а не индивида. Как мы увидим дальше, пессимизм Шопенгауэра оказался далеко невыдержанным, особенно в этом пункте. Но, поскольку речь идет о его сознательных господствующих заявлениях, он настаивал на отсутствии смысла и в жизни отдельной личности. Для него и тут жизнь это сплошное низвержение настоящего и мертвое прошлое, непрерывное умирание, только борьба со смертью, в лучшем случае несколько отдаленная катастрофа, но абсолютно бессильная устранить ее (^{25/8}). Вся жизнь является сплошным обманом в целом и в частностях (^{25/9}). С точки зрения Шопенгауэра тщета упований на мир и жизнь ярко иллюстрируется тем, что человек оказался способным богато обставить ад, но совершенно бессилён наполнить положительным содержанием свое представление о небе и рае (^{25/10}). В итоге получается, что самый счастливый момент это—момент засыпания, самый несчастный—момент пробуждения (^{26/11}). При таких условиях есть только один осмысленный путь,—путь к уничтожению самой воли к бытию. Это привело Шопенгауэра к двум путям спасения: к чистому познанию, к гениальному интуитивному постижению зла и бессмыслицы мира и жизни в философии и искусстве и к гениальности практической, к гениальности аскета, готового все претерпеть и одолеть волю в ее корне.

Лейбниц придал индивидуальному глубокое метафизическое достоинство. Между монадами царит предустановленная гармония, но они нигде не совпадают друг с другом, слагаясь в стройную иерархическую лестницу все повышающихся совершенств. Каждая из них представляет мир по-своему, являя вечно новое и неповторяющееся. Это в особенности нужно сказать о тех монадах, которые представляют человеческие души. Существование человека должно было представляться оптимисту Лейбницу полным глубокого, прекрасного смысла не только потому, что все от бога и все дано в наиболее совершенной форме, но личность—дух, а дух не только воспринимает, но он есть некоторое подобие, образ бога, он «сам способен производить нечто подобное» восприятием дел божиих (^{34/2}). Смысл жизни—в совершенствовании, в приближении к богу, и в этом же заключается счастье; но совершенствование, а с ним и счастье твердо обеспечены волею божиею. Лейбниц к убеждению в гармонии мира присоединяет убеждение в воле бога, «чтобы все достигли познания истины, чтобы все обратились от пороков к добродетелям, чтобы все были спасены» (^{32/2}). Он глубоко убежден в действительном перевесе добра и счастья над злом и страданием, как он об этом неоднократно заявлял (^{37/1}). Более того, в том, что простая монада никогда не может достичь наивысшего состояния, что человек не может

стать богом и счастье никогда не будет полно, он видит ярко оптимистическую черту, залог того, что счастье неизсякаемо, так как оно будет заключаться «в непосредственном переходе к новым радостям и новым совершенствам» (87/з). Таким образом, с точки зрения Лейбница можно сказать, что великий положительный неиссякаемый смысл мира кроется в чистой любви к богу.

Оба мыслителя столкнулись на пути безбрежного оптимизма и пессимизма с трудностями своеобразного характера, естественно выросшими на почве их систем. Пессимисту трудно было справиться с оптимистическими элементами, неудержимо пробивавшимися в его теорию, оптимисту пришлось отвести известное место пессимистическим ноткам. Это было как бы явление просачивания, которое должно было произойти при тонкой перегородке, отделяющей пессимизм и оптимизм по их существу друг от друга. Оптимист абсолютного типа находится в непосредственной опасности отрезать всякую возможность совершенствования и, следовательно, жизни мира, потому что наилучшее дано и дальше идти уже некуда; на этом пути открывается ужасающая бездонная черная пустота, обращающая оптимизм в пессимизм. Лейбниц учел эту опасность, он не пошел на резкий конфликт с действительностью во имя абсолютного оптимизма и допустил явление зла и несовершенства, открыв возможность совершенствования, но встав лицом к лицу с другим призраком пессимизма, с возможностью и существованием зла в мире и жизни при боге, как создателе и правителе мира.

В этом допущении вскрылся смысл той оговорки, которой он ограничил свой оптимизм, признав этот мир лучшим из возможных миров, но не абсолютно добрым. Так возник старый тупик в виде существования зла при всемогущем боге, из которого Лейбниц попытался выйти, как это сделал позже и Вл. Соловьев *), признанием, что бог допускает зло в своих особых планах для того, чтобы извлечь из него «большее благо» (88/1). Злосчастная идея зла для вящего добра всплыла и здесь, как показатель просто отчаянного, безвыходного философского положения. Вся тягота этого положения сказалась в указании Лейбница, что бог попускает зло как необходимое условие существования и совершенствования мира, которые без него были бы невозможны. Слабость этого аргумента вскрывается тотчас, как только мы вспомним, что восхождение мыслимо и от одного добра к другому и можно идти не от зла к добру, а от добра к добру и в самых его разнообразных формах, которых, как раз у Лейбница, должно быть бесконечное множество. Но самое главное, — здесь богу приписывается религиозным философом нарушение основного нравственно-религиозного догмата, воспрещающего достигать добра злом. Интересно, что философы, как Лейбниц, оперирующие понятием «бог» и ведущие за него речи, объясняющие его планы и намерения, готовы утверждать свободу человека, чтобы потом искать в ней спасения в разрешении проблемы зла. Так по-

*) См. гл. IX о Соловьеве.

ступил и Лейбниц, так было до него, так поступил позже Вл. Соловьев *). Лейбниц утверждает (^{32/3}), что зло от твари, а от бога только добро. Бог (^{32/3}) своим первым решением устроил так, чтобы человек был свободен поступать так, как это кажется ему лучше всего. Но он часто знает наилучшее, а делает наихудшее, и вот тогда подымается вопрос о вине, который и заставит нас в конце концов подняться от первоисточника и возложить вину на бога, или непредусмотрительно предоставившего свободу творению, недостойному ее, или же, если, как утверждает Лейбниц, творение всегда несовершеннее творца, и бог создал человека в форме наилучшей из возможных, но все-таки не в идеальной, то его мощь ограничена, и он опять-таки не бог, ибо не всеведущ и не всемогущ. Этот простой вывод напрашивается тем более, что сам философ неустанно твердит, что все от бога, и через бога (^{32/4}), тогда, значит, он виновен в зле. В одном месте (^{37/2}) он признал даже, что человек был в первом акте творения не только награжден свободой, но что он уже в божественном представлении был грешным и несовершенным. Какие трудности представляла эта проблема, выявившая свою природу уже в споре пелагеян и манихеев, для Лейбница, это видно из того, что он в конце концов поставил точку над *i* предложением «не доискиваться подробностей». «Раз бог», говорит он (^{37/3}), «признал за благо, чтобы Иуда существовал, невзирая на грех, который он предвидел, то, значит, зло это с избытком вознаградится во вселенной, бог извлечет из него большее благо». При этом Лейбниц не замечает, что с философской точки зрения никакое вознаграждение и возмещение не устраняет того факта, что зло *было*. В перспективе все та же роковая дилемма: зачем всемогущему богу проводить мир через зло и вину? Или он не всемогущ и не бог, или всемогущ, но не хотел неомраченного добра, и тогда вине его нет меры. Таков итог речей за бога.

Если у Лейбница создалось такое положение, что то исчезала возможность совершенствования, то при допущении зла и несовершенства подымались недопустимые обвинения бога и сомнения в нем, у Шопенгауэра совершилось обратное. Никакие усилия не могли спасти абсолютный пессимизм от притока оптимистических веяний. Как у него, так и у буддизма не может не бросаться в глаза уже то, что Нирвана достижима, т.-е. что скорбь, безотрадность и бессмыслица небезграничны. Но искорки оптимизма, разрастаются дальше все больше. Как ни энергично отклонял Шопенгауэр то, что он называет историзмом (^{25/12}), развитием, тем не менее эта идея выявилась и у него и в довольно яркой степени, а с нею воскрес и известный телеологизм. В самом деле. Как можно было отклонить идею развития и при том все повышающегося, когда весь мир расположился в толковании Шопенгауэра хотя и по направлению к небытию, но все-таки в виде иерархической лестницы: одна и та же воля оказывается на различных ступенях; с все приби-

*) См. гл. о Соловьеве.

вающей ясностью и отчетливостью вырисовывается, что эта полнота и ясность возвышается в человеке до высшей ступени, где мрак родит свет, из недр темной воли является самосознание. В этом самосознании достигла просветления не только личность, но и весь мир; злой обманщик все-таки пришел к саморазоблачению и, следовательно, к коренному устранению зла. И это не иллюзия только, потому что все это способно привести к реальным следствиям абсолютно положительного свойства, а именно: к уничтожению мира. Если мир абсолютное зло и бессмыслица, то тем больше ценности и смысла в его уничтожении. Жизнь личности таким путем обрела ясный смысл и у Шопенгауэра и при том смысл прямого космического значения: через свое просветление и отказ в себе от воли к жизни она спасает мир от мук и бессмыслицы, хотя бы уничтожением всего; она срывает покрывало Майи. Логическое начало оказывается способным победить алогическое и у другого пессимиста, Гартмана. Сам Шопенгауэр в письме к А. Беккеру 24 авг. 1844 г. определяет жизнь мира как «с необходимостью совершающийся процесс просветления», завершающийся Нирваной. Смерть, призраком которой пугал нас Шопенгауэр, и та в одном месте описывается в ее естественной форме, как естественное незаметное угасание, по существу лишенное мучения и страдания (²⁵/13).

В полном согласии с этим всплывает оптимистическая черта и во взгляде на человека. В его самосознании не только достигнуто мировое просветление, как мы уже это отметили, но на пути проникновения в тьму и злую основу мира и постижения внутреннего противоречия явления с самим собой самосознание возвышается до возможности святости и самоотречения (²⁵/14) и если бы даже они не привели ни к чему положительному, сами по себе они обозначают нравственное завоевание и вносят очень существенную оптимистическую черту во взгляд на человека. Чем ближе Шопенгауэр подходит к человеку и к тем главам своей философии, где он затрагивает вопросы императивного характера, тем яснее слышится там голос высокой оценки разума и познания человека; там он везде зовет к самоуглублению, к самосознанию личности, как спасительному фактору не только метафизически, но и житейски *). Личность со всех точек зрения возводится в ранг первостепенного фактора, почти абсолютной ценности (²⁶/1). Значение этого вывода несколько не умаляет то, что подавляющая масса людей остается всецело во власти темной воли к жизни. Идея личности и ее самосознания привели Шопенгауэра к брешу в пессимизме в коренном пункте: несмотря на свою радикально пессимистическую оценку *prinzipium individuationis*, Шопенгауэр уделил человеческому индивиду совершенно исключительное положение. В то время как Лейбниц, спасаясь от тягостной проблемы зла, увидел себя вынужденным при-

*) «Афоризмы житейской мудрости», Werke (Reclam) т. IV, 358. Интересно отметить высказываемую Шопенгауэром мысль, что здоровье выше всех внешних благ.

низить индивида, возложив всю вину на него и его свободу, Шопенгауэр, наоборот, ища выхода, как правильно констатирует Фолькельт (^{39/1}) отвел отдельному человеку в конце концов место особой идеи, меж тем как в природе идея вообще снисходит только до рода; человек уже выходит за пределы явления и обретает бытие, восходящее к царству вечного и единого: решением его воли, просветленной его постижением, может быть спасен мир или уничтожен. Пусть мир плох, но мощь и значение человека от этого выступают тем рельефнее. Пусть даже это значение принадлежит только умопостигаемому характеру, тем не менее индивидуальность личности коренится в вещи в себе. В своей статье «О видимой преднамеренности в судьбе отдельного человека» Шопенгауэр говорит о предназначении и о том, что нашей судьбой управляет какая-то высшая метафизическая власть, наш гений, хотя добавляет, что эта статья есть только плод метафизической фантазии, но, ведь, фантазия нормально выступает только немотивированно. Шопенгауэр даже признает возможность «сравнительного счастья» (^{26/16}). В самодовлении личности он открывает даже и более широкие перспективы, подымаясь на высоту настоящей житейской мудрости: «довольствоваться самим собой, быть для себя всем во всем и иметь право сказать «все мое несу с собой», без сомнения, самое плодотворное свойство для нашего счастья» (^{27/1}).

Это продвижение оптимиста и пессимиста как бы навстречу друг другу может быть дополнено относительно Шопенгауэра еще одним фактом, без сомнения, самым важным. Проблески оптимизма нашли себе выражение у него не только в отрицательной форме, в уничтожении безумной, чудовищной основы мира, в прекращении бессмыслицы, но у Шопенгауэра ясно и определенно наметился положительный смысл всей мировой драмы. Шопенгауэр энергично и многократно подчеркивал, что в смерти и отрицании мы познаем только то, что мы теряем, но не то, что мы приобретаем таким путем. Определив Нирвану как ничто, он уже первый том своего труда «Мир, как воля и представление» заканчивает указанием на то, что абсолютное ничто совершенно невозможно (^{26/16}). Он заканчивает свой труд характерными словами, что с уничтожением, отрицанием воли ничто получается только для всех тех, кто утверждал волю, был полон ею; для тех же, в ком совершился мистический переворот, исчез мираж, «этот столь реальный мир». Шопенгауэр описывает достижение Нирваны состоянием экстаза, просветления, соединения с богом и т. д. Отсюда открывается нечто непознаваемое, непосредственный мистический опыт, а потому и непередаваемый (^{25/17}). Он намечает свою мысль через отрицание, указывая, чего в Нирване нет: он говорит только, что Нирвану можно определить как ничто только в том смысле, что в мире этом нет ни одного элемента, который был бы пригоден «для определения и построения ее» (^{26/18}), но что вообще она не есть абсолютное ничто (^{26/19}). Мы просто только не знаем, что дальше (^{28/1}). Но мы, свободные от пессимизма Шопенгауэра, чувствуем, как мысль наша необходимо переходит от того, что он отрицает, к мысли о том, что он этим самым

намечает. Когда он говорит нам, что там за сорванным покрывалом Майи уже не будет рождения, возрастов, болезней и смерти (^{26/20}), когда мы знаем, что все зло скопилось в этом мире, что ни один элемент отсюда не войдет туда, что человек не исчерпывается явлением и не подлежит целиком времени и что дальше не только потеря, о которой мы знаем, но еще какое-то обретение, о котором мы не знаем, то ничто не может уже нам помешать сказать, что дальше во всяком случае не могила, не беспросветный мрак, а что-то по замыслу философа лучезарное, неизмеримо величественное. Так пессимизм Шопенгауэра в конечном счете вылился в полнозвучный аккорд оптимизма. Вдумываясь в эти мысли Шопенгауэра, невольно вспоминаешь о другом вдохновенном философе-оптимисте, Вл. Соловьеве, которого царство божие также приобретает роковое сходство с Нирваной *).

Лейбниц и Шопенгауэр встретились и еще в одной черте. Оба интеллектуалисты, оба отвели познанию и познавательному фактору центральное место, оба ждут восхождения и совершенства от познавательного прояснения. В итоге они оказались также оба в крайне рискованном положении в отношении человеческой личности. В их прямых сознательных заявлениях личность оказалась возведенной на большую высоту, но по существу ее положение в их системах, с другой стороны, оказалось совершенно подорванным. У Шопенгауэра индивидуальные стремления все-таки должны бесследно исчезнуть с этим миром вообще, как и всякие стремления, хотя бы в слабой степени напоминающие волю; исчезает движение, прогресс, жизнь, достигается какое-то неведомое статическое положение, совершенно нестерпимое для личности. Вскрывшийся в заключении оптимизм касается внеличного, несубъективного и даже внемирового состояния, он не для личности. Приходится думать, что с миром ее миссия кончилась и дальше ее нет. Очень показательно, что сам Шопенгауэр, прославлявший аскетизм, устанавливает тесную, неразрывную связь между мистицизмом, аскетизмом и квиетизмом (^{26/21}).

Мало утешительного получается для решения проблемы смысла жизни личности и у Лейбница. Там всеведение и всемогущество бога по существу закрыло все свободные входы и выходы, оно определило все и, сколько бы Лейбниц ни отрицал этого, для личности не осталось решительно ничего, возможного по ее собственному решению; все, что было, есть и будет, установлено богом и от него не укроется ничто. В трудных этапах своей философии Лейбниц рекомендует личности тотчас вспомнить о таинственной премудрости божией и о необходимости положиться на его благодать (^{32/8}). Что может дать он сознанию личности, когда он убежден, что и будущее все определено? Наш философ пробует спасти крупницы осмысленного собственного дела личности тем, что он рекомендует нам исполнять свой долг по разуму, «так как мы не знаем ни того, как оно определено, ни того, что предвидено и решено» (^{37/4}), т.-е. иными словами, мы

*) См. главу о Соловьеве.

будем думать, что мы что-то решили и сделали, на самом же деле все совершается по заранее установленному божественному плану. Недаром у Лейбница вырвалось сравнение человека с «духовным автоматом», потому что все в человеке, как и везде, заранее твердо установлено и определено (²⁷/₆). Все наши планы и стремления основываются просто на нашей неосведомленности, а если бы мы все знали, то, по мнению самого Лейбница, нам абсолютно нечего было бы желать больше (³²/₆). Это обозначает категорический смертный приговор личности; она сама, как таковая, утрачивает свое значение, потому что от ее воли и ее самосознания вне общемирового хода ничто не зависит; мы только звенья в общей цепи, способные только строить обманчивые фантазии, что мы можем что-то решить и сделать от себя. Бог у Лейбница возвеличен, но личность оказалась уничтоженной в корне.

Такой итог далеко не случаен. То же самое случилось и у необычайно интересного другого талантливой религиозно-философского оптимиста, Вл. Соловьева *). Положительный смысл жизни личности мыслим только при условии, что она может внести, если проявит добрую волю, кое-что от себя. Сказать же, — как это делают объективный оптимизм и пессимизм, построенные не на уповании, а на утверждении определенного характера действительного положения вещей, — что мир все равно останется собой и ему гарантирован или неуклонно предугазан определенный путь и конец, пессимистический или оптимистический безразлично, что бы личность ни предпринимала, это значит совершенно уничтожить смысл и суть личности. И крайний пессимист, и крайний оптимист делают свои усилия и планы в действительности совершенно мнимыми и излишними и включают их просто в общий мировой ход. Оба умерщвляют бесцельностью; только один добывает еще безнадежностью и мраком, а другой отсутствием стимулов и ослеплением лучезарным светом. Пессимист твердит о неизбежности гибели мира, о коренной злой основе мира. Оптимист твердит о том, что в общем мировом ходе гарантировано добро в самой лучшей и совершенной форме. Все наши «хочу», «не хочу», «одобряю», «отклоняю» и т. д. — все это иллюзорно, все это покрывало Майи, только у одного написано на нем ад, а у другого рай. Крайний оптимизм и пессимизм неизбежно приобретают характер фатализма, потому что все призывы при неизбежно гарантированном ходе вещей утрачивают всякий смысл; нельзя стремиться к тому, что есть и обеспечено или определено немислимо **). Всякое сознательное стремление должно исчезнуть уже в силу психологического закона, — в силу того, что ясное сознание бесцельности действия или недостижимости цели совершенно парализует волю лич-

*) См. гл. о Соловьеве.

**) П. И. Новгородцев. «Об общественном идеале». «Вопросы философии», 1916, IV, стр. 441, оценивая общественный фатализм, справедливо спрашивает: «Что значат призывы к действию в борьбе, если все решается неотвратимыми имманентными законами истории?»

ности. Вместе с этим неизбежно угасает жизнь по собственному почину, остается только предоставить все ходу вещей и делать то, что он навязывает, в невозмутимом тупом ожидании неизбежного грядущего миропорядка. Удалось ли крайнему оптимисту и пессимисту прозреть и постичь ход мировой жизни и ее смысл, это большой вопрос, остающийся навсегда гадательным и подлежащим компетенции веры, но смысл жизни человека, не как части мира, а как личности, погибает при этом безвозвратно, и самые помыслы его о том, что он что-то может, хорошее или дурное, его самосознание, жесточайший обман и зло. Объективный оптимизм и пессимизм обнаруживают здесь свое кровное родство.

Лейбниц сам сознавал, что он близится к тому положению, которое погубит двигательные пружины в жизни личности. Это ясно видно из того, что он неоднократно делал попытку опровергнуть такие опасения и энергично выступил против рассуждения, в древности названного (^{40/1}) «ленивый разум»: если личность будет действовать согласно воле бога, то она сделает то, что и без нее совершилось бы; если же она попытается пойти в противоположном направлении, то из этого все равно ничего не выйдет. Ошибка этого рассуждения заключается только в том, что оно, рассматривая религиозный фатализм, не отдает себе отчета в том, что человек не может по основной посылке остаться в стороне, его деятельность учтена и дана в божественном плане, так что деятельность его неизбежна, и абсолютному квиетизму тут действительно не может быть места, но центр тяжести здесь переносится в другую плоскость, в фаталистическую точку зрения на итоги, на цели, мотивы и пути его деятельности, на то, что он только звено цепи и свершит только то, что предписано; всякие свои надежды на привнесение в мир чего-то своего, на возможность иного бессмысленны; человек совершает только то, что не им установлено, а общим миропорядком. Лейбниц прав, когда он считает несостоятельным упрек в квиетизме в действительной жизни индивида (^{37/6}), но он бессилен опровергнуть фатализм и квиетизм духовный, или иллюзионизм в деятельности и целях личности: Лейбниц признал, что все наши собственные стремления и планы построены на нашей неосведомленности в божественных планах (^{32/1}); мы только исполнители не нами данного плана, и от нашего признания или непризнания ничто не зависит. Все эти рассуждения применимы и к пессимисту Шопенгауэру; потому что спасающий свет самосознания, освобождающий мир и личность, появляется в его системе вопреки его основным положениям; темная безрассудная воля ни с какой стороны не делает нам понятным и оправданным рождение самосознания, света разума, целенаправленной деятельности, кроме одной цели голого самоутверждения.

Так идут, переливаясь друг в друга, оптимизм и пессимизм. И это вполне понятно, потому что пессимист должен по меньшей мере признать факт познания, что принуждает его к дальнейшим уступкам, а оптимист не может исключить идею восхождения по

лестнице благ и созершенств, чем волей—неволей открывает некоторую возможность уделить место несовершенному и неполному. Но основная ошибка обоих течений, как описаний действительного положения вещей, заключается в том, что здесь отблеск собственного субъективного исповедания и веры в преобладание добра и зла, счастья или несчастья в мире переносят на объективную действительность *). Такие аргументы, как указание Шопенгауэра на то, что он уже в отрочестве был пессимистом, вполне подтверждают субъективную природу пессимизма и оптимизма. Оба течения являются продуктом оценки и логически и психологически немыслимы без субъекта, оба они слишком легко забывают, что истоков своих они должны искать прежде всего в душе человека, в субъекте. Оба, и пессимист, и оптимист, как бы не замечают, что они смотрят на мир и факты через разноцветные очки, и что цвет, окраска мира объясняется в сущности цветом, отблеском и большей или меньшей выпуклостью или вогнутостью стекол. При таком положении вопроса в решении проблемы смысла жизни получается коренная несообразность: пессимизм или оптимизм рассматривают действительность и в зависимости от этого решают проблему смысла жизни, между тем как философская правда повелительно требует обратного пути, а именно чтобы отклоненный или признанный смысл решал судьбу вопроса. Не оптимизм—базис смысла, а смысл базис оптимизма; то же самое нужно сказать о взаимоотношении пессимизма и отрицания смысла: оно обратно тому, что утверждал пессимизм до сих пор.

Оценивая пессимизм и оптимизм таким образом нельзя не согласиться с мыслью, что природа всякого пессимизма и оптимизма эгоистическая и самолюбивая (41/1). В той и другой системе философ подходит к миру и жизни не просто как к материалу, а со своими определенными практически-субъективными ожиданиями. Пессимистический или оптимистический взгляд на вещи зависит в значительной степени от того, с какими ожиданиями и каким критерием мы подходим к вещам: если перед нами бог, добро, рай, идеалы, человек как образ и подобие божие и основанные на этом безгранично гордые и смелые упования, то открывается богатый простор для пессимизма; но если мы подходим к жизни и человеку, видя истоки их развития в естественном зачаточном состоянии и все ценности рассматриваем не как то, что должно быть, но—к чему мы идем, открывается возможность оптимизма. Пессимист как-будто всегда помнит, что возможный рай утерян и падает в отчаяние, оптимисту внушает радость постоянно рисующийся ему на горизонте

*) Это отмечают не только Куно Фишер, но и другие критики пессимизма и оптимизма. Срвн. Н. Грот «О научном значении оптимизма и пессимизма, как мировоззрения», Одесса, 1884, стр. 22. По его мнению, эта точка зрения «так же законна, как законы и самые чувства и настроения человека, т-е. весь его индивидуальный душевный строй». Не без основания другой критик пессимизма Селли говорит об инстинктивном пессимизме. Срвн. также Джемс «Прагматизм» стр. 141.

грядущий рай. В ламентациях пессимиста всегда слышится голос неосуществленных абсолютно оптимистических притязаний, голос обиды за нарушенное право на жизнь, счастье и блага; в восторгах оптимиста звучит радость от сознания осуществляемого и осуществленного права на жизнь и всяческие ценности; положительную жизнь, счастье, блага и т. д. они рассматривают как должное, противоположное—как недолжное. Только при этом условии понятна неудовлетворенность пессимиста временной жизнью, потому что он жаждет и требует вечной; только при требовании полноты счастья и всех ценностей понятно нежелание пессимиста признать и многое ценное, что есть в мире: частью не может удовлетвориться только тот, кто требует всего. На пессимисте оправдываются слова Заратустры (⁴²/1), что мы любим жизнь и любим ее больше всего тогда, когда мы ее ненавидим. Не будь у пессимиста высокого взгляда на человека и высоких ожиданий от него, он не приходил бы в отчаяние при взгляде на действительность. Глядя на животных и их существование, он не находит в этом одном прямого повода к философским ламентациям; тигр ни его, ни нас не возмущает, как никого особенно не восхищает хлеб и вода, хотя первый убивает, вторые питают. Только вид человека в животном или немощном состоянии заставляет его мрачно смотреть на мир. Шопенгауэр хотел бы видеть позади себя в далеком начале всех вещей бога и дальше его направляющую власть, но увидел там дьявола и проклял мир; Лейбниц видел позади себя ничто, а впереди бога, который создал мир из ничего и ведет его к себе, и он поет гимн миру, как и Дж. Бруно, усмотревший в мире самораскрывающегося бога. И тот, и другой понимают добро как факт и бытие, и не поняли творческо-субъективной сущности. Именно потому они должны уступить свое место—а во многих своих элементах, может быть, и слиться во едино,—иной точке зрения, утверждающей, что мир и человек, как на это указал Кант (⁴⁹/1) ни добр, ни зол или и то, и другое, но он может стать тем или иным; и вот в зависимости от того, какую роль может и будет играть человек в этом творческом созидании положительной, ценной действительности, и решается вопрос о смысле жизни. Объективные пессимизм и оптимизм оказались не только бессильны решить проблему смысла жизни, но они подорвали в корне главное условие удачного решения,—самую сущность личности. Их теории не для жизни и удовлетворить личности не могут.

V. Проблема смысла жизни в философии критицизма (Кант).

Хотя Кант, как это показывают его работы, не посвятил вопросу о смысле жизни отдельного исследования, тем не менее желание установить в общих чертах, как решается этот вопрос на почве его мирозерцания, не является насильем над ним, тем более, что эта проблема должна привлекать взоры не только каждого фило-

софа, но и каждого человека. Кроме того, мы находим в собственных изречениях Канта мысли, подкрепляющие возможность поставить такой вопрос. Об этом в сущности говорят те четыре вопроса, о которых упоминает Кант в письме к Фр. Штейдлину (4 мая 1793 г.), как об основной своей задаче: что я могу знать, что я должен делать, на что я могу надеяться, что представляет собой человек? Если мы вспомним, что «Критика чистого разума» с ее познавательным самоограничением расчистила поле для учения о нравственности и религии, то мы еще больше убедимся в том, что кенигсбергский мудрец не мог оставить без внимания этот вопрос. Кто хочет понять личность, мотивы ее поступков и стремлений и указать ей на идеал, тот, само собой разумеется, приходит в тесное соприкосновение с вопросом о смысле жизни, хотя бы он прямо и не называл его. Как говорит Кант, разуму не безразлично, «что выйдет из наших поступков». И в произведениях Канта действительно нет недостатка в изречениях, характеризующих его взгляд на жизнь и на вопрос о ее смысле.

Как раз в данном вопросе, где естественно ставится вопрос о ценности земной жизни человека, необходимо вспомнить о том учении, в атмосфере которого выросал Кант, впитывая в себя его дух, и которое заняло резкую позицию в оценке земной жизни. Как известно, он выросал в атмосфере ярко пиэтистического настроения, безраздельно господствовавшего в семье Канта. Как говорит Форлендер (⁴⁹/₂) «вся атмосфера жизни семьи этого простого ремесленника дышала строгой чистотой нравов, честностью, терпимостью и подлинной набожностью». Пиэтизм давал своеобразное сочетание очень мрачного взгляда на человеческую природу и земную жизнь с непреклонной верой во всемогущего бога и победу добра. Сам Кант рассказывал своему ученику Яхману об огромном влиянии на него его матери. Тот же пиэтизм царил в гимназии, в которой учился Кант, в которой руководителем был друг и духовник его семьи, проповедник и профессор Шульц. В университете Кант также не остался без влияния пиэтизма; пиэтистом был, например, один из его учителей, Кнутцен (⁴⁹/₃). И хотя он отклонил карьеру проповедника и набожность пиэтистов награждает презрительным эпитетом «Frömmelei», тем не менее огромная доля влияния пиэтизма осталась у него на всю жизнь.

Это ярко сказалось у Канта в его отношении к земной жизни человека. Уже основные черты его Критики недвусмысленно говорят, что эта жизнь рисовалась кенигсбергскому мыслителю далеко не в розовом духе. Душа человека представлялась ему отражением глубокого коренного разлада; на нем построена вся его как теоретическая, так в особенности вся практическая философия; разум и чувственность — два вечных антагониста — вошли как составные элементы в человеческую душу и живут в вечной непрерывной борьбе друг с другом, часто затихающей только в праздничные моменты эстетических созерцаний. Чем строже и ригористичнее требование Канта к человеку, тем ярче выступает пиэтическое недоверие к его

земной природе. Переход к идеальным требованиям, к мысли о великом конечном назначении человека делается в такой форме, что она не оставляет никаких сомнений в слабости и коренной отягощенности человека, как земного существа. Подчеркивая широту и власть чувственных, земных стремлений человека, Кант в «Критике практического разума» (стр. 61) произносит знаменательную фразу: «Человек существо полное потребностей; но все-таки он не совсем уж животное»...

Все эти животные-земные элементы образуют мощный противовес против всех влияний долга. В общем итоге у человека, предоставленного самому себе, много шансов остаться в цепях этой земной власти.

И земная жизнь рисуется Канту в соответствующих красках. О самодовлении ее у него, конечно, не может быть и речи. Не трудно понять, что искать смысла в ней, как таковой, было бы большим, роковым заблуждением. Положительный ответ, — если он возможен, — может получиться только на почве установления связи личности с неземными целями и помыслами. Если бы человек оставался просто человеком, не становился бы личностью, т.-е. если бы он оказался бесповоротно замкнутым в мире явлений без всякого просвета в иной мир, то жизнь его была бы лишена всякого самостоятельного смысла и ценности. В этом отношении очень интересно то, что писал Кант в «Мыслях по поводу смерти господина фон-Функа»⁽⁵⁰⁾. Возможно, что некоторое сгущение красок в этом рассуждении объясняется стремлением утешить мать, оплакивавшую раннюю кончину своего сына, — рассуждение это и начинается обращением к г-же фон-Функ, — но существо его взглядов остается неизменным и дальше. Кант здесь энергично подчеркивает, что у земной жизни нет самодовлеющего характера. Каждый человек, поглощенный видом и интересами земной жизни, говорит он, рисует путь своей жизни, строит планы, но на самом деле истинная судьба человека резко отличается от той, какую он представляет ее себе: наши ожидания оказываются на каждом шагу обманутыми. Взамен разбитых мечтаний мы строим новые, но и их судьба оказывается не лучше первых. И так продолжается эта жалкая игра до тех пор, пока не явится смерть, сбросит покрывало с жизни, обнаружит, что это были только призраки, и навсегда положит предел нашим пустым мечтаниям. Часто богатство и брак, обещавшие великое счастье, рушатся невероятно быстро, в то время как «нищета и горе ткут длинную нить в платье парок, и многие, повидимому, живут на муку себе и другим^(50/1)».

Конечно, на этом Кант не остановился, но здешняя жизнь оказывается окончательно осужденной самое большее на служебную роль. Смысл ее не в ней и, конечно, не в том, что она дает и может дать. Кант энергично и решительно выступает против гедонизма. Он не стремился, правда, к полному уничтожению «естественных склонностей», а требует только их обуздания^(49/1). Для него «пуризм циника и умерщвление плоти анахоретом без благ общественной

жизни это—искаженные образы добродетели, неспособные привлекать к ней,—покинутые грациями, они не могут претендовать на гуманность» (⁵¹/₁). Потребность в счастье признается им за необходимую потребность всякого разумного, но конечного существа; эта потребность неизбежно выступает в роли фактора, определяющего его желания и стремления (⁵²/₁), но все это далеко от обоснования смысла жизни. Определив счастье как состояние, получающееся в итоге того, что все в жизни разумного существа совершается соответственное его желанию и воле (⁵²/₂), Кант отвергает его, как цель, потому что оно направляет нашу деятельность на внешнее, делает нашу волю гетерономной и порабощает человека. Кант везде пользуется случаем подчеркнуть нравственно опасный характер стремления к счастью, как самодовлеющей цели. Те, чей «культивированный разум» усматривает цель жизни в наслаждении ею, в счастье, идут, по его мнению, прямым путем к мизолстии, т. е. ненависти к разуму; чем больше люди усматривают цель жизни в наслаждении, тем дальше уходят они от возможности истинного удовлетворения. Ценность этой жизни только в том, что мы таким путем открываем возможность иного, более достойного существования. Если бы целью жизни было счастье, то лучше было бы выбрать в руководители природный инстинкт, а не разум. Было бы большой несправедливостью по отношению к Канту объявить его абсолютным пессимистом. Как мы увидим дальше, он спасается от безнадёжности своей верой в бога и умопостигаемый характер человека. Но пессимистические нотки никогда не покидают его, раз речь идет о земной жизни. Как указывает Оманн в своем предисловии к письмам Канта (⁵³/₁) последний говорил, что он ни за что не хотел бы прожить свою жизнь еще раз. И нужно признать, что эта фраза в устах Канта, поскольку можно судить по его произведениям, не является случайной или возможным продуктом горькой минуты. Она естественна потому уже, что душа человека носит по его учению в самой себе возможность своей духовной жизни, но вместе и возможность своей моральной смерти, при чем, поскольку речь идет о собственных силах человека, последний фактор оказывается чрезвычайно сильным. Действительная мощь человека представляется Канту очень ограниченной.

В самом деле. Там, где у Канта берет верх безусловный оптимизм, вера в окончательную победу добра, в идею вечного мира и т. д., там всегда этот оптимизм основывается на постулированной вере в бога или же на объективном ходе развития жизни. Так, в «Мыслях по поводу всеобщей истории» (⁵⁰/₂), написанных в 1784 г., т. е. вскоре после появления «Критики чистого разума» и «Прологомен», он говорит о том, что природа принуждает человека стремиться к осуществлению величайшей задачи человеческого рода, к достижению гражданского общества, построенного на всеобщем праве. Впечатление, что объективный ход жизни и природы выявляет с помощью человека что-то свое, особое, высшее,—мысль, которую позже Гегель поставил во всей ее полноте,—встречается у

Канта, возвеличившего свободу человека, неоднократно. Еще больший аромат будущей гегелевской философии чувствуется в словах Канта несколькими страницами дальше (^{50/8}) где он говорит: «На историю человеческого рода можно смотреть как на свершение в большом масштабе скрытого плана природы»... Пусть даже все это предназначено для полного развития задатков, заложенных в человеке, но здесь все-таки как бы расчищается почва для утверждения Гегеля, что отдельные индивиды таскают каштаны из огня для объективного духа. Аналогичную мысль он высказал в ясной и определенной форме в «Мыслях по поводу смерти господина Функа» (1760 г.), где он говорит о неведомом нам предопределении или нашем жребии в истинной действительности в отличие от этого земного мира, полного противоречия и, в сущности, являющегося только призраком.

По основному учению Канта вопрос о моральной судьбе человека решается тем, каким человек сделает себя сам. Он требует от него революционного перелома в его настроении и образе мыслей и считает этот факт, может быть, необъяснимым, но все-таки возможным путем свободы. Но он никогда не забывает о чувственности, об этом «радикальном зле», заложенном в натуре человека, потому что это зло портит основу всех максим. Этим объясняется то, что Кант фактически далек от мысли полагать на собственные силы человека чересчур большие надежды. «Из столь кривого дерева, из которого сделан человек», — говорит он (^{50/4}), — «нельзя построить ничего вполне прямого. Только приближение к этой идее возложено на нас природой».

Эта возможность «приближения» открывается человеку тем, что он может стать личностью, т.-е., как говорит Кант (^{52/1}), обрести революционным переворотом в своем духе свободу и независимость от механизма всей природы или, иными словами, развернуть свой умопостигаемый характер. То, что человек может породить «я», это поднимает его на неизмеримую высоту над всеми земными существами, — такой мыслью начинается его «Антропология». Понимая под моральной свободой «в практическом смысле» независимость воли от принуждения со стороны требований чувственности (^{54/1}), или определяя ее положительно в «Критике практического разума», как автономии воли, Кант наделяет этой свободой человека и этим отводит ему в мире и жизни совершенно особое место, а именно — ему приписывается в осуществлении того, что дает смысл жизни, почти космическое, основное значение. Чтобы понять это, мы и обратимся теперь к основному вопросу, интересующему нас, — к вопросу о высшем благе, о последней цели, о смысле жизни.

Как известно, Кант сделал из субъекта, хотя бы только из его умопостигаемого характера, своего рода философскую Архимедову точку, на которую у него опирается вообще все его мирозерцание. Вполне естественно и последовательно, что и ответа на приведенные нами вопросы можно искать только на том же пути. И тут центр тяжести должен быть перенесен в самую личность. В своем жизне-

понимании Кант ищет и находит главную задачу жизни личности не вне ее, а в ней самой. Грубый гедонизм, который, как это мы видели раньше, решительно отвергается Кантом, обыденное счастье становится по самому существу невозможным, потому что оно лишено самодовлеющего характера, оно вечно недостижимо, неполно, а, главное,—оно лишено морального оправдания. Таким образом это приводит нас к очень важному выводу, что цель жизни, смысл ее, если он есть, имманентен личности, что высшее благо не вне личности, а в ней самой. Важность этого положения можно подчеркнуть неизбежно вытекающим отсюда вопросом, не есть ли сфера добра, красоты, истины, святости и т. д., всех этих абсолютных ценностей настоящая сфера, мыслимая только в личности и на почве ее противоречивых возможностей. Уже здесь напрашивается ясный вывод, что «царство небесное истинного смысла» может быть только «внутри нас». Только на этом пути достигается истинная вечность и конец всякого времени (^{60/5}).

Таким фактором, несущим смысл жизни, является у Канта идея, в которой он, строгий формалист, не ограничивается одним формальным определением, а дает слияние формы и содержания. Этим солнцем, освещающим, с его точки зрения, всю жизнь и личность, является нравственный закон, доведенный до полноты понятия высшего блага. Прежде всего из всего построения Канта ясно, что нравственность представляет тот этап, дальше которого нет ни доказательств, ни требований, ни ценных, достойных стремлений. В утверждении смысла жизни приходится отвести основную, почти исчерпывающую роль нравственному закону, осуществлению чистой, безусловно доброй воли. Кант считает возможным мыслить такую волю даже в роли общеобязательной, абсолютной законодательницы, нравственный закон—как мировой закон. Вопрос о смысле жизни это—прежде всего вопрос нашей совести, в нем господствуют мотивы не чистого, теоретического знания, а мотивы определения и осмысливания всей нашей жизнедеятельности; это, говоря языком Канта, вопрос прежде всего практического разума. И вот Кант находит, что подлинная двигательная пружина чистого практического разума такова: она есть не что иное, как сам чистый моральный закон, поскольку он дает нам почувствовать возвышенность собственного сверхчувственного существования (^{62/4}). Эту мысль о центральном положении нравственного закона Кант повторяет и подкрепляет везде. «Для людей,—говорит он (^{49/5}) нет никакого иного спасения, как voltar теснейшим образом подлинные нравственные основоположения в свой образ мыслей». «Если справедливость погибнет, то нет смысла в существовании людей на земле».

Цель жизни должна быть последней целью; следовательно, ею может быть только нечто самодовлеющее, не нуждающееся ни в какой дальнейшей опоре. И нравственный закон так, как он освящается философией Канта, должен вполне удовлетворять этому условию. Но тут же становится ясным, что этим вопрос и у Канта далеко не разрешается. Нравственный закон дает то, что он называл опре-

деляющим основанием, чем определяется характер воли, форма ее, но попрежнему остается открытым вопрос об объекте этой воли, о содержании, о последней высшей цели. Нравственный закон дает ясное категорическое указание только на то, как должна быть мотивирована воля в ее стремлении, но сам по себе он ни с какой стороны не определяет содержания ее стремления, на которое она направлена. Между тем в вопросе о смысле жизни этот вопрос подымается сам собой, потому что «материя практического принципа есть предмет воли»^(52/5); в том, что дает смысл, должны объединяться форма и содержание, веление и привлекательность, моральная и естественная.

И вот тут Кант покидает почву чистого безусловного формализма и вводит новое понятие, правда, неразрывно связанное с нравственным законом. Смысл жизни может дать только то, что способно дать полное удовлетворение. Моральное удовлетворение, как оно ни мощно и ни ценно, не исчерпывает всего. Очевидно, учитывая человеческое существо, Кант вместе с тем твердо помнит и о другой его стороне, а именно ^(52/6): «что желание быть счастливым есть необходимое требование каждого разумного,⁹ но конечного существа и таким образом неизбежное основание, определяющее его желания». Кант, правда, отверг счастье, как цель жизни, но только для того, чтобы потом вернуть его в облагороженной, нравственно оправданной форме, в виде следствия из исполнения долга, в виде счастья на основе верности нравственному закону. Высшей целью жизни, дающей смысл, является высшее благо. В конце «Критики практического разума» ^(52/7) Кант говорит о том, что «человеческая природа предназначена стремиться к высшему благу». Приобщиться к этому высшему благу должен стремиться каждый человек, но он должен всегда помнить, что это приобщение соразмерно не его поступкам, как таковым, а «нравственной ценности его личности» ^(52/8). Таким образом блаженство определяется верностью нравственному закону и должно рассматриваться только как его необходимое следствие. Таков смысл утверждения Канта, что «осуществление высшего блага в мире есть необходимый объект воли, определяемый нравственным законом» ^(52/9). В этой высшей цели, таким образом, должны объединиться безусловно нравственное веление и основное неизбежное, естественное стремление открыть простор бесконечному блаженству.

Конечно, нельзя забывать, что понятие высшего блага у Канта, как и многие другие мысли в его философии, возбудили целый ряд разногласий и различных толкований; но в общем итоге нам представляется указанная нами точка зрения правильной *). Сам Кант ставит в большой упрек древним смешение добродетели и блаженства и требует их ясного разграничения: первого — как основания, определяющего волю, второго — как ее объекта ^(52/10). Но это познавательное разграничение нисколько не противоречит идее их жизненного сочетания. Что Кант видел смысл жизни в моральном со-

*) Ее приводит R. Eucken—«*Lebensanschauungen der grossen Denker*».

вершенстве, усложненном до полноты высшего блага, это подтверждается всем характером его рассуждений в практической философии. Об этом ясно говорит и его философия религии: там он ставит вопрос *), какое состояние лучше всего отвечает добродетели, каков «темперамент добродетели», мужество, радостное настроение или боязнь, подавленность и угнетенное состояние: ответ на этот вопрос, по его мнению, не может внушать никаких сомнений: он может быть только утверждением оптимистического характера, потому что подавленность будет заключать в себе долю скрытой ненависти к нравственному закону, т. е. нравственность и подавленность будут исключать друг друга; «радость же на душе» при следовании своему долгу служит ясным симптомом подлинности добродетельного уклада личности. Та же мысль проводится у Канта в еще более определенной форме в «Критике практического разума» (р. 110) в различении двух смыслов в понятии высшего блага: высшее как *supremum* и высшее как *consummatum*. И вот в понятии своего высшего блага Кант объединяет обе эти стороны: поскольку основой его служит нравственность, добродетель, перед ним высшее благо, как *supremum*; чтобы оно стало не только высшим, но и полным, *consummatum*, к нему должно приступить блаженство.

Этим самым, как мы это уже отметили, уже раньше, определяется и место человека и его значение в жизни мира вообще, потому что смысл жизни мира решается на том же пути через личность. Хотя фактически человек входит, как одна из бесчисленных частиц, в мировое целое, но разумом своим и умопостигаемым характером, своим отношением к нормам и способностью от себя начинать новое и ценное он подымается над всем остальным миром. «Каждая вещь в природе,—говорит Кант**),—действует по законам; но только разумное существо обладает способностью действовать по представлению законов, т. е. по принципам, или обладает волей». Но именно в силу этой двойственности человека Кант отводит ему место своего рода посредника между двумя мирами, чувственным и умопостигаемым, свободой и необходимостью, между «небом и землей». Весь смысл практического учения Канта вылился в мысль, что единственным источником и носителем добра или даже самым добром является не что иное, как чистая воля. В «Метафизике нравов» Кант начинает главу «Переход от обычного нравственного познания к философскому» словами: «Нигде в мире, да и вообще вне его не мыслимо ничто, что можно было бы без ограничения считать добром, кроме только доброй воли». Таким образом на человека возлагается у Канта колоссальная космическая ответственность, потому что в его воле должна достигаться вершина добра. Уже здесь слышится приближение той мысли, которую потом абсолютировал Фихте,

*) Religion innerhalb p. 11 (стр. 22). На блаженство, как на непосредственное следствие из нравственного совершенства, указывает также р. 73 (стр. 66).

**) Metaphysik der Sitten. Philosoph. Bibl. (1897). См. также его Anthropologie.

именно, что мир это — материал для нравственной воли. У Канта человек, как личность, по своему нравственному назначению приобретает характер конечной цели творения, а это, в свою очередь, ведет нас на еще один чрезвычайно важный шаг вперед: это заставляет нас притти к выводу, что у чувственного земного мира и жизни нет иного смысла, помимо того, какой дается жизнью человека-личности. Это положение подкрепляется еще мыслью, что добро и зло существует только в наших деяниях; только человек-личность открывает этот ценный мир и озаряет его лучистым светом жизни или, наоборот, затемняет ее. И быть или не быть миру и жизни добром, это в общем итоге должно решаться тем, какое направление примет воля человека-личности, потому что помимо нее нет добра, а будет ли она доброй или злой, это решает сама личность. Что Кант видит смысл жизни и мира в моральном совершенстве, это видно также, между прочим, из следующих его слов: «То, что одно может сделать мир предметом божественного определения и целью творения, это человечество (разумная мировая сущность вообще) во всем его моральном совершенстве»...

Таким образом, если сопоставить пессимизм Канта во взгляде на силы человека и его задатки с оптимизмом во взгляде на значение человека и его роль в мире, получается как-будто резкое противоречие вплоть до полной непримиримости. Но не следует забывать, что в первом случае Кант только констатировал положение, во втором же он говорит об идеале, о долженствовании, и все его неутешительные соображения о действительных силах и могуществе человека-личности осуществить высшее благо остаются в полной силе. Кант здесь находит выход из опасности или потонуть в пессимизме, или абсолютировать человека в том, что он признает его силы недостаточными, и обращается к богу.

Для человека мыслимо только приближение к высшей цели (^{50/с}). Достижение ее обуславливается полным соответствием всего образа мыслей и духовного уклона нравственному закону, полным осуществлением чистой автономной воли. Но это соображение есть не что иное, как святость, т.-е. то совершенство, которое не дается «ни одному разумному существу этого чувственного мира, ни в один момент его существования в нем». Чтобы не впасть в пессимизм, остается одно: обратиться к помощи бога, что Кант и делает. Чтобы смысл был, надо, чтобы высшая цель не только манила нас, но чтобы она была так или иначе осуществима *); иначе именно она и станет силой, сокрушающей жизнь и повергающей нас в безвыходное отчаяние, вечно привлекая к себе и вечно заставляя сознать всю тщету наших усилий. Между тем человек оказывается существом,

*) Таково мнение и самого Канта. Указывая в «Критике практического разума», стр. 213, р. 143, что высшее благо должно хотя бы в принципе считаться возможным, он добавляет: «В противном случае практически было бы невозможным стремиться к объекту, понятие которого в сущности было бы пусто и без объекта».

нуждающимся в господине (^{62/11}). Поэтому оптимистическую сторону своего учения Кант обосновывает постулированным понятием бога, завершающим бессмертие и свободу и являющимся гарантией всего лучшего. Такое обращение, с его точки зрения, тем более является понятным, что центр тяжести религии лежит, как он говорит в письме к Лафатеру 28 апр. 1775 г., в безусловной вере в то, что бог все доброе, что находится не в нашей власти, дополнит сам. И все произведения Канта полны такими ссылками на бога. Кант пессимистичен во взгляде на человека, но он полон глубокого религиозного оптимизма, поскольку речь идет об объективном развитии и объективных (не индивидуально-человеческих) силах. Эта черта бросается в глаза у Канта во все периоды его философского творчества. Уже в «Естественной истории неба» (1775 г.) Кант рисует *) перспективу, когда все планеты обрушатся в свой центр, в солнце, усилят его огонь своим материалом, сгорят в его пламени, разложатся на элементы и эти элементы унесутся в мировое пространство, чтобы затем образовать новые миры. Мир таким образом возродится, как феникс из своего пепла новый, освеженный. Кант цитирует при этом стихи фон-Галлера: «Когда мир сгорит и возродится, ты будешь так же юн, как и теперь, так же далек от смерти, так же в будущем, как и в настоящем». В небольшой работе, написанной в защиту оптимизма под заглавием «Об оптимизме», он горячо защищает его, исходя из мысли, что всевышний всегда выбирает самое лучшее. Там он произносит знаменательную фразу: «Благо нам—мы существуем! И творец радуется нашему существованию». Позже этот оптимизм значительно умерился; Кант заявил, что он не хотел бы прожить свою жизнь еще раз, но это не устраняет его оптимистической веры в сверхличностные факторы. Как он считает и дальше, истинный мудрец не станет сомневаться, что все устроено к лучшему, даже если многое совершается вопреки желаниям человека и его угнетают противоречия. «Человек,— говорит он (^{50/-}) — хочет согласия, но природа знает лучше, что для его хода хорошо: она хочет раздора». Создавая противоречивые положения и идя как бы в разрез с желаниями человека, природа таким путем побуждает его напрягать свои силы и создает условия прогресса; она, по мнению Канта, заставляет человека развить свои «природные задатки», и Кант видит в этом «предназначение мудрого творца». Кант заканчивает основную часть «Критики практического разума» характерными в этом отношении словами: «Поэтому и здесь также будет уместным указать на правильность того, чему нас достаточно вообще поучает изучение природы и человека: неисповедимая мудрость, дающая нам существование, одинаково заслуживает почитания как в том, в чем она нам отказала, так и в том, что она нам уредила».

Нет веры в бога—нет и веры в смысл жизни,—такова завершающая мысль и конечный вывод из всех этих рассуждений. Как ни велико по значению положение личности у Канта, но только

*) Глава «Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit».

при последнем условии она находит оправдание своей жизни и ее смысл. Отнимите эту гарантию, и личность, а с нею и смысл жизни теряют свою главную опору и рушатся. В чистой автономной воле дано только право верить во всемогущую помощь бога.

Таков ответ Канта. Можно ли смотреть на него, как на удовлетворительное решение вопроса? Нам представляется, что ответ этот не сможет удовлетворить живую человеческую личность.

В самом деле. В начале Кант пошел тем путем, на котором только и можно искать смысла жизни: это понятие личности, ее деятельность, но в дальнейшем развитии своих мыслей он завершил все понятием бога в такой форме, что положение личности становится в крайней степени подорванным вплоть до уничтожения всякого смысла в жизни и деятельности человека. Эти грозные признаки недоверия к человеку и слишком большого доверия к объективному ходу вещей, на которые мы уже указали, попадают на всем протяжении учения Канта; с завершением же вопроса о смысле жизни в понятии бога положение обострилось еще больше. Радикальное противоречие между космическим назначением человека-личности и его фактическим бессилием остается у Канта по существу совершенно неустраненным. Но, кроме того, оно оказывается и жизненно губительным для личности. Ставя великую недостижимую цель, Кант этим самым совершенно обесценил человеческие стремления, так как все эти усилия, как бы они велики ни были, все равно останутся бесцельными, и прямым результатом такого перенапряжения мотивации воли должна явиться полная атрофия воли, бесцельность ее напряжения. До тех пор пока речь шла о долге, об одном нравственном законе, там Кант мог с своей точки зрения просто ставить категорический императив и требовать, чтобы личность следовала ему. Там нет нужды ни в доказательствах, ни в иных доводах; главное, там недопустим вопрос «к чему?» — тот самый вопрос, который властно звучит в вопросе о смысле жизни и которого в ней обойти уже нельзя. И вот тут-то и обнаруживается, что бесконечно высокий идеал высшего блага в той форме, как его ставит Кант, не по плечу смертному; это идеал для «святой воли», как заявил сам Кант; кроме того, он сам считал необходимым ставить такие цели, которые были бы достижимы, а иначе направить на них волю невозможно. И тем не менее Кант сделал именно такой шаг.

Введение понятия бога, в сущности, не спасает положения, а, наоборот, ухудшает его. Хотя бог Канта постулирован на основе этических мотивов и у него этика обосновывает религию, а не наоборот, тем не менее к этому понятию применимо обычно простое выражение, что все усилия людей являются или тщетными, если они идут в разрез с волей божией, или же излишними, ненужными, если они стремятся к тому же. Кант сам говорит, что если бог является фактором, определяющим все, то тогда «человек-марионетка или вокансоновский аппарат, сделанный и заведенный высшим мастером всех искусств и произведений» (⁵²/12). Кантовский бог, правда, не

исключает свободы человека, но он также не устраняет глубоко смущающего сомнения, к чему усилия человека, нуждающиеся все равно в пополнении божеством, когда бог с его всемогуществом все осуществит безупречно и твердо. И у Канта заметны колебания между двумя полюсами: — верой в человека и недоверием к нему. У него попадают даже указания на предопределение.

Таким образом у Канта даны две тенденции установить смысл: субъективным путем, личностью самою, и объективным путем, при помощи бога и хода вещей; в конечном итоге последняя тенденция берет верх и является завершающей, но тогда жизнь и сознательные усилия человека лишены всякого смысла. Чтобы открыть возможность утвердить этот смысл, надо прежде всего незыблемо утвердить самую личность человека, что Кант и сделал, подняв при этом личность на недостижимую высоту, и признав в идее за ней реальную способность и возможность самоопределяться, а затем это признание оказалось уничтоженным все возраставшим преобладанием другой тенденции. Но где личность становится ничем, где объективный ход вещей или божественная власть решают все независимо от личности, там жизнь личности утрачивает всякий смысл. Пусть даже у мира и вне личной, объективной жизни вместе с тем утверждается богатейший смысл, — жизнь личности в ее реальном значении утрачивает всякий смысл, потому что утрачивают смысл ее сознательные усилия, и она становится только средством или материалом.

И у Канта, как это ни странно, невольно получается такое положение. Хотя он все перенес в субъект, рассудок сделан законодателем природы, личность стала единственным носителем добра в этом мире, все это очень ценные элементы, и тем не менее в окончательном итоге верх взял взгляд, уничтоживший все сделанное. Это оказалось неизбежным тем более, что нравственный закон сам по себе не может обосновать смысл жизни, так как он определяет характер воли, но оставляет открытым вопрос о ее предмете. Только расширившись до полного высшего блага, он способен претендовать на роль ключа в жизни. Но в кантовском понятии высшего блага блаженство есть только необходимое следствие, а основой остается добродетель и нравственный закон.

И вот тут обнаруживается и другой крупный недостаток попытки решить вопрос о смысле жизни на одной этической основе, хотя, конечно, понятие добра, а с ним и понятие нравственного закона должны входить в число основных факторов, обосновывающих этот смысл. Кант различает в понятии высшего блага два смысла: высшее благо, как занимающее последнюю ступень поднимающейся лестницы, и высшее благо в смысле всеохватывающей полноты. И в том, и в другом случае из учения Канта вытекают для жизни личности роковые следствия: в первом случае утрачивают самостоятельную ценность все ступени, кроме последней: за ними сохраняется самое большее служебное значение, т.-е. чрезмерная категоричность уничтожает полноту в данной этической области; во втором случае полнота кантовского высшего блага, объеди-

нящего добродетель и блаженство, не только исключает степени нравственности, утверждая, что они или существуют в полном категорическом виде, или их вовсе нет, но оно в ужасающей степени обедняет и суживает ценный мир и жизнь личности: высшее благо охватывает область этики и, только как следствие нравственности дарит обедневшему и обеспокоенному человеческому духу сумеречное блаженство, здоровое в корне, потому что оно нравственно оправдано, но лишенное аромата и красочности действительной жизни. Кант по существу мог сохранить значительно более широкую позицию, потому что он уделил много тонкого внимания эстетической жизни, но эти вечные ценности не находят себе места в его учении о высшем благе, принявшем слишком узкий категорический характер.

Но и в области этической Кант вступил на путь нежизненной узости. Как справедливо отметил Зиммель в своей работе о Канте, между ступенью стремления к чувственному удовлетворению и идеальным соблюдением нравственного закона лежит масса разнообразных благ, которые и с нравственной точки зрения должны найти неодинаковую оценку. Стремление к счастью может быть очень различным: один находит его в объятиях проститутки; другой — в духовных благах, в сонатах Бетховена; один — в «бренном металле», другой — в служении ближним и т. д. Таким образом открывается широкий мир благ, далеко не безразличный для выяснения вопроса о смысле жизни. Один нравственный принцип и чистая воля, как путь, не в силах дать все: идея смысла должна оживлять, вдохновлять, а для этого она сама должна дышать не мертвой формулой, а плотью и кровью.

Как ни грандиозна мысль Канта, но нельзя не подметить также, что в развенчании естества, в невключении его в царство ценностей, слышится ясная неприемлемая черта; нависает невыносимая тяжесть ощущения, что человек находится в сфере совершенно чуждой ему, а потому и враждебной косности, что он в себе несет разлагающий элемент, коренную отягощенность. Кант, как и позже Фихте, не вместил природу, объективное течение. А между тем и у Канта косвенно — отрицательным путем — получается возможность оценить натуру, естество: одна нравственная воля сама по себе тоже действовала бы как естество, если бы она вообще могла мыслиться действующей, без влечений и фактов и тогда речь о нравственности утрачивает всякий смысл. У фактов, у естества свои права и свое место, и, не вместив их, Кант безусловно оставил чувствительное пустое место.

Во все этом и следует видеть истинный ригоризм Канта: — в том, что он, тонкий теоретик эстетики и человек, тонко ценивший познавательные стремления и знание, странным образом отверг их в своем понятии высшего блага; он не дал той богатой полноты, какую мы встречаем, — хотя и в наивном единстве, — у античного мыслителя Платона: соединение истины, добра и красоты. Для ригоризма Канта характерно, что он и для сохранения жизни

приводит только одно оправдание, — повиновение долгу *), т.-е. помимо нравственности. не видит оснований признавать за ней какую-либо ценность, хотя сам он и в этике, и в эстетике развернул для этого необычайно широкие перспективы и вполне оправданные возможности. При исключении иных ценностей и благ, в сущности, получается глубокий трагизм именно тогда, когда Кант сулит вершины блаженства: при недостижимости высшего блага утрачивает смысл стремление к нему, а если оно достижимо, то над личностью нависает не менее грозная туча: с достижением высшего блага откроется бесцельность и пустота; дальше пустыня, потому что нечего желать, не к чему стремиться, все становится абсолютно безразличным. В интересах обоснования смысла необходимо сохранить для личности возможность вечного достижения и вечных дальнейших ценных перспектив деятельности. Этого Кант не дает. Объяснение этого факта кроется в том узком понимании личности, с которым мы встречаемся у Канта. Как мы это отметили раньше, он сущность ее перенес всецело на этическую почву и этим закрыл те широкие возможности, которые он же сам открыл; он свободу оценил и определил только как нравственную свободу, как автономию воли.

Наконец, на почве этого суждения у Канта получается еще одно недоразумение, объяснимое только желанием все решить на почве нравственного закона. Если мы припомним, что блаженство только следствие из соблюдения нравственного закона, что иных ценностей нет, тогда у Канта получается заколдованный круг. В самом деле, высшая цель это — осуществление высшего блага, но им в конце концов оказывается нравственный закон и чистая воля; но нравственный закон это — формальное условие для употребления свободы. Тогда на вопрос, для чего же служит эта свобода, получается ответ: для исполнения нравственного закона. А исполнение нравственного закона? Ответ: для употребления свободы, потому что он условие употребления свободы **).

Этим указанием на недочеты решения вопроса о смысле жизни, мы не хотим исчерпать всего. В положении личности у Канта, в утверждении свободы, в понимании добра красоты, истины, как истинно человеческой сферы, в знаменитом субъективизме Канта кроются богатые положительные возможности, но сам он оставил их неиспользованными. Выяснение пути развития этих положительных идей есть уже дело систематического труда. Для характеристики этих возможностей отметим только одну из них: Кант пришел к выводу, что эстетика — единственная и прямая почва для примирения чувственности и рассудка; но тогда прямым следствием

*) «Метафизика нравов» гл. «Переход от обычного нравственного познания к философскому». См. также в «Основах метафизики нравов», 2 изд., стр. 45, рассуждение об отклонении мысли о самоубийстве.

**) Толкование нравственного также, как формального условия употребления свободы подтверждает и «Religion innerhalb» Philosoph. Bibl. 1903, стр. 3.

отсюда должно было бы быть утверждение, что эстетическое — этот величайший «дар богов» — возможно только у личности и через личность: у существа, причастного к двум мирам, чувственному и сверх—чувственному. Ни в мире чувственном отдельно, ни в мире сверх—чувственном его быть не может; оно мыслимо только в мире человеческом. В этом направлении открывается также богатая возможность решения вопроса о смысле жизни.

VI. Проблема смысла жизни в философии трансцендентального идеализма (Фихте).

Обратимся к Фихте. Уже по всему складу его пламенной и активной натуры можно было ожидать, что проблема смысла жизни займет у него одно из важных мест в его системе философии. Такое отношение к ней диктовалось ему его основным исходным лозунгом: «В начале было дело». Фихте писал не только в поздний период своего творчества, что бытие не подходит для роли исходной точки [5/3] но эта мысль, как и его деятельная натура и весь деятельный характер его философии, слышится уже в письме молодого Фихте к его невесте. Там [6/1], он с глубоким убеждением ясно формулирует основную идею своей жизни: убеждение в ничтожестве всего земного; убеждение в том, что предмет его стремлений это не счастье, которого он не надеется найти, что у него есть только одна страсть, только одна потребность, только одно полное чувство это действовать,—убеждение, что чем больше он проявит деятельности, тем глубже будет его удовлетворение. Это и понятно, он, этот отвлеченный философ, шел в жизнь по существу с глубокими реформаторскими ожиданиями, порой действительными, порой наивными,—как его план возрождения немецкой нации путем выведения детей из испорченного общества и их изолированного коллективного воспитания вне этой среды,—но всегда насыщенными непоколебимым убеждением в правоте своего дела. Вся его философия была философией человека по преимуществу. Потому именно слова: какую философию выберешь ты, это зависит от того, что за человек ты, дышат в устах Фихте глубокою искренностью; они явились плодом не теоретических только построений, но были плодом всей его натуры. Проблема смысла жизни должна была занять центральное место в его философии тем более, что этот отвлеченный мыслитель, отдавший всю свою жизнь умозрению, не колеблясь заявил, что цель следует видеть в жизни, а не в умозрении, которому он отводит только место средства [2/1]. Ту же мысль он повторил несколько позже в сочинении, которым он хотел «принудить публику к пониманию» [3/1]. Здесь он красноречиво говорит о своем стремлении к живой действительности и убеждает читателя держаться, ближе и крепче жизни и не давать ложной философии отдалять себя от нее; как дорога ему идея крепкой связи с жизнью, это видно из того, что по его убеждению именно она поможет читателю понять

его философию, — философию, искавшую не столько систематической формы науки, сколько глубочайшей внутренней сущности знания, именно — убеждения; но убеждения обязывают, это уже не бездеятельное невозмутимо-спокойное созерцание, а глубоко взволнованное отношение к миру и жизни, требующие полноты действия и деятельности. Но для них, особенно в фихтевском смысле, диктовавшем отождествление деятельности с разумной деятельностью, необходимо ясное сознание конечных целей, нужна целенаправленность. Он и подходит к человеку, к личности с безусловным велением [7/1] — выполняй твое назначение, где бы ты ни был, своими особыми индивидуальными путями. К этому он добавляет также: совершенствуйся и совершенствуй, но это также предполагает конечную цель. Это был не только лозунг его этики, но и всей его этизированной системы. Стремление найти ответ на вопрос о назначении человека стало таким образом основной задачей его философии. Так он говорит: познание моего долга это — конечная цель всего моего познания, всего моего мышления и искания. [7/2] Уже в одной из ранних своих работ он с первых слов подымается к этому вопросу: в своих лекциях, посвященных выяснению назначения учебного, он отводит первую главу вопросу о назначении человека вообще, подчеркнув своим слушателям, «что вся философия, все человеческое мышление и учение, вся ваша работа, в особенности все, что я буду излагать вам, направлено как на свою цель ни к чему иному, как только к ответу на указанные мною вопросы и самое главное на последний высший вопрос: каково назначение человека вообще и каким путем он может достичь его вернее всего?» [4/2] Весь смысл философии Фихте таким образом практического характера. Это философия не только личности, но при том еще ярко выраженной деятельно-реформаторской личности, своим характером и в этом отношении напоминающей нам Платона.

И Фихте мужественно борется за решение этой коренной проблемы личности. Правда, он говорит нам, что полное исчерпывающее понимание своего назначения, того, чем я должен быть и чем стану, представляет недостижимую цель для нас, превышая все наши мыслительные способности; часть его останется для нас навсегда с открытой, но тем более необходимо вдуматься в то, что по силам нам. Задача облегчается по Фихте его глубоким оптимистическим убеждением, что назначение это не только есть, но что оно вечно и велико, как сам божественный дух. [4/4]

Ответ Фихте по существу не оставляет никаких сомнений. Выбросив за борт вещь в себе и об'явив полное самодержавие «я», он в поисках отправной точки для построения своей системы философии остановился на изначальном чистом деянии «я», он обращается к своему читателю с требованием помыслить свое «я» в чистой форме, дать акт своего незамутненного самосознания, и тогда вся система должна получиться сама собой с непреложной логической необходимостью. Этим самым сразу же отпадает и возможность какой-либо внешней цели, способной обосновать смысл жизни. Фихте, естествен-

но, должен был искать решения на этой колее своего абсолютного субъективного идеализма. Человек — личность оказалась у него и значительным актом самосознания, она была возведена на высоту причастности к абсолюту, она была признана носителем разума, и таким образом Фихте приходит к выводу, что, поскольку человек обладает разумом, он является сам своей целью, он существует не ради чего-либо постороннего, а он должен быть во имя себя самого, О непреложности этой мысли для нашего философа говорит то, что он не допускает самого вопроса о цели бытия личности, видя в нем внутреннее противоречие, потому что это обозначает вопрос о цели и смысле разума и всей его системы [5/3]. Но тем, что «я», полагает самое себя, оно уже выходит за свои пределы, полагая этим самым деянием «не-я»; человек не только существует, но он еще существует как нечто определенное; таким путем к незамутненному чистому «я», чистому разуму присоединяются чувственные элементы, т. е. некоторая доля определения внешним фактором; самодавление, верность себе «чистого я», разума оказывается нарушенной и вырастает по убеждению Фихте то должествование, которое одно представляет абсолютное веление, абсолютную цель и которое одно способно обосновать назначение человека и смысл его жизни. Это — влечение быть верным самому себе, своей сокровенной сущности. «Последнее назначение всех конечных разумных существ», говорит Фихте [5/4], «поэтому это — абсолютное единство, постоянное тождество, полное согласие с самим собой. Но первоначальная сущность человека выражается не только в его разумности, но тем самым и в деянии, в активности, потому что быть по Фихте значит действовать, и элемент деяния входит в самое существо разума; поэтому абсолютное назначение человека он выражает также императивом «деяние ради деяния». Быть деятельным, действовать — вот та последняя цель, ради которой мы существуем, и Фихте призывает радоваться, что мы чувствуем в себе силу и что наша задача бесконечна. Только деятельность и деяние способны дать человеку ценность и смысл. Даже знать нужно только для того, чтобы действовать согласно приобретенному познанию [4/5]. Указание этой абсолютной цели Фихте варьирует различным образом, — он ту же мысль выражает императивом: будь свободен и осуществляя всегда свою свободу, потому что в разум входит истинная свобода, а истинная свобода всегда разумна и мыслима только в деянии. Таким образом истинный смысл жизни личности в полном согласии с самим собой, с разумом, в свободе, в деянии, в том, чтобы из простого продукта природы сделаться свободным разумным существом. Самодовление и автономию личности Фихте подтверждает ссылкой на то, что в каждом человеке живет непреодолимое влечение к абсолютному, к абсолютной независимой самодеятельности, что нам невыносима мысль о нашем существовании только как средстве для чего-либо иного, для «не-я» [4/5].

Руководимое этим велением наше «я» борется по всей линии с царством не-я, отвоевывая у него пядь за пядью. Так в познании

«я» обращает в «я» то, что было пределом для него; где создается знание там рождается убеждение, а где родилось убеждение, там поселилось «я», самодеятельность, свобода, разум [59/1]. Познание является путем освобождения от отграничивающей власти «не-я» и обозначает все увеличивающееся бытие и мощь разума. Таким образом, в конечном счете человек становится тем, чем он сам, свободно, собственной самодеятельностью себя сделает и непрерывно делает [7/3], потому что самое важное для Фихте не столько быть свободным, сколько становиться свободным. Отсюда из деятельного назначения человека и вытекла у Фихте дышащая огромным величием идея права каждого человека на труд и деятельность, потому что оно является первым условием обеспечения ему жизни и выполнения своего абсолютного назначения, это же повело к тому, что Фихте видел в косности и бездеятельности, самое страшное зло и настоящую смерть.

Но назначение человека и смысл его жизни не исчерпывается деятельностью, направленной только на собственную личность. Как мы это отметили относительно познания, «я» необходимо бесконечно, расширяет рамки своей деятельности, стремясь повсюду к единству с самим собой, стремясь всюду утвердить царство разума. Чтобы быть в согласии с собой, человек должен стремиться привести вес вне него лежащий мир в согласие со своими основными принципами, с разумностью, открывая этим безграничный космический простор своей деятельности [5/5]. Пусть эта цель недостижима и вечно останется недосыгаемой для человека, если ему не суждено стать богом, это не мешает ей быть конечной целью человека тем более, что в бесконечности стремления лежит благодатный залог бесконечной деятельности. Таким образом человек находится на пути бесконечного приближения к этой цели, а если согласие с собой назвать совершенством, то истинное назначение человека и истинный смысл его жизни выразится в стремлении к бесконечному совершенствованию [5/5]. Эта миссия человека по отношению к внешнему миру, особенно к природе приобретает тем большее значение, что для Фихте природа, не испытывавшая на себе руку человека, «груба и дика» и только человек может освятить ее своей деятельностью, приобщив ее к светлomu царству разума. Здесь основное веление выражается в мысли: мир должен стать для меня тем, чем является для меня мое тело [7/8], т. е. только средством, материалом для выявления разума. Идея создания единства решает собой и вопрос об обществе: и здесь цель и смысл в единстве всех людей; но едины они могут быть только в чисто разумном «ибо оно есть единственный общий им элемент» [7/5]. Таким образом высшая цель личности и в отношении себя, и в отношении других, и в отношении мира и природы—воцарение разума и бесконечное насаждение и расширение его власти. Только при последнем условии личность может пойти по пути выполнения своего высшего назначения и установления осмысленной жизни—тождество личности с самой собой.

Выражая в различных формах свое решение проблемы смысла жизни Фихте в основу их всех положил формулу действуй или, что то же, будь разумен, осуществляй то, чем ты являешься в своей сущности. Фихте использовал кантовское различие теоретического и практического разума в том смысле, что он в сущности просто отрицал, как внутренне противоречивое явление, непрактический разум. Понятие разума не этического и не действующего было настолько нелепым для Фихте, что он большею частью не считает нужным доказывать и пояснять эту сторону разума. С его точки зрения это то, что ярко обнаруживается в изначальном акте самосознания. Я нахожу самого себя, как такового, только практически, только в проявлении воли [7/6], т. е. уже в самом акте самосознания выступает, как главная, практическая действительная сторона; в ней и заключается сущность разумности. Фихте особенно глубоко, почти исключительно почувствовал в самосознании прежде всего и по преимуществу акт деяния. Смысл же этого акта, деяния кроется в самополагании, в вечном тождестве с самим собой. «Характер разумности», говорит Фихте [8/1], «состоит в том, что субъект деяния и предмет его представляют одно и то же; таким описанием круг разума является исчерпанным». Но таково у него не только определение разума, но и «я», потому что само «я» есть также не что иное, как деяние, направленное на самое себя [8/1]. Действенная сущность разума особенно сильно подчеркивается тем, что Фихте отклоняет всякую мысль о пополнении идеи деяния идеей какого-нибудь субстрата. Такова разумность Фихте.

Таким образом завершающим понятием в решении вопроса о назначении человека и смысла его жизни явилось понятие разума, тождества с собой, со своей сущностью, верность самому себе, верность «я», — не расплывчатому и отягощенному эмпирическими, чувственными элементами, а чистому «я». Фихте поэтому поставил только точку над *i*, когда он, как верный ученик Канта, усмотрел в тождестве с собой не только разум, но и нравственность, чистую, истинную, потому что иной для Фихте и быть не может. То, что у Канта было формальным условием нравственности, автономия, свобода, здесь стало самой нравственностью. Это привело Фихте к этизации высшей цели, которая дает назначение и смысл жизни личности. Стремиться к тождеству с самим собой, быть свободным, активным, автономным и значит быть нравственным. Абсолютный смысл личности завершился у Фихте, таким образом, нравственной идеей. Он выдвинул в качестве последней цели как для отдельной личности, так и для всего общества задачу нравственного облагораживания всего человека [5/6]. Мое единственное назначение, по убеждению Фихте, вся цель моей жизни это — прислушиваться честно и беспристрастно к голосу своей совести. Без нее моя жизнь утрачивает истинный свой смысл и значение [4/6]. Она и только она оправдывает роль рассудка и существование силы. Только нравственность способна вырвать нас из власти всего отрицательного, из «ничто» и вознести нас над ним [5/7]. Но мы

уже видели, что эта миссия личности быть верной самой себе выполняется только при распространении принципа ее на весь мир. Таким образом, и он весь оказывается подчиненным нравственной задаче; цель не только осуществлять собой нравственность, но и вообще творить нравственный миропорядок. Высшая этическая цель стала таким образом не только личной, но тем самым и космической задачей, откуда льется свет смысла на всю вселенную.

Но тождество с собой, «я», разум есть нравственность, идея нравственного миропорядка, есть сущность всего, сам Бог; в то же время все это дано личностью и через нее. Природа и мир только материал для нравственной воли [5/7]. Стремление к господству над природой, желание подчинить ее своей воле в глазах Фихте должно было вполне оправдываться тем более, что только дух, только «я» деятельны, природа же обладает только одной силой,—силой инерции [7/7]. На человеке лежит также печать природы, косность, основа зла в нем, корень его несвободы. Освобождаясь от нее, он ведет к спасению и мир, работая над ним. Миру он отводит то же место, чем является для меня мое тело [7/8]. Личности таким образом отводится коренная космическая роль. Все существенные изменения в моем мире абсолютно немыслимы без соответствующих деяний „я“ [7/9]. На этой почве родилась та максима, которую Фихте предписывает [7/10] нашей воле: стремиться к неограниченному никакими иными законами, автономному верховному господству над всем. Парадоксальный оттенок такой абсолютизации нашей воли совершенно отпадает в глазах Фихте просто потому, что он этицировал понятие воли и для него сказать „воля“ то же самое, что сказать „нравственная, чистая воля“, сама нравственность,—иной воли он не признает. Так стоит личность по ее сущности на грани двух миров, двух миропорядков, одного духовного, царства „я“ и господства чистой воли, и другого чувственного, где я творю своим деянием. И Фихте рисует блестящую картину, как „я“ схватывает высший вневременный мир и окончательно отряхает от ног своих прах чувственного мира и жизни. С этого момента воля личности становится живым источником истинной жизни и вечности*).

Такая возвышенная роль личности стала у Фихте возможной потому, что ядро личности, сущность, „я“ в самостоятельности, но в самостоятельности, способной безгранично, вечно расти; это—все возрастающая мощь духа, для которой путь намечен идеалом превращения мира „не-я“ без остатка в мир „я“. Абсолютная деятельность,—нет нужды добавлять с точки зрения Фихте, что речь идет о нравственной деятельности, так как в последнем выражении он видит плеоназм,—вот единственный по его убеждению простой непосредственно присущий мне, как таковому, предикат, [7/11]. Чистая деятельность или, правильнее, самостоятельность есть единственное

*) Срвн. *Grundlage des Rechts*, W. II: Der transcendente Philosoph muss annehmen, dass alles, was sei, nur für ein Ich, und was für ein Ich sein soll, nur durch das ich sein könne.

абсолютное и единственное истинное, что может быть [7/12]. Этизируя всю свою систему, Фихте убежденно заявляет, что первоначально человек не дан ни чем, он ничто, он полагает сам себя своим свободным актом. Это значит, что человеческая природа находится по ту сторону добра и зла [7/13], она только становится той или иной, смотря по тому, обрел человек свободу и воскрес он или нет. Фихте возвышается здесь до мысли, безграничной по своему величию и открываемым ею перспективам: „Каждое животное, говорит он», есть то, что он есть; только человек изначально—ничто. Тем, чем он должен быть, он должен сделаться.... и сделаться сам собой, своей свободой*); я могу быть только тем, чем я себя сделаю сам,—таков глубоко жизненный и правдивый лозунг Фихте.

На этой высоте открылись сами собой, как логическое следствие, новые перспективы: человек-личность выступает перед нами в роли основной творческой мощи, созидателя сущности мира. Как мы уже видели, человек-личность не дан, а полагает сам себя,—его сущность не дана, а создается им самим; с точки зрения Фихте, у человека можно отнять все, не подвергая опасности его истинное достоинство, но только не самополагание, не самодеятельность, только не возможность совершенствования [5/8]. Но личность может совершенствоваться только совершенствуя мир. Но так как для Фихте быть значит действовать, а действовать значит утверждать и творить нравственный миропорядок, в котором и лежит сущность мира, то ясно, что личность, совершенствуя себя и мир, творит не только свою, но и его сущность. Уже Кант был близок к этой мысли о космической творческой роли личности; это сказалось в том, что он усмотрел в рассудке законодателя природы и в личности, в ее воле единственный источник добра. Но только Фихте, абсолютировавший ясно этические мотивы, поднял в своей системе личность на высоту творца сущности. Отсюда Фихте вывел и оправдание культуры, как системы средств и достижений подчинения естества „я“, для установления согласия „я“ с самим собой. Чувственность должна быть культивирована, в этом ее высшее и последнее назначение; этой цели и служит культура [5/9]. Тогда и чувственность будет приобщена к разуму и обретет истинную свою сущность, но обретет ее не сама, а через личность. И у Фихте и позже у Шеллинга познать приобрело поэтому значение „одухотворить“. Только при таких условиях и можно было познать абсолют не как голое бытие, мощь, а как деятельность, вечную жизнь, свободу. На этой стадии философского развития жить значит действовать, творить, строить царство разума; это и значило жить в идее, понимая под этим сознательное участие в решении мировых задач, участие в бесконечном мировом творчестве. Жизнь в идее таким образом становится у Фихте „бесконечно нарастающим

*) Grundlage des Naturrechts W. II, 84. См. также System d. Sittenlehre W. II, 444 и 616. Эта мысль повторяется у Фихте везде.

бытием". Так он и рисует нам нарастание систем бытия по направлению к полноте абсолюта: материальный мир, организованная жизнь, жизнь человечества, моральное, духовное царство личностей, полнота бытия при господстве „я“ над всем, система интеллигенции, как высшая. Все это у Фихте венчается понятием бога *).

Но абсолютизм личности нашел ряд ограничений. То „я“, которое по Фихте составляет ядро личности, есть сам разум.

Из всего смысла его системы становится ясным, что „я“ Фихте было очень далеко от личного характера в узком смысле, его можно было бы назвать даже в известном смысле безличным. „Чистота“ сблизила его с родом и отдалила от возможности индивидуалистической интерпретации. На этом пути императив Фихте уже открыл возможность того, что особенно сильно сказалось у него позже вплоть до уклона в мистицизм и стремления потопить свое я, личность в боге. На этом пути Фихте и пояснил, что цель индивида полагать свою жизнь „в цели рода или в идее“, „забыть себя самого для других“. Конкретная индивидуальная личность стала в такое положение, что по существу ее конкретная жизнь утратила свою самодовлеющую принципиальную ценность. Это особенно сильно выразилось в дальнейшем философском творчестве Фихте, когда у него обнаружилось сильное влияние евангелия от Иоанна. На этой почве он придал решению проблемы назначения и смысла жизни личности новый оттенок. В эту пору он видит разумную, праведную жизнь в отказе от своей личной жизни, в полном отклонении стремления к удовольствию, в полном самопожертвовании для идеи, для „цели рода“ [9/1]. Заложенное здесь обесценивание лично-конкретной жизни в ее самодовлеющей ценности идет еще дальше, когда Фихте говорит, что пока человек хочет стать чем-то собственными своими силами, он не пробьется к истинной жизни и блаженству, потому что „всякое собственное бытие есть только не бытие и ограничение истинного бытия [1/3]. О пренебрежении к лично-конкретному, индивидуальному говорит и тот пример, к которому он прибегает. Фихте указывает на пример святой, возносящейся в религиозном экстазе женщины, вохищающей своей красотой ангелов: в явлении ее и по его мнению дело не в красоте ее тела, потому что фигура ее только медиум, только средство, среда прохождения для мысли о боге [1/4]. Только эта идея оживила тело и придала ему ограниченную, относительную ценность средства, самого по себе не обладающего ею.

Такой уклон в сторону приуменьшения конкретно-личного элемента должен был неизбежно создаться на почве постепенного сгущения „я“ в понятие бога, уже не как нравственного миропорядка, как это было раньше, а в реальную, всеобщую, всемогущую и всеохватывающую власть, непокрываемую уже нравственным законом, а несущую в себе „высший, нам неизвестный закон“, в преданности

*) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. W. IV. См. Вышеславцев — „Этика Фихте“.

к которому и заключается религия. Нам остается только смолкнуть в смирении перед богом, почувствовать глубокую любовь к загоревшейся в нас искре его жизни [10/1]. Эта любовь и есть непосредственное явление и откровение бога. К нравственной цели, которая раньше решала вопрос о назначении и смысле жизни человека, теперь на почве все большего сгущения „я“ в бога присоединился в качестве главенствующего, верховного религиозный мотив, окончательно уничтоживший самостоятельную ценность земной жизни. Истинный смысл жизни личности только в религиозно-нравственном стремлении к слиянию с вечным; наша жизнь осмыслена только постольку, поскольку мы живем „тоской по вечному“ [1/5]; ибо блаженство возможно только в „доме отца“. Только постольку человек носит в своей душе любовь к вечному, он истинно живет, он становится богом: „Живая жизнь это—любовь“ [1/6].

Естественно, на таком фоне Фихте не мог оставить в нетронутом прежнем виде завет осмысленной жизни. В то время как прежде он являлся страстным апологетом лозунга „деяние ради деяния“, ради самостоятельности, свободы, абсолютным активистом, теперь у него слышится уже голос некоторой уравновешенности пожилого возраста: он видит истинный смысл жизни в достижении того блаженства, которое дается „покоем, устойчивостью и пребыванием в едином“, в перенесении любви на одно [1/7]. Человек по его убеждению предназначен не для страданий и бедствия, но в душе его должны поселиться мир, покой и блаженство; надо только, чтобы он этого захотел [1/8]. Нет нужды пояснять, что понятия покоя, мира в устах прежнего Фихте были совершенно немыслимы. Блаженство он считал мыслимым отчасти уже в этой жизни, но оно дается не этой жизнью, как таковой,—наоборот, рассеяние на множественность ее сторон увлекает на ложный путь,—а любовью. Скажи мне, говорит Фихте, что ты любишь, к чему ты стремишься всей твоей душой, в чем ты надеешься найти истинное удовлетворение собой, и этим ты об’яснишь истинный смысл и значение твоей жизни. И многие люди, по его мнению, не живут, потому что не любят [1/9]. В духе нового дополненного религиозно-нравственного лозунга жизни Фихте и рекомендует воспитывать человека. Питомец, воспитанный здоровым образом к чистой нравственности, должен в конце концов понять свою жизнь, как вечное звено в цепи откровения божественной жизни, и истину только в соприкосновении с богом. Таким образом воспитание в истинно-религиозном направлении есть последняя цель педагогики [10/2], но ее последняя цель есть только следствие из последней цели, дающей смысл и назначение жизни. Цель эта—религиозно-нравственная, слияние с богом в любви к нему.

Конечно, хотя Фихте выставил, как последнюю цель, покой и мир в боге, он этим только ослабил свой ранний абсолютный лично-индивидуальный активизм, но не отказался от него вообще. Любовь обязывает, мир не снизойдет на человека, если он этого не захочет, т. е. он не проявит воли, деятельности. Он по-прежнему

указывает на путь деятельности, тем более, что полное достижение, в итоге которого может явиться покой, мыслимо только для бога. Высшее блаженство человек должен стремиться взять „своими руками“ [1/10]. Но теперь оптимизм Фихте, рисующего и сознающего мрачную картину современного ему человечества, строится на твердой вере в бога, в объективный разум, а не в одну только творческую силу личности. Здесь повторилось обычное явление, что нарастание значения объективной силы приводит к сужению и умалению личности, как фактора. Фихте, насыщенный верой в бога, убежден, что несмотря на царящую испорченность добро победит в конечном итоге; тьма, говорит он, уже вступила на путь поражений, раз она вовлечена в борьбу со светом [5/10]. Он убежден, что хотя всего своего назначения мы не знаем, но оно величественно и гарантировано нам [4/8],—порука за это, очевидно, в боге и любви к нему. Он убежден в том, что жизнь нарастает и что час моей смерти есть час рождения, как и в природе смерть и рождение есть только борьба жизни с самой собой, итог которой—более проясненная и углубленная жизнь [5/9].

В этом миропонимании Фихте сказалась вся его великая натура. Уже одно то, что он воскрешает фигуру философа, как учителя жизни, и с редкой ясностью и категоричностью указывает как на основной вопрос всей философии, в частности всей своей системы, на проблему смысла жизни, является его необычайно ценным, жизненно-важным делом. Он далее уже твердо намечает некоторые из устоев, на которых должно быть построено новое жизнепонимание, чтобы возможно было решить коренную загадку жизни и назначения человека. Сам резко выраженная личность, он поставил идею личности, „я“ в чисто активистическом духе в центр своего построения, он блестяще утвердил тождество понятий жизни, бытия и деятельности, ясно заявив, что смысл жизни, каков бы он ни был, возможен только там, где есть деятельность, потому что только там есть жизнь, где есть цель и ценность, потому что только при их наличности мыслима деятельность,—та деятельность, которую Фихте только считает вправе претендовать на имя деятельности: нравственная деятельность. Фихте дал своим мирозерцанием еще одно глубоко правдивое, ценное указание: это,—что деятельность должна быть неистощима, бесконечна; полное осуществление разума, нравственного миропорядка остается у него идеалом в строгом смысле этого слова, как бы Кантовской регулятивной идеей. Наконец, самое главное, он подошел вплотную к идее творчества сущности, определив эту сущность как нравственную,—творчества нравственного миропорядка. И тем не менее Фихте, как и Кант, не дал удачного решения вопроса, потерпев неудачу в той же части проблемы, где и Кант, и может быть при более резко выявленной односторонности своей натуры, ярче вскрыв своей системой типичные недочеты своей точки зрения.

Мы видели в предыдущем изложении, как неизбежно с усилением и сгущением сверхличного, божественного фактора роль

личности пошла на понижение и стал меркнуть блеск ее абсолютизма. Фихте был слишком пропитан активистическим духом, чтобы подорвать эту роль совсем, но подрыв уже обозначился в таких ярких симптомах, как появление понятий «покой, мир» и полагание конечной надежды на бога. При дальнейшем развитии этого принципа неизбежно было бы довершено вскрывшееся здесь начало, т. е. прошла бы дальнейшая об'ективизация абсолюта. Это лучше всего показало последующее развитие немецкого идеализма у Шеллинга и Гегеля, где личность оказалась окончательно обесцененной [60], и на место ее вступила неумолимая логика самораскрытия абсолюта и диалектического метода. Гегель, как известно, завершил свой взгляд мыслью, что индивиды таскают только каштаны из огня для об'ективного духа. Зерна этого плода были заложены уже в блестящей системе Фихте. Обращение же личности только в среду, в средство, неизбежно диктуемое усилением об'ективного фактора, подрывало возможность установления положительного смысла жизни личности, в котором вообще Фихте был глубоко убежден.

Но в этом лозунге, который провозгласил Фихте, вскрываются еще иные недочеты. Он по существу попадает в тот-же заколдованный круг, в каком оказался Кант на почве своего этического формализма. Так как в любви к богу, сменившей прежнюю мысль, сгустился старый первый лозунг, то мы к нему и обратимся. Выставив категорическое веление тождества личности с самой собой, видя в этом разум, Фихте в конце концов пришел к установлению все того-же веления верности нравственному закону, с каким мы встретились у Канта. Но быть нравственным, значит, по убеждению Фихте, быть верным самому себе, быть в согласии с собой, а быть в согласии с собой значит быть нравственным. Отыскивая плоть и кровь в лозунге Фихте, мы оказываемся на линии замкнутого круга, постоянно возвращающего нас к нашему исходному пункту.

Рядом с этим недостатком поселилась полная бесплотность его идеала. Увлекательная картина деятельности ради деятельности, выведшая нас на колею веления верности нашей совести, сказала нам, как итти, не указав, куда по существу должна быть направлена сама жизнь. Единственным исходом отсюда, как это ни странно прозвучит, является та мысль, против которой сам Фихте стал бы протестовать со всей присущей ему резкостью и энергией: это,—что верховной целью является утверждение просто на просто возможно большей полноты жизни. Самое стремление к нравственности должно повести к повышению интенсивности жизни, к все большей интенсификации ее. Фихте и видел, как мы знаем, в «все нарастающей жизни» нечто божественное. Да, наконец, деятельность составляет сущность жизни. Таким образом жизнь заняла здесь роль верховной категории, и то, что Фихте заставлял философию и знание служить жизни, было не случайным явлением. Но бесплотность его идеала все-таки у него не исчезает, и мы здесь встречаемся с повторяющейся в истории попыткой

объяснить и оправдать живое мертвым, конкретное отвлеченным. Нравственность есть характер, форма деяний, но сама деятельность нуждается в содержании. Пусть оно лежит в царстве относительного, но все таки это не избавляет нас от необходимости наметить принцип его. Фихте этого не сделал, как нас покинул в этом отношении и Кант. Их сосредоточенность на едином, вечном, на чистом «я» свела весь мир личностей и вещей со всем их богатством и разнообразием к невероятной бедности, к полному обнищанию. Отвлеченный голый принцип поглотил все, что в действительности зовется жизнью, и рассеял ее в туман. Личность во всем ее богатом разнообразии утратила свою ценность. Фихте характерно закончил признанием [1/11], что все меняющееся, преходящее не существует, не обладает подлинным бытием. В этом в сущности сказывается значительно больший ригоризм, чем в требовании антагонизма для нравственности. Как будто в Платоне, Рафаэле, Шекспире, Гете, Толстом и т. д. была ценна только одна голая вечная идея, а не вся полнота их личности, появившейся и исчезнувшей. Жизнь вся таким образом обращается только в подставку, только в материал для одного, единого высшего принципа, сведшего все на роль только служебного средства. И здесь живому повелевается поклониться мертвому. Здесь также оправдались слова Гегеля, что в тиши мысли беднеет богатство природы и жизни, замирают ее весенние всходы, бледнеет игра; научная обработка все обращает в «сухие формы и бесформенные общности» [61/1]. Но такая мысль никогда в действительности не подойдет к жизни, потому что устранить живой мир и жизнь не значит понять и оправдать их. Нет этого и у Фихте, принесшего в жертву отвлеченному общему все конкретное, частное, живое. Это распространилось у него и на личность, потому что законна только идея, только род, общее. Безличность «разума я» Фихте выступает здесь в ярком свете.

Фихте мог бы по этому пути и не пойти. Его собственный лозунг, повелевающий личности, развивать «все ее задатки полно и равномерно, поскольку ты можешь» [5/11], дышет глубокой правдой, но пламя его гасится всей теорией Фихте. И беда здесь заключается в абсолютном сужении, полной этизации «я» и вылущении из него всяких следов конкретной живой полноты, так что это «я» превратилось в абсолютно голый формальный этический принцип. Указание, что такой принцип становится неизбежным в интересах познания и построения системы, не спасает положения, тем более, что Фихте сам провозгласил первенство практики и интересов жизни и сценил вопрос о смысле и назначении человека как высший и самый важный вопрос философии. Заявив, что критерий всякой теоретической истины сам не есть нечто теоретическое, Фихте остановился не на живом акте, а на отвлеченном принципе, идее его. А между тем он сам подчеркнул, что «я» не может создавать себя без «не я», вне эмпирических определений [5/12], особенно ценно и глубоко было заявление Фихте, что личность не может быть разумной и осуществлять разум, если не допустить, как

необходимое условие, существование по крайней мере еще одной личности «вне нее», которая открывает впервые возможность свободы [7/14]. Вне сферы других личностей и мира «не—я» свобода и деятельность становятся безжизненными мумифицированными принципами, абсолютно непригодными служить разрешению вопроса о назначении человека и смысле его жизни. Тут возникает все тот же вопрос, на котором терпит крушение не одна философия Фихте: как возможно говорить о желаниях, волевых устремлениях, о признании или непризнании со стороны того, что взято только как «чистое я», только как теоретическое начало, добытое крутым мучительным под'емом на высоту отвлеченной мысли. Здесь уже утверждение абсолютной свободы, саомдеятельности, не только не обосновывается, но оно просто утрачивает всякий смысл. Быть абсолютным неограниченным самодержцем в абсолютном «ничто» это—печальная, совершенно уничтожительная картина. В такое положение попадает и Фихте: правильно отыскивая исходный пункт в деянии личности, он не сумел одолеть старой традиции отвлеченной философской мысли и принял плод рассудочной деятельности, рассеченную действительность за самостоятельные части, поставил нас между ними и заставил выбирать. Как ни подчеркивал Фихте деятельность, жизнь, волю, а все-таки и у него человеческий дух оказался сведенным в конце концов не только на интеллект, но даже на отвлеченный принцип, как на свою сущность. На этом фоне становится уже совершенным недоразумением, когда он, как и Кант, говорит, что каждый человек есть самоцель, потому что с точки зрения принципа есть только одно ценное, а «каждый» отличается от другого «каждого» живой полнотой свойств,—тем, что абсолютно обесцененно всей системой нашего философа. Фихте и добавил к Кантовской мысли, что каждый человек есть цель, но как средство для осуществления разума [7/15]. Утратив жизненную полноту исходного пункта, Фихте характерно оказался в положении вожака к той цели, достижение которой сулит и ему, и нам очень мало привлекательного: полное обнищание мира и растворение его в отвлеченный формальный принцип: если бы все личности стали совершенны, они «были бы все совершенно одинаковы друг с другом», они совпали бы и превратились бы в «одно, один единый субъект [5/13]». Но то единое которое способно удовлетворить личность и дать смысл, есть не единство мертвой тишины и вылуценности, а единство живого многообразия, вечно нового и вечно растущего. Задача для нас будет решена тогда, когда единство и множество, бесконечность и достижение нам удастся совместить без противоречий. Единство это не должно создаваться за счет гибели богатства и разнообразия личностей. Прав здесь не фихтевский принцип, а те его мысли, где он многообразие называет великим благом, где он говорит, что он не знает более возвышенной идеи, чем идея расчлененного и многообразного воздействия человечества на самое себя, идея вечной жизни и стремления и т. д. [5/14]. Таким образом у Фихте с его

ригористическим единым идеалом получилось невероятное положение, что самое лучшее, самое «возвышенное», как говорит он сам, это не высшая цель, а несовершенная стадия. Иначе получиться и не могло, потому что гармония не унисон, а составляется из многообразия звуков. Отвлеченный принцип, как мертвое, не осилил жизни, и у самого Фихте его теоретическое, безличное «я» оказалось побежденным его живой личностью. Для сохранения равновесия у него человек должен жить в сознании вечной трагедии, что он должен осуществить разум и никогда не может этого достичь. Но тогда бессмысленны все его стремления, не говоря уже о том, что они психологически невозможны, так как сознание недостижимости цели уничтожает волю к ней. Тут вскрылся тот же недостаток, что и у Канта. Оба они, особенно Фихте, заставляют жить как будто в ожидании жизни. Если вспомнить, что по его учению разум находится в постоянной бесконечной войне с природой и мы, если бы было возможно ее окончание и наша победа, стали бы богами [5/15], то ясно, что Фихте должен был бы видеть в возвышении человека до бога очень нежелательное, печальное явление. Таков итог единой бесконечной высшей цели, остающейся вечно недостижимой, итог той самой бесконечности, которую Гегель совершенно справедливо называл «дурной». Но мы знаем, что здесь не «бог» осужден и обесценен, а побеждено мертвое живым, отвлеченное—конкретным, полным.

Но и высший принцип взят у Фихте, как мы уже упомянули раньше, узко, только как этический принцип. Конечно, этике в вопросе о назначении и смысле жизни человека должно быть уделено основное место, так как, именно, она трактует вопросы поведения и направления деятельности с точки зрения их основной, нравственной ценности. Но ею вопрос вовсе не исчерпывается; жизнь, деятельность, личность в действительности значительно полнее, и на философа, звавшего к жизни и яркого, как личность, ложилось особое обязательство учесть эту полноту. Фихте этого не сделал и не мог дать, потому что этический принцип для этого слишком узок. Этим и объясняется то, что Фихте пренебрег, например, в своей системе эстетической стороной, как самодовлеющей ценностью, и не учел своеобразной ценности жизни личности и природы, как таковых. Ригоризм сурового моралиста Фихте сильно почуствовал уже Шеллинг, противопоставив ему реабилитацию природы, а позже, вместе с романтиками, и эстетической жизни. Какова уость Фихте в этом отношении, это показывает полная этизация понятия бога в первую половину его творчества. Убеждение его, что бытие «безусловно—просто», что «есть только одно бытие» [1/12], также вполне гармонирует со сведением всего к религиозно-нравственному принципу; можно даже думать, что Фихте утверждает единство и простоту из-за этического мотива, из-за единства и простоты нравственного закона, заставившего его пренебречь смыслом единства, охватывающего сложность, и спустившего богатое разнообразие мира и личность, не вмещающееся в узкие рамки

нравственности, на положение простого аксессуара. У Фихте в сущности был прямой выход к признанию всего этого разнообразия в его ценности: если бы он взял шире понятие нравственности, он неизбежно натолкнулся бы не только на сверхличный нравственный принцип, но и на обязанности по отношению к самому себе, а здесь открылась бы возможность пройти ко всей полноте личности. Но этого нет: безличный отвлеченный принцип привел его к обезличению мира.

Таким образом Фихте, как и Кант, показал принципиальное бессилие изолированного нравственного принципа решить проблему назначения человека и смысла его жизни. Этика долга, в частности, требует просто безусловного следования и не допускает дальнейших вопросов; вопрос же о смысле требует, наоборот, не только велений, но и истолкования, и обоснования, т. е. этика не покрывает его. Этика долга одела жизнь в рубище, приказала жить с насупленными бровями и наморщенным лбом сурового борца за правду. Она обратила жизнь в мучительную, подвижническую колею, чуждую радостей иных, кроме морального удовлетворения, и по существу во многом совершенно обесценившую жизнь. Если бы мы поняли жизнь не только как средство, но отчасти и как самоценность, мы, например, могли бы понять, почему самоубийство всесторонне отрицательное явление. Фихте же с его этической односторонностью и ригоризмом последовательно признает этот акт недопустимым потому, что я исполнитель нравственного закона, и самоубийство является просто уклонением от своего долга [7/16]. Человек, значит, должен жить, как мученик долга, даже если жизнь для него лично опустела, а при точке зрения Канта и Фихте она и без того сурова и не дышит солнцем, теплом и индивидуальной привлекательностью. Фихте прямо указывает, что нравственный императив никогда непосредственно не требует жизни ради жизни; жизнь обосновывается только тем, что императив требует поведения, поступков, а они немыслимы без жизни [7/17]. Если правильно говорит король Лир, что пока человек сводится только на то, что ему нужно, он все еще животное, то вне всякого сомнения правильно и то, что когда человек сводится на один долг и чистую нравственность, он уже перестает быть человеком. Жизнь обращается, поскольку она осмысленна, в совершенно непосильное для человека мученичество.

Этика долга, как и вообще один этический принцип, бессильна справиться со всей полнотой жизни и личности. Суровый взгляд моралиста не видит других сторон их, в которых также может поселиться божественная сила. В самом деле. Разве Платон или Толстой, как художники или чистые мыслители, должны померкнуть и исчезнуть в свете Платона или Толстого-нравоучителей? Неужели рядом с Сократом, Кантом и Фихте нет самостоятельного места Бетховену, Рафаэлю или Пушкину? Божественное пламя, загорающееся в душе человека, когда на него снисходит вдохновение и творческое стремление, есть вечное, не менее ценное, благодатное состояние, чем религиозно-нравственный экстаз и возвышение. Путь

в истинное царство божие не может быть один, одна нравственная дорога; это сужение недопустимо просто по существу понятия бога, понятия всеобъемлющей идеальной полноты, путей к нему много. Пусть те, кто замкнулся в традиционный заколдованный нравственный круг, никогда не забывают следующего символического явления: обращение к богу, речь о нем и чувство его выражалось и выражается не только в храме и молитве, но они издавна пользовались пением, музыкой, живописью, архитектурой, пластикой, мыслью и т. д. Этика мученичества проблемы жизни не решила и никогда не решит; наоборот, она приводит под лозунгом «оправдания» к полному отрицанию ее самостоятельной ценности и смысла.

Положение мало меняется от того, что Фихте провозгласил примат жизни, что он все завершает идеей «все нарастающей жизни», что жизнь выступает у него в роли верховной категории. Весь вопрос сводится к тому, что понимать под жизнью. И вот тут и обнаруживается, что Фихте абсолютный моралист, этизировал и это понятие: он имеет в виду истинную жизнь и ради нее и попускается живой полнотой действительной жизни. Но в общем здесь, уже у Фихте, слышится голос той «хитрости разума», о которой говорит позже Гегель: во имя разума сохраняется жизнь и обнаруживается стремление к все большему расширению и углублению бытия. Фихте не только не дал оправдания жизни, но он повторил старый шаг: вместо объяснения дается устранение. Избежать этого можно только в том случае, если мы вступим на дорогу широкой философии жизни, т. е. если философия будет считаться по возможности с действительной полнотой ее, а не ютиться духовно в уголке мира, в ученом кабинете, в келье отшельника или на троне мученика долга. Волю человека надо понимать значительно шире: не умерщвленная отвлеченными построениями и не задавленная грубо земными интересами она может быть направлена не только на добро и святость, но и на красоту, и истину и на радость и жизнь и т. д.

VII. Оправдание жизни в философии панлогизма (Гегель).

Интересную и поучительную в своем крушении попытку охватить всю полноту действительности и решить проблему смысла жизни мы находим в философии Гегеля, в которой панлогизм сочетался с безграничным оптимизмом и окутался при этом дымкой своеобразного фатализма. Система Гегеля выступила в мантии настоящего пророческого откровения в глазах целой эпохи, и появление ее должно было вызвать тем больший энтузиазм, что помимо ее блестящего логического построения и цельности, она, казалось, удачно решала проблему смысла жизни в безусловно положительном смысле; она разрубила узел взаимоотношения бесконечного и конечного, монизма и дуализма, земли и неба, решила вопрос

на почве признания полноты идеала, примирила конкретное и отвлеченное, вечное и исторически текучее и т. д. Ненависть Шопенгауэра к Гегелю и его „философии абсолютной нелепости“, как гневно называл гегелевское учение этот пессимист, объяснялась не только личной неудачей, постигшей Шопенгауэра в Берлинском университете, сконцентрировавшем все внимание на Гегеле и не оценившем в ту пору великого пессимиста, но в корне своем диаметрально противоположным Шопенгауэру безгранично оптимистическим характером философии Гегеля. Их можно было бы рассматривать как прямых антиподов почти во всех существенных отношениях. Если Шопенгауэру весь ход мира рисовался по основному его замыслу бесцельными и бессмысленными переживаниями все одного и того же безрассудного темного начала, то Гегель отлил свой панлогизм в своеобразный, ярко оптимистический слиток телеологии и механизма: хотя мир у него движется противоречием, тем не менее он неуклонно и все подымаясь идет твердо по пути постоянной полноты и законченности. Его система может быть понята только как система бесконечно обогащающихся ценностей; тем больше надежд могла она возбудить на положительное решение проблемы смысла жизни.

В самом деле. Вл. Соловьев дал очень рельефный силлогизм, в котором он выразил суть философии Гегеля [76]: мы мыслим сущее, но мы мыслим только понятия; следовательно, сущее суть понятия. Отсюда, из признания понятий сущностью мира ясно и последовательно вытекало утверждение, что законы развития понятий выражают законы развития мира; логика стала и метафизикой или онтологией; диалектический метод, по которому развиваются понятия, превратился в настоящего мага и волшебника философии абсолютного духа. Мы не станем здесь излагать общеизвестные черты этого учения, а возьмем только те его стороны, которые непосредственно связаны с интересующим нас вопросом. Общие основы системы Гегеля и особенно диалектический метод привели к целому ряду выводов, налагающих решающий отпечаток на все его учение и проблему личности и смысла жизни *).

Весь комплекс принципов вытекает у Гегеля из понятия абсолютной идеи. На первом месте стоит принцип развития, который Гегель в нескольких местах подчеркивает как составную часть идеи. В абсолютной идее даны все условия для бесконечного развития, так как она сама является и субъектом, и целью, и средством развития: система чистых понятий дает субъект развития; бесконечная конкретизация есть цель, а основные принципы—средства. «Истинное есть таким образом вакхическое опьянение, при котором нет ни одного неопьяненного члена, а так как каждый из них,

*) Последующее изложение представляет с некоторыми изменениями и сокращениями повторение тех мыслей, к которым меня привело мое исследование «Логические основы системы Гегеля и конец истории», „Вопросы философии“, кн. 80.

обособляясь, в то же время непосредственно растворяется, то оно есть также прозрачный покой». [62/1]. Иными словами, здесь мы встречаемся с «хитростью разума», который, пребывая как целое в своем ничем ненарушимом покое, пожинает плоды того, что дает служба составляющих его частей.

Принцип развития нашел у Гегеля необходимое дополнение в дальнейшем определении, которое касается другой стороны абсолютной идеи и заключается в принципе опосредствования. Без этого пояснения нельзя было бы говорить о разумном движении: оно превратилось бы в простую бессмысленную смену, так как голый принцип развития далеко еще не гарантирует того, что переход от одного этапа к другому будет представлять разумный прогресс, который предполагает известную органическую связь между ними или посредствующее звено. А так как во втором этапе выявлено только то, что в неразвитом состоянии, в виде возможности, находилось уже в первом, то таким образом получается при помощи посредствующего звена цепь, сомкнутая в круг. Между первым и последним звеном разница только в том, что первое—только возможность, второе же—существенная возможность, «опосредственная непосредственность». Гегель так высоко ценил этот принцип, что прохождение через этот путь считал необходимым условием всего истинного. Даже высшие ценности искусства, религии и философии не составляют для Гегеля исключения из этого всеобъемлющего правила. Этим и объясняется то, что Гегель отвел такое почетное место основной форме умозаключения, силлогизму, как наиболее совершенной форме опосредствования. «Все есть умозаключение» [62/12].

Определив посредствующее звено, как антитезис, Гегель наметил этим основную идею диалектического метода, в котором надо видеть по собственному выражению философа «душу и субстанцию» абсолютной идеи. «Что-бы то ни было, говорит он [64/1], только в том случае становится понятным и известным в своей истине, если оно совершенно подчинено методу», а что Гегель под общим словом метод имеет в виду здесь диалектический метод, это само собой разумеется. Значение его в глазах философа было настолько велико, что знание «противоположности в единстве и единства в противоположности», т. е. знание, построенное на диалектическом методе, он называет абсолютным знанием [65/1]. Та-же идея побудила Гегеля сказать, что двигатель мира это—противоречие [66/1, а также сравн. 64/2]; чем был для него диалектический метод, можно видеть лучше всего из того, что в его изложении даже высшая христианская догма Св. Троицы является, хотя и в самой идеальной, но тем не менее диалектической форме.

Центральным положением диалектического метода определилось и понимание абсолютного духа и его отношения ко всему мировому процессу. Гегель решительно заявил, что абсолютное не может быть первым, непосредственным, оно есть главным образом результат развития, [63/1], и абсолютный дух является высшей ценностью

только как результат развития, т. е. после того как он покинул первую ступень, свое „в себе бытие“, прошел через отрицание самого себя и сделался «в себе и для себя». В этом смысле и природа стоит не ниже, а выше, чем абсолютная идея, потому что природа представляет собою приближение к синтезу, к абсолютному духу. Все это приводит к выводу, что развитие мира в гегелевском понимании превращается в развитие системы ценностей. Различение высшего и низшего обосновано самой сущностью диалектического метода, а так как в системе панглонизма все определяется этим методом, то ясно, что вся система и определяется как система ценностей. Для неценного в ней нет места.

Та же сущность диалектического развития ведет за собой еще одно следствие, которое Гегель последовательно и вывел. Из прохождения тезиса в своем самораскрытии через антитезис получается синтез, который стоит выше их обоих, но это возвышение дает не покой, а только еще более интенсивный импульс к развитию. Противоречие, движущее мир, заявляет свои права, открывая в достигнутом единстве новые, друг друга исключаящие моменты, и дает этим повод к продолжению развития. Синтез, становящийся сам новым тезисом, идет диалектически дальше к более высокому синтезу, который в свою очередь тоже познает на себе силу противоречия и стремится к еще более высокому единству и т. п. Таким образом не только целое развитие представляет развитие ценностей, но каждый отдельный шаг вперед обозначает под'ем по лестнице ценностей, все увеличивающийся прогресс от несовершенного к более совершенному [67/1]. Вот почему Гегель говорит «Добро, абсолютное добро совершается в мире вечно. Дух, пожирая покров своего существования, не переходит просто в другой, а выходит из него возвышенным, проясненным, чистым духом» [67/2]. Диалектическим моментом и объясняется то, что действительно существующее именно в силу своего бытия становится ценным. Итак, философию Гегеля надо рассматривать как систему все повышающихся, обладающих битием ценностей, так как диалектическая сущность побудила его решительно отклонить долженствование. Как радикально проводится момент ценностей, это видно из того, что и природа не составляет исключения из общего правила, и она, как говорит Гегель «не покинута богом» [68/1].

К ряду принципов, вытекающих из понятия абсолютной идеи, принадлежит идея сохранения всех ценностей, возникших в диалектическом развитии, и их бесконечного обогащения. Эти грандиозные принципы также прямые законные детища диалектического метода. В самом деле. За каждым открытием противоречия в тезисе и антитезисе следует отрицание, в первом случае тезиса, во втором — антитезиса, так называемое абсолютное отрицание; в итоге его получается положительный результат. Как это было и с понятием «ничто» в логике, это отрицание нельзя смешивать с отрицанием в обыденном смысле слова. Для характеристики этого процесса Гегель взял трудно переводимое на русский язык слово «aufheben»,

которое лучше всего описывает этот процесс. Оно обозначает в немецком языке уничтожить, поднимать и сохранять. Все эти значения Гегель вложил в это понятие в своем словоупотреблении. У него это слово называет следующий процесс: то, что уничтожается, отрицается как самостоятельная величина, но не утрачивается совсем, а подымается затем до высшего нечто и сохраняется в нем в дальнейшем развитии. Так шаг за шагом движется развитие абсолютной идеи, переходя все к новому и в то же время ничего не утрачивая.

Развитие идет таким образом вперед, а «моменты, которые повидимому находятся позади духа, кроются в его настоящей глубине» [67/3]. То, что каким-нибудь образом было посвящено духу, остается навсегда священным. Это одна из тех основных мыслей Гегеля, которые он часто повторяет и поясняет нередко красивыми образами *). «Память духа сохраняет все». Традиция, которая, по выражению Гердера, «сплетает священную цепь...» не неподвижное каменное изваяние, а жива и прибывает, как могучий поток, который тем более увеличивается, чем далее он подвинулся от своих истоков [69/1]. В этих словах уже высказывается мысль о бесконечном обогащении диалектического развития вновь возникающими ценностями. «Общее», говорит Гегель в своей большой Логике, [64/3]... «при своем диалектическом движении вперед, не только ничего не теряет и не оставляет позади себя, но несет с собой все добытое и обогащается и сгущается в себе» [сравн. 67/4].

Несколько выше мы назвали ценности гегелевской системы обладающими бытием в отличие от ценностей с характером долженствования. Мы указали при этом на то, что система Гегеля не может, собственно признавать никакого долженствования. Чтобы обосновать наше утверждение, мы обращаемся теперь к вопросу о принципе диалектического движения вперед, чтобы затем установить отношение ценностей в системе друг к другу и к их целому.

Гегель решительно отказывается в той или иной форме говорить о будущем или о положительных идеалах. Философия, по его убеждению преследует единственную цель, а именно: познание того, что есть, «так как она есть постижение разумного, т. е. именно поэтому—понимание настоящего и действительного, а не предположение чего-то не в сем мире находящегося, что должно быть бог знает где» [70/1]. Такое отрицательное отношение к желанию познать что-то, что только должно быть, является у Гегеля только последовательным выводом из сущности диалектического метода, который при строго последовательном применении доказывает больше и налагает большие обязательства, чем это могло быть желательно Гегелю. Воля духа не выступает в системе непосредственно в качестве ее двигательного импульса; Гегель дает ей непосредственно проявить свою силу в деталях развития только там, где

*) См., напр., собр. соч. т. V, стр. 349, т. XII, стр. 266, т. XV, стр. 685. Сравн. также т. VI, стр. 167.

одно противоречие для понимания дела оказывается недостаточным. Но это уже несогласно с сущностью диалектического метода.

Дух представляет целое, которое, будучи только логическим *prūsom*, есть само лишь результат развития. Дух, как таковой, не знает становления; он пользуется, как мы уже сказали, услугами своих элементов, — в этом проявляется «хитрость разума», трезвый покой целого, у которого нет ни одного непьяненного члена [срвн. 11]. В развитии, следовательно, мы имеем дело сначала только с моментами духа, и только в результате выступает сам дух. «В понятии, которое знает себя, как понятие, моменты выступают раньше, чем исполненное целое, становление которого составляет движение вышеупомянутых моментов» [70/2].

Но где нужно искать двигательную силу этих моментов. Ответ на этот вопрос был дан нами уже раньше. Силу эту надо искать не в должествовании; не в представлении какого-нибудь положительного идеала, или стремления к нему, — то, что движет мир, есть противоречие [62/2]. Оно и только оно принуждает тезис к развитию, и последовательность требует от Гегеля, чтобы он и по отношению к конечному говорил только о необходимости (по аналогии с немецким *müssen*), а не должествовании (*sollen*), как он это делает, противореча самому себе [71/1]. В диалектическом же методе противоречие дает повод только к отрицанию тезиса, точно так же, как и синтез есть продукт отрицания, хотя и он называется абсолютным. Таким образом, диалектическое развитие идет от одного отрицания противоречия и констатированию нового, за которым следует новое отрицание и т. д. Все время двигательной силой является противоречие. Ибо диалектический метод заключает в себе «необходимость связи» и единства в синтезе, но в то же время и «имманентное возникновение различий» [72/1] в единстве. В этом именно и выражается противоречие, которое обуславливает бесконечность диалектического развития. Если мы, например, спросим Гегеля, почему погиб греческий народ, горячим поклонником которого был наш философ, то его философия истории укажет нам на целый ряд противоречий в жизни этого народа, которые сделали гибель Греции и победу римлян неизбежными. Правда, — в общем противоречие заключается в том, что бытие не соответствует понятию, а меж тем оно должно быть согласовано с ним. Таким образом понятия как бы превращаются в цели; но ведь понятие само и есть то, что развивается. Таким образом эти цели представляют не положительные идеалы, а только «нужду» избавиться от противоречия. Как ни странно, — этот идеализм, который еще при этом носит ярко выраженный историкс-генетический характер, не признает и, что важнее всего, не может признавать никаких идеалов, никаких ценностей, которые только должны быть. Философия Гегеля есть система ценностей, обладающих бытием. Ибо «истинный идеал не должен быть, а он есть в действительности» *) т. е. истинный

*) См. относящиеся сюда слова Гегеля у Гайма «Гегель и его время» стр. 447.

идеал действует, проявляется и, следовательно, есть. Только совокупность, целое, которое при всей деятельности его моментов остается вечно в покое и представляет единственную, действительную бесконечность,—только дух знает о несоответствии бытия понятию. Моменты же развиваются только их противоречиями. Им кажется, правда, в той области, с которой нас знакомит философия истории, что они действуют по собственной инициативе и стремятся к целям, которые они сами поставили себе; но это только кажется так. На самом деле они исполняют только то, чего хочет от них дух *) Это ведет нас к вопросу об отношении ценностей к их целому и друг к другу, к понятиям ценности-совокупности и ценности-индивида [72/1]. Понятие ценности-индивида обозначает нечто такое, что признается ценным и в этой индивидуальной особенности, как единственное в своем роде; и как таковое оно не требует дальнейшего объяснения. Понятие ценности-совокупности обозначает противоположность к ценности-общности. В то время как последнее понятие называет общее всем данным предметам ценное, при чем все индивидуальное, особенное остается совершенно в стороне, ценность-совокупность или, как ее называют, ценность-целое представляет сумму индивидуальных ценностей, строго стграниченных друг от друга, самостоятельных, или же она будет представлять их органическое единство [12/1].

Гегелевская система представляет систему индивидуальных ценностей, как это видно уже из принципа сохранения всех ценностей. Все понятия сохраняются как таковые; они входят в высшие понятия со всей своей особенностью, в качестве этих, отдельных стадий развития духа, вследствие чего нарождается постепенно растущая ценность-совокупность. Гегель сравнивает ее с могучим потоком, который становится тем сильнее, чем дальше он удаляется от своих истоков. Абсолютная идея является такой ценностью-совокупностью в ее чистейшем виде. Она есть, как мы знаем, система чистых понятий, из которых каждое занимает в ней, в качестве данного определенного понятия, свое собственное, только ему одному присущее место, указанное ему в иерархической лестнице сообразно его роли в диалектическом развитии. Ни одна из ценностей не может быть удалена со своего места, так как каждая из них представляет необходимое и, что самое важное, незаменимое звено в «священной» диалектической цепи. Ни одна ценность не может быть заменена другой потому, что философия Гегеля, как мы показали выше, есть система постепенно повышающихся ценностей: в диалектическом развитии нет и не может быть двух членов, равных друг другу по ценности.

Этим выясняется отношение ценностей друг к другу. Их незаменимость обуславливается их своеобразным положением в системе. А так как все они суть члены одной и той же совокупности, то они

*) Об этих понятиях говорит Риккерт в его книге «Границы естественно-научного образования понятий», стр. 393—395 и 76 и сл., а также Lask «Fichtes Idealismus und die Geschichte» стр. 1—18.

однородны. Подчиненное положение одной ценности по отношению к другой нельзя понимать так, как будто бы низшие из них служат средствами для высших. Ибо, хотя низшая ступень и является необходимым предположением высшей, но это доказывает только ее необходимость; в качестве средства она не могла бы войти в ценность-совокупность; в таком случае во всей системе пришлось бы признать только одну высшую ценность, все остальное опустилось бы до степени средств. Но, ведь, высшую то ценность представляет у Гегеля не что иное, как ценность-совокупность; а последняя предполагает, само собой разумеется, существование ее членов не как средств, а как ценностей-индивидов. Низшая ценность не может быть понята только как средство, так как она сама входит в высшую и содержится в ней, таким образом служит не только высшей ценности, ценности-совокупности, но и самой себе. А в последнем случае нет никакого смысла видеть в них средства.

В каком отношении стоят ценности к их целому, к ценности-совокупности?

Нам едва ли нужно особо упоминать, что ценность-совокупность абсолютно индивидуальна и единственна в своем роде, так как ценности, которые являются ее членами, индивидуальны и представляют единственно действительное. Она есть не что иное, как Гегелевский «самосознательный» дух, который поэтому называет в «Феноменологии духа» [62/3] «общий индивидуум». Гегель неоднократно говорит о том, что дух выигрывает от труда своих членов, а это обозначает не что иное, как то, что возникшие в диалектическом развитии ценности принадлежат духу. Все предшествующие ценности вбираются последующими. Таким образом все ценности становятся в непосредственную связь с их целым, с духом и приобретают таким путем объективность. Этим они освобождаются от власти времени, становятся вечными, точнее — они вечно сохраняют свою силу. В этом и заключается их «покой». Все находится в «движении», все есть «процесс, но в нем покой» [69/2, сравн. 67/5].

Но ценности приобретают вечность, как это ясно видно из всего сказанного, только через ценность-совокупность; этим совершенно уничтожается всякая самостоятельность этих ценностей. Прибегая к примеру, мы сказали бы, что они не организмы, они только члены организма. В качестве последних они являются незаменимыми ценностями, но только до тех пор, пока они принадлежат к целому. Отделите руку от тела человека, для которого она имеет незаменимую ценность, и она превратится в лишенный всякой ценности гнилой кусок мяса и костей. Только как члены ценности-совокупности, только через нее они сохраняют свою ценность. «Ибо только то, что сделано от него (бога), имеет действительность: то, что несогласно с ним, есть только гнилое существование [67/6]. Этот, отдельный *) имеет значение только недействительной тени» [62/4]. Еще определеннее высказывается Гегель в вопросе об отно-

*) Т. е. не стоящий в общей связи, совокупности.

шении между человеком и духом в той стадии, которая приняла конкретный образ в государстве. «Далее, необходимо знать, что всю ценность, какую имеет человек, всю духовную действительность он имеет через государство» [67/7]. На этом мы заканчиваем наш анализ понятия субстанции абсолютного духа, как абсолютной идеи. Этот анализ освещает также и второе определение духа как разума, так что мы можем ограничиться в данном случае кратким изложением содержания этого понятия.

Оба определения духа как абсолютной идеи и как разума касаются не разных сторон духа, а их должно рассматривать как синонимы, которые Гегель часто употреблял один вместо другого*). Из этого равенства разума и идеи получаются соответствующие следствия, которые имеют громадное значение для понимания гегелевской философии.

Прежде всего отсюда вытекает, что гегелевское понятие разума мы не должны отождествлять с логосом в собственном смысле этого слова; в последнем случае мы не сделали бы прямой ошибки, но понятие разума оказалось бы суженным, как это легко увидеть из всего предыдущего изложения. Поэтому и имя панлогизма, которым обыкновенно характеризуют систему Гегеля, кажется нам формально верным, так как оно основано на гегелевском выражении «разум, логос»; но по содержанию это название оказывается недостаточным, потому что в нем совершенно отсутствует одна из самых существенных и притом своеобразных сторон системы. Оно обращает внимание только на теоретическую, чисто логическую основу системы и оставляет совершенно в стороне мысль о практическом моменте, об оценивании, которое у Гегеля неразрывно связано с чисто логическим характером системы. А в этом оценивании и лежит центр тяжести его философии.

Мы показали в нашем изложении, что для Гегеля нет ничего готового, что не испытало бы на себе силу категории становления. А так как наше познание оказывается бессильным именно перед такими готовыми субъектами, то вся область бытия освобождается совершенно от иррационального элемента. Если бы было возможно такого рода «не сделавшееся», готовое бытие, оно было бы нам непонятно и казалось бы случайным**). В том, что все бытие проходит через становление, открывается разум... Понятность есть становление, и как становление она есть разумность [62/5]. Но не только это одно дает повод к заключению, что разум представляет основу мира. Становление у Гегеля, как мы помним, зиждется на диалектической основе. Оно представляет поэтому не бессмысленное изменение, не просто переход одного в другое без всякого толка и смысла, а строго упорядоченное развитие того, что находилось «в-себе-бытии» абсолютной идеи. Оно есть целесо-

*) Собр. соч., т. VIII, стр. 17 «...Ибо разумное, что есть синоним с идеей».

**) См. относительно этого понятия Lask «Fichtes Idealismus und die Geschichte», стр. 220.

образное, полное смысла развитие, результатом которого является постоянное нарастание вечных непреходящих и незаменимых ценностей, при чем самый порядок последних, их возникновение и связь заставляют предполагать у мирового развития единую основу. Ни одна ценность не теряется; все ценное находит себе соответствующее место в системе, в которой изложено истинное бытие. Диалектическое развитие содержит в себе и силу к продуцированию все повышающихся ценностей, которые с логической необходимостью переходят из своего «в-себе-бытия» в действительность. Диалектический характер понятия, а совместно с ним и всего истинного—дает ему развиваться и перейти в действительность. В этом выражается разум,—то, что должно быть и есть [67/8]. «Добро совершается вечно в мире, и в этом виден разум».

Таким образом разум познается, как «роза в кресте настоящего» [69/3] и таким путем достигается «примирение» с жизнью и действительностью. Только в том случае, если разум обладает характером оценки, он может принести то «примирение» и «оправдание», которого так искал Гегель. Только такой характер разума в состоянии воздать действительности должное, «оправдать» ее. Ибо в чем же ином должно заключаться это оправдание, как не в признании того, что мы хотим оправдать. Логическая необходимость может нас принудить, так как она говорит нам, что вечно не могло быть иначе, но она одна никогда не может освободить нас от мучительной мысли, что это нечто должно было бы быть иначе. По Гегелю это освобождение дает божественный разум, как его понимает его система. Признать можно только то, что стоит в положительном отношении к ценностям, т. е. ценность. Действительность получает эту ценность от разума, характер которого в синтезе теоретического и практического.

Кажется странным, что наш философ, ставший своего рода «абстрактным» пугалом, именно отвлеченное считал за низшее, что он попытался дать грандиозное оправдание жизни и тем не менее это не подлежит сомнению. Он хотел положить конец вечному спору между философией и жизнью. И разум должен был служить основой, которая должна была сделать мир между ними возможным. Он есть, по учению Гегеля, единство самосознания и действительности, субъекта и объекта: самосознание открывает в становлении свою тождественность с действительностью, т. е. познает в ней самое себя и становится таким образом. разумом *). «Разум есть уверенность сознания, что оно есть вся реальность» [62/6]. Действительность есть, следовательно, осуществленный и постоянно осуществляющийся

*) См. «Феноменологию духа», собр. соч., т. II, стр. 174—175. Мы пользуемся словом действительность вместо слова «данное», как это делает L a s k, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, стр. 196, так как область «данного» охватывает у Гегеля гораздо больше, чем понятие действительности, которую наш философ имел в виду в этом примирении, как мы это увидим дальше.

разум. Между миром ценности и миром действительности нет больше отчуждения. «Что разумно, то действительно, а что действительно то разумно» [70/3]. Жизнь оказалась оправданной во всей ее широте.

Но что действительны? Что такой вопрос вполне законен, доказывает в достаточной мере история послегегелевской философии, в которой долгое время бушевала страстная борьба из-за этой формулы; сплошь и рядом выступали диаметрально противоположные интерпретации. Что значит «разумный», это мы уже знаем, слово «действительный» требует точного определения.

В «Феноменологии духа» есть определение действительного: «Только духовное—действительно» [62/7]. Но это разрешение вопроса едва ли удовлетворит кого-нибудь по той простой причине, что мы меряем гегелевскую действительность масштабом действительности в обыкновенном смысле слова. Мы формулируем этот вопрос поэтому точнее так: совпадает ли действительность в философии Гегеля с нашей непосредственной переживаемой действительностью или они различны. Если нет, то что надо понимать тогда под словом «действительность»?

Что действительность Гегеля не совпадает просто с непосредственно переживаемым миром, это мы коротко упомянули уже. Здесь возникает вопрос, не исключает ли гегелевская метафизика, как это утверждают вообще относительно метафизики [29/1], всякого принципа отбора, который один только может дать возможность распознать существенное от несущественного, действительное, которое есть для Гегеля—ценное, от действительного и неценного. Этот вопрос касается не только возможности истории в системе Гегеля, но и затрагивает жизненный нерв его философии, так как вся система проникнута историко-генетическим характером. «Что мы есть, то есть мы исторически», говорит Гегель [69/4] и характеризует этим основной характер своей философии.

В самом деле. Если бы Гегель объяснил какому-нибудь трансцендентную сущность за истинную реальность, а всю эмпирическую действительность за ее явление, то в таком случае вся эмпирическая действительность стала бы существенной или несущественной, смотря по оптимистическому или пессимистическому характеру системы. Необходимым предположением остается при этом дуализм этих двух миров: истинного трансцендентного бытия и ложной или только «являющейся» действительности.

Но это кажется нам неверным по отношению к системе Гегеля. Последнюю часто рассматривают, как возвращение к докантовской догматической метафизике, и как на решающий аргумент указывают на отрицательное отношение Гегеля к теории познания. Правда, Гегель отказался «учиться плавать, не спускаясь в воду», но этого еще недостаточно, чтобы можно было назвать его догматиком, как не дают права на это и его полные гордого самосознания слова о мощи познания. Теоретико-познавательная основа должна быть у философии Гегеля уже потому, что он вышел из школы Канта и предполагает ее. Кроме того, его «Феноменология духа» носит

гносеологический характер, ибо она в большей своей части представляет критику различных познавательных точек зрения. Его логика, как мы видели, есть единая система развития категорий. Характерно также, что Гегель называл вещи в себе «Nichtse» *). Но для нас в данном случае особенно важно именно то, что дух в «Феноменологии» движется противоречием между субъективным и объективным, пока он не познает в мире объектов своего собственного продукта. Гегель на наш взгляд не догматик, и дух у него обозначает не трансцендентное бытие, а ценность-совокупность, которая одна может оправдать то, «что есть», оправдать жизнь. В этом, ведь, и заключалась его главная задача. Ценность-совокупность нужно понимать как баланс развития, как его результат. В ней надо искать смысла всего процесса, но не как смысла трансцендентной или эмпирической действительности, а как смысла истинной действительности. В таком смысле дух и является всей действительностью. Он представляет то солнце, которое согревает своими лучами мировой процесс,—он есть истинный виновник действительности, но не как прямая «целевая причина»;—диалектический метод,—мы повторяем это еще раз,—этот маг и волшебник гегелевской философии, вызвал из временного и переходящего всю действительность. Ни дух «в себе», ни эмпирическая действительность как таковая, не действительны. Только их диалектическое сочетание, только мир осуществленных и постоянно осуществляющихся ценностей может быть с полным правом назван действительностью. Действительным оказывается, таким образом, только самое тесное сочетание внутреннего (духа в себе) и внешнего (эмпирической действительности). Как известно, Гегель самым решительным образом отрицал деление на внутреннее и внешнее. По нему все истинное есть то и другое вместе. Только то, что в качестве внутреннего «дейтельно» и находит себе внешнее выражение,—только оно есть действительность [63/2].

Итак, у Гегеля нет ни реальности, которая оставалась бы неизменной и постоянно равной самой себе, ни дуализма двух существующих миров, т. е. ни одного из тех условий, которые могли бы логически принудить Гегеля признать все существенным или несущественным. Становление и изменение-развитие представляют у него такие категории, власти которых подчинен даже сам абсолют. Понятие же явления имеет в системе Гегеля совершенно иное значение, ибо, как мы увидим позже, «являются» у него не таинственные вещи в себе и не просто явления в смысле обмана, которые можно было бы деградировать до степени простых экземпляров рода или обесценить совершенно как «только явление». Наша действительность, действительность нашей обывденной жизни, есть для Гегеля только мир обыкновенного сознания, которое «Феноменология духа» называет плоским, меж тем как Гегель имеет

*) Nichts — значит «ничто»; Nichtse—множественное число от этого слова.

в виду действительность абсолютного знания. Вся система и написана с этой точки зрения. Таким образом, было бы большим заблуждением отождествлять его действительность с действительностью в обыкновенном смысле слова. Эмпирическую действительность, как целое, нельзя считать ни разумной, ни неразумной. Надо взглянуть на нее разумно, тогда от нее отпадает неценная часть, тогда она покажется нам в ее настоящем, истинном виде, т. е. как действительность. «Кто взглянет разумно на мир, на того и он посмотрит разумно» *).

Это вместе с тем дает нам и принцип отбора. Чтобы выделить существенное, ценное эмпирической действительности **) из несущественного, неценного, должно взглянуть на мир «разумно», т. е. с точки зрения абсолютного знания. А средством к этому служит диалектический метод и связанные с ним принципы. Действительное значит для Гегеля—ценное. Все оценивание покоится на диалектическом методе. Таким образом, эта основа оценивания служит вместе с тем и его границей. О том, что лежит по ту сторону границы этой, нельзя сказать ни того, что оно ценно, ни того, что оно неценно. Такое нечто просто лежит за пределами той области, которой интересуется философия. Все эти мысли находят полное подтверждение в произведениях Гегеля.

Обратимся теперь от вопроса «права» к вопросу «факта». Куно Фишер вполне справедливо назвал различие между просто существующим и истинно действительным «сердечной истинной» гегелевской логики, и подтверждения этого щедро рассеяны по всем произведениям Гегеля. Мы приведем здесь некоторые из них.

Гегель хочет познать действительность;—с своей точки зрения он вполне справедливо считает излишним прибавлять к слову «действительность» еще предикат «истинная»; ибо для него само собой понятно, что в науке доискиваются только одной действительности, а именно неизмысленной, а истинной. «В обыденной жизни называют всякую выдумку, ошибку, зло... любое покалеченное и преходящее существование действительностью» [66/2, сравн. 72/1]. Он считает себя в праве предполагать знание того, «что бытие есть частью явление и только частью действительность» [67/2]. Он считал себя тем более гарантированным от непонимания в данном вопросе, что, как сам подчеркивает [66/2, достаточно ясно отграничил в своей логике понятие действительности от бытия, существования и т. д. Разница между его понятием действительности и этим понятием в обычной речи он подчеркивает [66/3] и в своей энциклопедической логике. Обыкновенная действительность равнозначуща для Гегеля с внешним, чувственным существованием; последнее обусловлено другим существованием, которое «рождается и погибает»

*) Philosophie der Geschichte стр. 15. Слово «того» подчеркнуто Гегелем.

**) Слово «эмпирический» мы употребляем в самом широком смысле.

[66/3]*). Такое понимание действительности он называет вульгарным [66/4]. В этом отношении особенно интересно характерное суждение Гегеля о попытке циника Диогена опровергнуть Зенона, отрицавшего движение, тем, что он несколько раз молча демонстративно прошелся мимо своего противника. Такого рода доказательства или опровержения философских положений актами непосредственной действительности он назвал «вульгарными» [64/4]. В обыденной жизни все действительно, но есть различие между миром явлений и действительностью» [72/1, сравн. 63/3]. Слова «мир явлений» здесь следует понимать, как недействительный, только кажущийся мир.

Этих цитат достаточно, чтобы убедиться, что смешение гегелевской действительности с эмпирической совершенно несогласно с его учением. Но различие между этими понятиями еще не ведет за собой полного разделения обеих областей. Ибо «идеальность» не есть что-либо такое, что существует вне реальности или наряду с ней, а понятие идеальности получает у Гегеля характерное название быть истинной реальностью [66/5]. Оба мира таким образом частью тождественны.

На это указывает также значение понятия «явление». Гегель различает два рода явлений. У первого нет содержания ни в себе, ни «за» собой; этот род явлений лишен всякого смысла и сущности и не представляет для философии никакого интереса,—в лучшем случае они представляют обыкновенное изменение, развитие же чуждо им совершенно [66/6]. С этим родом «лишенных сущности» [70/4] явлений отпадает для нас одна часть эмпирической действительности, как недействительная. Остаточная часть Гегель называет явлением в смысле являющейся сущности. «Поэтому сущность лежит не за явлением или по ту сторону его, а вследствие того, что сущность есть то, что существует, существование есть явление» [66/7]. Гегель полагал таким образом вернуть миру явлений его права. Он построил тот мостик, по которому метафизическая сущность, определенная вначале чисто формально, перешла в эмпирическую действительность, принимая в себя при этом с каждым шагом все больше содержания, и избежал обесценивания мира явлений. Он выводит это последовательно таким образом: сущность действительна, она должна, следовательно, действовать, ибо «то, что действительно, может действовать; нечто обнаруживает свою действительность тем, что оно порождает». Это совершает сущность в пространстве и времени, т. е. в эмпирической действительности.

Теперь мы можем вернуться к вопросу о принципе отбора. Мы уже сказали, что этот принцип дан в диалектическом характере всего истинного и действительного. Совершеннее всего этот характер выражен в высшем из чистых понятий, в абсолютной идее. Все действительное сводится к понятию и идее. Понятие есть тот «внутренний пульс», который чувствуется через «покрывающую

*) У Гегеля непереводаемая игра слов: «Aus dem Grunde kommt und zu Grunde geht».

истинное ядро кору» [70/5]. Только то, что полагает понятие, может претендовать на название действительного; все остальное есть неценное преходящее существование, обман, иллюзия, ложь, [70/4]. Понятие обосновывает объективность [66/8]. Мы называем, например, поэта, государственного человека и т. п. только в том случае настоящим или действительным, если он таков, каким он должен быть, т. е. если он соответствует в своей реальности своему понятию, идее «Ничто не живет, что не есть каким-либо образом идея» *) [66/4 и 8 сравн. 64/5]. Что не соответствует идее, то представляет только «гнилое существование» [67/6]. Здесь же кроется основание того, что Гегель в истории отводит место только тем народам, «которые образуют государство» [66/7]. Ибо государство есть вылившаяся в конкретную форму идея.

Итак, действительность есть «сделавшееся непосредственным единство сущности и существования или внутреннего, и внешнего» [66/9]. А внутреннее есть идея, разум. Таким образом есть только одна, а именно: разумная действительность.

Отсюда получился, — пусть нам будет разрешено указать еще и на это обстоятельство, — оптимизм, который при том нередко очень близко подходит к оптимистическому фатализму. Уже один принцип сохранения всех ценностей, возникающих в диалектическом развитии и из бесконечного обогащения, внес яркий оптимистический момент в систему. Но, ведь, ценности, т. е. разумная действительность, возникают по диалектическому закону необходимо — слово, которое Гегель сплошь и рядом присоединяет к слову «разумный» **). Этот необходимый ход развития, которого требует прямое следствие из диалектического метода, и приблизил систему Гегеля к оптимистическому фатализму. Это выразилось особенно ярко, по вполне понятным причинам, в философии истории, где отсутствие понятия должностного сыграло для философии Гегеля роковую роль. Приведем несколько примеров. «У каждого народа такой государственный строй, который к нему подходит и надлежит ему», говорит Гегель в одном месте [67/9]. Умереть по его убеждению может только тот народ, который не сит в себе зародыш естественной смерти [67/10]. «Если дух какой-нибудь нации потребует чего-нибудь, то его не удержит никакая сила» [67/11; сравн. 68/2]. Особенно интересны в этом отношении следующие два места:

1. «Человечество нуждалось в нем (в пороке) и скоро он был здесь» [72/2].

2. «Техническое найдется, если появится надобность» [72/3] и т. д. Это было только неизбежное следствие из «необходимого» прогресса.

Мы не раз уже говорили о бесконечности развития, о бесконечном обогащении ценности-совокупности и т. д. Нам необходимо

*) Собр. соч., т. VIII, стр. 23. Поэтому по Гегелю всякая истинная философия должна быть идеализмом. См. об этом т. VI, стр. 189.

**) С прямым указанием на необходимость истинной действительности мы встречаемся в философии права; собр. соч. т. VIII, стр. 347.

теперь точнее определить и понятие «бесконечности», которое тоже не лишено своеобразия и важно для разрешения нашего вопроса.

В системе Гегеля «нет бесконечного, которое бы с самого начала было бесконечным» [71/2]. Абсолютное есть последний член развития, его результат, которому только как ценности принадлежит первенство. Обратимся сначала к понятию конечного. В эмпирической действительности мы видим себя окруженными вещами, которые возникают и исчезают, которые мы поэтому называем конечными, так как «час их рождения означает час их смерти» [71/3]. Суть конечных явлений в том, что их бытие несходно с их понятием. Своей обусловленностью и преходящим характером они всегда указывают за свои пределы, и таким образом они представляют внутренне обусловленное отрицание самих себя.

Гегель различает в этом понятии бесконечности две стороны [71/4], которые его разделяют на два рода бесконечности. В одном смысле бесконечность обозначает только бесконечное отрицание конечного, в то время как в другом бесконечность приводится в связь с конечным. Бесконечное в этом случае составляет в качестве должноствования цель, к которой идет развитие, но которой оно никогда не достигает: единственное, что достигается это—только новое конечное, новое преходящее. Таким путем получается бесконечное возникновение конечного, которое напрасно пытается освободиться из под власти времени. Оба вида бесконечности Гегель называет дурной или ложной бесконечностью, потому что в них выражается только нескончаемое изменение, остающееся безрезультатным и всегда во власти времени.

Истинная же бесконечность предполагает преодоление времени, освобождение от него. Ее можно достигнуть только развитием, которое отрицанием временного и конечного создает вечность. Последняя дана в объективных ценностях, развитых по диалектическому методу. Они вечны, ибо их значение не зависит от времени. Они одни делают возможной истинную бесконечность. «Так сначала господствовал Хронос, время, золотой век без нравственных деяний, и что было рождено,—дети времени, были пожраны им самим. Только Юпитер... одолел время и положил конец их прехождению» [67/12].

Но было бы ошибкой предполагать, что понятие истинной бесконечности вытесняет просто понятие дурной бесконечности. Гегель подчеркивает, что и это понятие истинной бесконечности носит на себе печать истины, налагаемую основным диалектическим характером системы, т. е. оно есть развитое понятие; оно представляет собою синтез и таким образом истину конечности и дурной бесконечности, [71/5]; сравн. [64/5]. Оба эти понятия в итоге вошли в их истинной форме в понятие истинной бесконечности, т. е. истинная бесконечность заключает в себе и бесконечное во времени развитие, так что процесс приобщения конечного к вечности неограничен по времени, т. е. остается бесконечным. Эту истинную бесконечность Гегель иллюстрировал образом непрерывно растущего круга. Он называет абсолютный дух «возвратившимся тождеством», но при этом добавляет, что

дух вместе с тем есть и «вечно возвращающееся в себя тождество» [68/3], в нем нет повторения: дух возвратился в себя, он абсолютен и покоится в самом себе,—это и изображается наглядно формой круга, постоянно растущего, всегда законченного и вполне сохраняющего свою форму. И здесь сказался безграничный оптимизм Гегеля.

Грандиозная система Гегеля открыла на первый взгляд блестящие горизонты для освещения проблемы смысла мира и жизни. В ней были даны основные условия для решения вопроса в положительном смысле: весь ход мира и жизни рисуется как полное глубокого смысла и ценности саморазвертывание абсолютного духа; у него дано не только непрерывное, постоянно повышающееся в своей ценности развитие, но ни одна ценность на этом пути не утрачивается, все сохраняется; при этом во всем процессе в гегелевской интерпретации сохраняется цельность и единство, достижение и перспектива дальнейшего развития; он рисует мир всегда у цели и вместе с тем он у него никогда не умирает, потому что остается всегда простор для следующих этапов. Гегель здесь, казалось, помирил необходимость и свободу, конечное и бесконечное, действительное и разумное, общее и индивидуальное, покой и движение и т. д. Особенно важные перспективы открывала гениальная идея рассматривать абсолюта как результат, итог, а не только как идейное первоначало. У него идея субстанции, как силы, дала свои плоды: абсолюта здесь мыслится не как вещь, не как неподвижность, а как вечное движение, действие, он действителен в настоящем смысле,—Гегель не даром производит понятие действительность от слова действовать. Он ставил в большой упрек Спинозе неподвижность его абсолюта [66/10]. Он открыл перспективы для бесконечного творчества, потому что в своем становлении конечным абсолюта бесконечен, [62/8, 69/5, 63/4]. Он есть «бесконечная сила, которая сама себе служит бесконечной материей всей природной и духовной жизни, как и бесконечной формой, проявлением этого ее содержания» [67/13].

В общем итоге мир поднялся у Гегеля на необъятную высоту абсолютного смысла, заверщенного и постоянно завершающегося на высотах абсолютных ценностей истины, добра, справедливости, красоты и религиозной веры. Казалось, в этом решении могла найти полное удовлетворение и личность, потому что абсолютный дух не оторван от субъективного и объективного; он является только их «an und für sich»; это тот же субъективный и объективный дух, углубленный объективным и доросший до абсолюта; оба, и субъективный и объективный дух, как говорит Гегель, «вобранны абсолютным духом». Таким образом смысл жизни личности решается смыслом мира и растворяется в нем. Гегель, например, называет великими историческими личностями тех, чьи частные цели содержат в себе субстанциальные элементы и отражают в себе волю мирового духа; задача личности попасть в своих поступках, стремлениях и мышлении на путь объективно-абсолютного.

Тем не менее как ни велики перспективы, открытые Гегелем, его решение оказывается для личности не только не утешительным, но и прямо губительным.

Прежде всего система Гегеля оказалась неспособной вместить личность в той ее части, без которой личности нет. Его учение говорит о разумности действительности философской; он повествует о «теогоническом» процессе в космосе, и последовательность событий, о которой он говорит, остается всегда «спекулятивной последовательностью духовных событий» [30/1]. Этим для него и было незбылемо обосновано утверждение абсолютной познавательной проницаемости мира. Эмпирически-конкретная действительность, действительность обыденного человека никогда не увлекала Гегеля и, как остроумно замечает один исследователь, Гегель «предпочитал не верить своим земным очам», полагая, что бытие божие равносильно небытию конкретно-эмпирического мира [30/2]. Таким образом живая личность или оставалась вне «божественного процесса», или же должна была отречься от своей эмпирической конкретности и вознестись в свою умозрительную сущность. Таким путем Гегель пришел к выводу, что индивидуальный человек — недействительная тень [62/4] и «всю ценность, какая присуща человеку, всю духовную недействительность он получает через государство» [67/7].

Смертельный удар личности наносит по существу диалектический метод; хотя он обуславливал неповторяемость отдельных стадий, их индивидуальность, тем не менее он в действительности был в своем ядре резко антииндивидуалистического характера. Этот его враждебный личности характер ярко сказался в утверждении Гегеля, что мир движется необходимостью. То, что позже гегелианцы-марксисты свели все личное на надстройку, на простое следствие совершенно безличных (экономических) условий, было вполне оправданным логическим выводом из самой сути диалектического метода. Он создавал неуклонный ход мира и жизни с железной поступью, незнающей отклонения, холодный к радостям и страданиям, к восхищению и гневу, с неуклонным продвижением к неличной, абсолютной обусловленной логикой цели, и эта цель постигается и будет постигнута необходимо, с железной логикой событий, каковы бы ни были личные стремления отдельных индивидов. У Гегеля получился оптимистический фатализм, пропитанный розовой, но все-таки неумолимой необходимостью. Личности ничего не оставалось, кроме признания факта. Необходимо только взглянуть разумно на действительность, чтобы понять, что есть именно то, что должно быть, а чего нет, то и не должно быть. Маг и волшебник, движущий все и вся, диалектический метод не нуждается в долженствовании, в неосуществленных идеях и идеалах как долженствующем быть. Таким образом будущее для личности затянулось непроницаемой пеленой, и личные стремления свелись, как выразился в философии истории сам Гегель, на вытаскивание каштанов из огня для объективного и абсолютного духа. Личность стала просто винтиком в общей машине. Общемировой смысл и объективный ход приобрели у Гегеля такое

преобладание, что в сущности личному почину и волевому усилию индивида как таковому не оставалось ничего. Не даром Гегель так часто говорит о «лукавстве разума». «Бог», говорит он, «предоставляет людям жить их особыми страстями и интересами, но то, что получается на этом пути, это—выполнение его намерений, которые представляют иное в сравнении с тем, к чему стремились те, кем он пользуется» [66/11]. Личность получает смысл в общем ходе мира, но и только, т. е. не как таковая, а поскольку она вмещается в универс, в общее; в своем же индивидуальном, т. е. именно в том, в чем она есть личность, все не только остается под вопросом, но и просто уничтожается в корне. Так при общем положительном смысле мира жизнь личности, как таковой, все-таки оказывается обесцененной,—таков поучительный результат диалектического, объективно-необходимого развития мира и жизни.

Уже в речах о человеческом познании резко выявилось его убеждение в слабости человеческого духа. В противоположность гордым словам из его берлинской речи, стоящим довольно одиноко, выступает целая фаланга более последовательных изречений, констатирующих бессилие личности в области познания, философия оказывается подчиненной власти времени и при том своего времени. «Всякая философия», говорит он, «есть философия своего времени». На этом пути личность утратила свое подлинное святилище,—единственный путь к победе над всеокрушающим временем. И познание развевывалось по тому же диалектическому методу, потому что это диктовалось сущностью понятий. Но диалектическое развитие движется противоречием и протекает с неуклонной необходимостью, а это обозначало, что у личности исчезала надежда на теоретическое свободное, автономное творчество. Не лучше, если еще не хуже, обстояло дело с ролью личности в истории, поскольку речь шла о деятельности, руководимой сознательными целями. Именно в истории, в понимании исторической жизни, в этой настоящей сфере человеческих поступков и интересов обнаружилось с полной ясностью, что в системе ценностей Гегеля не могло быть места для ценности личности. Ведь, эта ценность личности зависит прямым образом от признания царства целей, долженствования, еще не осуществленных задач, между тем диалектический метод с его необходимостью прогресса и развития из противоречия отрезал этот жизненный нерв полноценной личности и свел ее на ступень орудия абсолютной идеи. Уже примеры, которыми пользуется Гегель для пояснения роли личности в истории, свидетельствуют с достаточной убедительностью о ее ничтожестве в понимании нашего философа. Мы напомним о примере дома, для постройки которого служит железо, дерево, огонь и вода, чтобы «в конце концов создать власть против самих себя». В другом месте [67/14] Гегель говорит, что идея оплачивает дань прошлому не своими собственными средствами, а страстями людей. Личности остается только понять свою судьбу и безропотно подчиниться ей, потому что она с ее сознательными стремлениями не только не в силах самостоятельно отклониться от тропы диалек-

тического развития, но она не может и остаться позади. Ее деятельность, поскольку речь идет о сознательном стремлении, растворяется в иллюзию, в погоню за мыльным пузырем, потому что истинный результат этой деятельности может оказаться вне всякой связи с сознательными стремлениями личности. Ее интересы и поступки только материал. У человека не оказывалось ничего, ради чего стоило действовать, потому что действительное добро, всеобщий божественный разум является вместе с тем силой и возможностью осуществить себя в действительности [67/8]. То, что должно быть, было, есть и будет в соответствующее время.

Та же картина встречает нас в философии права. И здесь целью является не человек, не личность, а государство, эта «конкретизованная нравственность»; не государство для личности, а личность для государства; личность, как таковая, и даже как член семьи все еще «недействительная тень». Абсолютная идея в своем развитии не снисходит в пределах нации и государства до индивида: объективный дух спускается только до сословий, не дальше [сравн. «Феменология духа» 62/9]. То, что Гегель увидел себя вынужденным заговорить о «мировых исторических личностях», было в кричащем противоречии со всеми основными идеями его системы. Отказавшись от идеалов и долженствования, Гегель роковым образом пришел и к прусскому государству, и к преждевременному концу истории, окончательно закрывшему личности просвет в будущее, и к консерватизму, хотя диалектический метод гарантировал бесконечный прогресс.

Многое в этом крушении личности станет нам понятным, если мы вспомним, что Гегель писал свою систему с точки зрения абсолютно духа. При тождестве бытия и мысли такую систему мог написать только абсолютный дух. Грандиозная попытка Гегеля подняться над человеческой точкой зрения приводила к удовлетворительным результатам только до тех пор, пока речь шла об общих теоретических принципах; по мере же приближения к живой жизни, к личности, все менялось и все рельефнее выступал антагонизм между Гегелем, который хотел быть абсолютным духом, и Гегелем, который оставался человеком. Отрицание долженствования, того, что должно быть, но чего еще нет, и об'ективизация всего хода мира и жизни и необходимое диалектическое развитие привели к тому, что в мире, озаренном глубоким положительным смыслом, для личности, как таковой, не оказалось достаточного просвета и она должна была свестись на «недействительную тень».

VIII. Проблема смысла в философии спиритуализма (Лотце и Лопатин).

Из новейших философских систем учение Лотце по всему своему существу особенно близко подходит к вопросу о смысле жизни и мира. Это объясняется не только жизненным, религиозно-активистическим духом Лотце, но и тем местом, которое он уделяет в своей философии ценностям и целям. Уже самое понятие и сущ-

ность бытия, учит нас Лотце [55/1] необходимо приводить к утверждению, что нет и не может быть ничего, что не стояло бы в известных отношениях к другому. Речь о безотносительном бытии возможна только в логическом отвлечении, но нелепости метафизически. По его убеждению и в понимании мира, если бы даже нам удалось построить всю систему причин, мы все-таки не могли бы обойтись без понятия цели, потому что тогда перед нами еще более остро встал бы вопрос о том, почему причины, дающие определенный результат, комбинируются так, а не иначе. Тем более необходимо отдавать себе отчет в роли вопроса о целях и ценностях там, где поднимаются философские вопросы; здесь Лотце еще более решительно подчеркивает, что безотносительное понимание сущности мира, как таковой, совершенно невозможно. Понять по его учению значит почти определенно оправдать, т. е. отнести к определенным целям и ценностям, а это в свою очередь выдвинуло другую идею, необычайно важную в решении вопроса о смысле мира и жизни: Лотце считает величайшей несообразностью думать, что могут быть у мира цели, о содержании и выполнении которых никто ничего не знает, т. е. что могут существовать безотносительные цели; то, что должно быть целью и ценностью, находит единственное место своего бытия в живом духе и чувстве какого-нибудь духовного существа [55/2].

Таким образом вся судьба философского учения Лотце оказалась тесно связанной с вопросом о последних целях, ценностях и вместе с тем о том «я», которое составляет необходимое условие и возможности. Казалось бы, что при такой постановке вопроса у Лотце оставался только один шаг к тому, чтобы при незнании иного я, кроме человеческого, или признать мир совершенно непостижимым, или же объявить антропоморфическую точку зрения единственно правомерной. Лотце не принял ни того, ни другого, хотя и отдал щедрую дань обоим точкам зрения; он объединил их в своеобразном понятии догадки, основной на вере, в понятии «gläubige Ahnung», которое и поддерживает все наиболее существенные идеи его мировоззрения. Он в самой категорической форме отверг возможность заглянуть в предмирные истоки и в конечные горизонты мира, в его суть. Он убежден, что наше ученое познание взбирается вверх и спускается вниз по этой бесконечной лестнице, вскрывая только внутреннюю связь отдельных этапов [56/1]. Этим объясняется то, что Лотце говорит о своем философском мирозерцании, как о своем убеждении, которое не поддается доказательству. Он идет дальше и определенно заявляет [57/1], «в чем лежат основания и почему это происходит или делается так, вместо того, чтобы лучше вообще ничего не было, и что вообще что-либо совершается вместо того, чтобы лучше ничто не совершалось, это остается вечно неизреченным» (Разрядка моя М. Р.). С нашей человеческой точки зрения мы не только ясно сознаем действительность, но и принципиальную возможность ее в совершенно иной форме [57/2] Отказ от абсолютного знания не привел Лотце к пессимизму; на-

оборот, он оптимист чистой воды и свое положительное отношение к миру и жизни он просто обосновывает доверием разума к самому себе и к открытой для нас подоплеке мира. Все это он и объединил в понятие «gläubige Ahnung» — догадки, основанной на вере.

Став на почву ограниченного агностицизма, Лотце тем не менее непоколебимо убежден в положительном смысле мира и рисует нам следующую картину на основе своего религиозно-окрашенного предчувствия. Весь мир в его понимании сразу приходит в движение и оживляется, потому что и материя у него получает двойное существование: внешне она обладает известными свойствами телесного вещества, внутренне же она оживлена подлинной духовной подвижностью; став на почву решительного активистического понимания мира, Лотце пришел к утверждению непространственных атомов, как центров внутренней духовной энергии [56/2]; пусть мы не знаем сути этой мысли, но это не мешает философу в сознании своей близости к точке зрения мифологии мыслить каждый атом тела, как место известной собственной духовной жизни [56/3]. Проводя стойко идею живой основы мира, Лотце говорит, что вещи получают существование не от неподвижного ядра и бездейтельно через какую-то субстанцию, а они существуют тогда, когда они могут вывить субстанцию в себе [57/3]. Таким образом истинно сущее и истинная действительность должны рисоваться нам в форме вечной жизнедеятельности, живого начала, в форме вечно само себя сохраняющего движения [57/4]. Энергично возражая против чисто механического понимания, Лотце говорит, что представление об абсолютной пассивности даже в приложении к природе неправильно, потому что чистой голой восприимчивости нигде нет; это ясно видно из того, что одна и та же причина в различных случаях и при различных объектах приводит к различным следствиям: толчок в одном случае отбрасывает тело, другое заставляет звучать, третье ломает и т. д., и таким образом итог действия, его форма зависит в значительной степени от природы и противодействия объекта [58/1]. Вещи сами являются факторами, порождающими то, что мы называем их внешними отношениями. Но оживив мир и возведя атомы на высоту действенных и даже духовных центров, Лотце не раздробил мир на бесконечное число ничем несвязанных сил, а он сделал попытку объединить монизм и плюрализм: он признает абсолют-субстанцию, но он признает ее прежде всего как то, что способно к абсолютному действию и жизни [58/2], а затем он ее, напоминая Гегеля, определяет как живую идею, смысл, которой не распадается на множество равных частичных мыслей, а только расчленяется на сложно переплетающуюся ткань различных мыслей различной ценности и сложности. Таким образом при всей сложности и плюрализме и не смотря на то, что мировой процесс это синтезирование качественно разнородного — у Лотце получается живое единство мира; например, элементарные вещества природы он готов сравнить с буквами и словами, которые слагаясь дают выражение цельной и живой мысли [58/3]

На фоне такого активистического и одухотворенного понимания мировой сущности особенно ярко выделяется взгляд Лотце на мир, так называемых, вторичных качеств. В его глазах субъективизм созданного нами красочного мира нисколько не обесценивает его: как мы оцениваем каждый цветок по его собственному цвету и аромату, не требуя, чтобы он повторил, как копия, свой корень, так и наше отношение к миру субъективных качеств во всем его богатстве должно определяться его собственной красотой и красочностью, независимо от того, с какой полнотой отразилась в нем его подоплека. Лотце все с той-же теоретической нерешительностью, но и со всей практической убежденностью и воодушевлением заявляет, что в сущности ничто не может помешать определить взаимоотношение внешнего и внутреннего мира в обратном порядке,—а именно: перенести центр тяжести во всю полноту этого светозарного и красочного мира, создаваемого нашей чувственностью, обратив этот мир в ту цель, которой и предназначены служить воздействия внешнего мира, скрытые от нас в своей сути. Лотце иллюстрирует эту мысль красивым образом: «ведь, в театре мы наслаждаемся сценой, не видя самостоятельной цели в машинах, которыми она обслуживается [56/4]. Дальше наш философ окончательно закрепил эту мысль, вначале высказанную предположительно, заявив, что подлинная правда мира в том смысле, который вскрывается в наших восприятиях его [56/4]; суть мира не в бесцветных основах, а во всей его красочности, свидетельствуемой нашей душой.

Таким образом человеческая личность получает по его учению в этом мире не только вечную живую подпочву, но и оправданный во всем его богатстве и полноте мир,—мир не бесцветный и бездушный, а полный именно тех красок, которые радуют человека и создаются при его непосредственном участии. Этим ясно определилось положение человека в мире, подчеркнутое уже самым заглавием наиболее известного труда Лотце: он микрокосм; но он не только микрокосм, а в нем как бы вскрывается истинная суть мира: природа стремится выявить бесконечную красоту красок, теплоту, движение и аромат, но она сама по себе не в силах достичь всего этого, и вот является человек, как самый высший представитель ее, и в своем воспринимающем духе открывает ей возможность выполнить свое назначение; здесь впервые немое стремление природы находит для себя как-бы живые выразительные слова [56/5]. Из роли продукта человек понемногу продвинулся к роли сотrudничающей творческой силы. Жизнь его озаряется по учению Лотце глубочайшим смыслом, потому что в его бытии заинтересован не только он сам, но и весь мир. Хотя в основе мира лежит творческая субстанциальная основа, одушевляющая мир, созидаящая его в своих частных силах по определенным законам, тем не менее роль человека оказывается необъятно велика: признавая эти законы и подчиняясь им, он должен стремиться внести совершенство во все те ряды, которые начинаются от него или в которых он принимает сознательно-волевое участие [56/6]. Назначение человека, помо-

гать совершенствованию мира; совершенствуясь сам, этот микрокосм совершенствует мир, чем богаче личность, тем богаче мир.

Творческо-активная роль личности в учении Лотце подчеркивается и другими сторонами его мирозерцания. Он решает вопрос о бессмертии души той степенью, в какой личности выполняла в этом мире свое назначение. Он в сущности и истину поставил на антропоморфический путь, заявив, что истинным, как и предметом безусловного одобрения вообще, для познающего духа может быть только то, что согласуется с необходимыми условиями, заложенными в самом духе [58/4]. В том же роде он рисует условия, при которых представление о боге может удовлетворить нас [55/3]. Это значит, что и в решении проблемы смысла ключ ко всему надо искать в самой личности.

Вполне естественно, что общий тон системы Лотце разрешился в полнозвучный оптимизм. В итоге развития и прохождения через разные формы всякое истинное бытие у него выходит углубленным, проясненным и обогащенным. По тому же пути идет и человечество; его земная дорога тем богаче, что у истории нет исчерпывающей одной исключительной идеи, а в ней разворачивается аналогичная миру полнота и красочность широкой и многообразной человеческой жизни [55/4], потому что человечество не сумма бесчисленных различных единиц, а живое реальное сообщество индивидов [55/5]. Как на характерную частность, можно указать на то, что Лотце не верит в неминуемое старение и увядание народов и убежден в возможности повторного расцвета [55/6]; он предполагает и известную связь между удовольствием и нравственностью [58/5]. Но это частности, в основе же всего лежит его непреклонное убеждение, что в мире осуществляется высшая и абсолютно ценная задача [срвн. 55/7]. Воскрешая гегелевскую идею сохранения всех ценностей на пути развития абсолютного духа, Лотце говорит, что люди обратились бы в бессмыслицу, если бы мы пришли к выводу, что бесконечная работа поколений и эпох даст свои итоги только в будущем; он, наоборот, живет верой в то, что каждому существу будет воздано по заслугам и ничто не будет забыто и потеряно. Лотце видит смысл в мировой истории в осуществлении идеального мира, в котором все недостижимое или утраченное явится и об'единится и все будет не только для тех, кто будет, но и для тех, кто был. Необыкновенно интересно утверждение Лотце, что жизнь будет всегда позади идеалов, но что и это нас не должно приводить в отчаяние; он и здесь видит только положительное, потому что истинно человеческое расцветает только в борьбе и среди противоречий. Мы к этой мысли, подчеркнутой в новейшей философии Гегелем и Лотце, еще вернемся в систематической части нашего изложения.

Лотце в своем учении дал, хотя и не независимо от традиции классического идеализма, блестящие предпосылки для удачного решения вопроса о смысле жизни в ярко положительной форме. Особенно важна, как мы надеемся показать в систематической части нашего труда, его мысль об активной роли личности в мировом

процессе, активистическое понимание мира и его оживление, но все-таки и Лотце вопроса далеко не решает; может быть, всего правильнее будет сказать, что он не дошел до конца развития своих предпосылок и остановился, благодаря чему противоречия сделались совершенно неизбежными.

Прежде всего вскрылись для роли личности в мировом процессе неизбежные тяжелые следствия из того положения, которое Лотце отвел богу и единой живой субстанции в основе мира; его попытка соединить плюрализм и монизм не разрешает конфликта, так как, пользуясь сравнением Лотце, можно сказать, что как слова, объединенные в предложение-мысль, перестают существовать отдельно и утрачивают свое самостоятельное значение, так и отдельные живые силы и личности тонут в абсолюте и утрачивают свою космическую роль. Тут в сущности все сводится к колебаниям: где побеждает интерес к абсолютному живому началу, там тем больше тускнеет личность и наоборот. По отношению к Лотце остаются в силе все сомнения, связанные с утверждением активного субстанциального начала, абсолюта и самостоятельной роли личности. Мы по-прежнему не находим ответа на вопрос, зачем на ряду с живым деятельным началом понадобились относительно слабые человеческие сознательные устремления и силы, и что получается, когда они идут не в русле абсолютного начала: если они бессильны, гибнет личность; если они сохраняют свое значение, умаляется абсолют и перестает быть им. Отведя космическую роль личности, Лотце вместе с тем временами поддается давлению пессимистических для личности следствий из всевластия абсолюта. Так, напр., в одном месте [55/8; срвн. также 55/9] он говорит: «конечный дух считает себя подлинным форматором своей сущности; он полагает, что он создает ее своей собственной деятельностью от начала и до конца, и не замечает, что он даже во времена своего сознательного развития трудится почти исключительно над поверхностным преобразованием ядра, которое он нашел в себе в неведении своего происхождения и своего будущего». История человечества повторяет ту же картину в увеличенном масштабе. Вглядываясь глубже в эту предопределенность «ядра» прошлого и будущего личности и человечества, скрытых от личности, нельзя не почувствовать приближения грозной фигуры фатализма, постоянно навешиваемой абсолютом, как фактическим началом всего. Личность в лучшем случае окажется средой прохождения абсолюта или сосудом, «скрывающим в себе сокровища любви, чувства долга, самопожертвования, стремления к истине, красоте» и т. д. [55/10].

С точки зрения решения вопроса о смысле жизни особенно тяжелой оказалась его основная мысль во взгляде на познание. Он решительно отверг возможность познания и встал на точку зрения догадки, укрепленной верой, определенно пожертвовав надеждами приоткрыть завесу над истоками мира и над его конечными целями. Решение нашей проблемы, как и всякое цельное философское учение, есть не только ответ, но и призыв, но призыв силен только тогда, когда он открывает смысл и перспективы, немыслимые без

сознания определенных ценных целей. У Лотце же утверждается смысл, идет речь о перспективах, но каковы они, ответа на это мы нигде не находим. Между тем, именно, от Лотце мы вправе были ждать ответа на этот вопрос. Он сам говорит, что было бы нелепо думать, что могут быть в мире цели, о содержании и выполнении которых никто ничего не знает; единственное место для их бытия, как и для благ, это в живом духе и чувстве какого-нибудь существа [55/2]. Но кто же знает их? Очевидно, или бог, или личность. И Лотце решил вопрос в пользу первого, оставив неиспользованной вторую возможность, хотя некоторые зародыши у него для этого были. В итоге личности осталась в удел только вера или «предчувствие», что какие-то цели существуют, что мы куда-то идем в неведомую даль и из неведомого места и что в этой неведомой дали кроется что-то ценное и абсолютно важное, но что оно, это для нас остается вечной тайной. Весь призыв Лотце, таким образом, превратился в призыв от неизвестного начала к неизвестному концу и при всей его глубине оказался совершенно обесиленным и обесцененным.

В тесном, глубоком родстве с Лотце стоит русский философ Лопатин. Он, как и его западный предшественник *), сетует на апологетов положительных наук за их пренебрежение к метафизическим интересам и глубоким запросам человеческой души. Оба они убеждены, что доведенное до конца исследование чувственного мира неизбежно приводит к открытию и признанию сверхчувственной области. Оба они дышат актуалистическим спиритуализмом; тесное сближение сказывается в их понимании причинности, в идее единого живого бога, как личности, и общее энергичное отклонение пантеизма; Лопатин, как и Лотце [76/5] настаивает на том, что материя только явление сверхчувственного, что нелепо предполагать движение без движущегося, изменение без меняющегося, что, как это красиво выразил его предшественник Лотце [56/8], чувственный мир это только «пелена бесконечной духовной жизни», но вместе с тем оба они не склонны обесценивать конкретную действительность и так назыв. субъективные качества. Их сродняет общий колорит их философского учения и особенно общий уклон к оптимистическому решению проблемы смысла мира и жизни и на сущность души человека и его микрокосмическое значение. Естественно, что при таком положении личности Лопатин, как и Лотце, не может не видеть в отказе от попыток проникнуть в мир сверхчувственного, трансцендентного настоящую трагедию современной философской мысли [73/1]. Крупной отличительной чертой русского философа от его предшественника является то, что Лотце обнаружил отсутствие решительности твердо вступить на путь рационалистической метафизики и строит метафизические догадки, подкрепленные «верующим предчувствием»; Лопатин же без колебаний принял эти следствия из основной точки

*) См. предисловие к «Mikrokosmos», а также «Medicinische Psychologie».

зрения и дает свои метафизические построения, видя в них действительное знание, или прямо непосредственно очевидное, или же способное поспорить по своей достоверности с математическим знанием. Сообразно с этим целый ряд сторон в учении Лопатина принял своеобразный и во многих случаях более рельефный характер *).

Особенно подчеркнута у Лопатина проблема личности. Анализируя непосредственное сознание, он находит в нем с несокрушимой непосредственной очевидностью данную реальность своего и чужого «я», но данным не как мертвое бытие, а как творческую активность [см., наприм., 74/1], вскрывающую в своей сути истинную подоплеку всего мира и заставляющую преобразовать понятие личности в творческую причинность. Формулируя основную идею спиритуалистического миропонимания, он говорит [73/2; сравн. 74/2]: «Вся действительность—в нас и вне нас—в своем внутреннем существе духовна; во всех явлениях кругом нас реализуются духовные, идеальные силы,—они только закрыты от нас формами нашего чувственного восприятия их; напротив, в нашей душе, в непосредственных переживаниях и актах нашего внутреннего я, в его свойствах и определениях нам открывается настоящая реальность, уже ничем неприкрытая». Лопатин, как мы уже об этом упоминали, далек от мысли отвергнуть вообще этот мир; он, наоборот, подчеркивает его реальность и называет свою систему конкретным спиритуализмом, который должен подчеркнуть духовную суть всего мира, не устраняя его. Человеческому духу в этой системе должно быть отведено очень почетное место; если все в мире есть обнаружение силы и силы духовной, то в тем большей степени активность составляет суть личности, как субстанционального фактора. Весь мир, таким образом, мыслится Лопатиным как система духовных сил, и реальность и жизнь существуют только там, где есть действие. Это система внутренне живых центров самоопределяющей силы; вся эта вечно движущаяся сеть индивидуальных сил с очевидностью указывает на универсальные силы и акты и заставляет допустить единство их абсолютной основы, духовного первоначала. Такое единое в себе и бесконечное в своей продуктивности первоначало есть бог, но не отвлеченный абсолют, а бог—личность, как «реальное единство разума и воли», говорит [73/3] Лопатин, увенчивая свой спиритуализм теистической идеей. С этой идеей по традиции и с логической неизбежностью пришли и пессимистическое отношение к этому миру и безграничный оптимизм к миру сверхчувственному, пришло утверждение не только свободы воли, но и личного бессмертия. и сохранения всего в его внутренней сути. Цель мира рисуется Лопатину как цель божественного творчества, а именно: это творчество не отвлеченного мира вообще, а осуществление мира реального во всем его богатстве и полноте, «поэтому очищение и спасе-

*) Более подробно о Лопатине см. ст. М. М. Рубинштейна «Очерк конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина», журнал «Логос» 1912.

сознания определенных ценных целей. У Лотце же утверждается смысл, идет речь о перспективах, но каковы они, ответа на это мы нигде не находим. Между тем, именно, от Лотце мы вправе были ждать ответа на этот вопрос. Он сам говорит, что было бы нелепо думать, что могут быть в мире цели, о содержании и выполнении которых никто ничего не знает; единственное место для их бытия, как и для благ, это в живом духе и чувстве какого-нибудь существа [55/2]. Но кто же знает их? Очевидно, или бог, или личность. И Лотце решил вопрос в пользу первого, оставив неиспользованной вторую возможность, хотя некоторые зародыши у него для этого были. В итоге личности осталась в удел только вера или «предчувствие», что какие-то цели существуют, что мы куда-то идем в неведомую даль и из неведомого места и что в этой неведомой дали кроется что-то ценное и абсолютно важное, но что оно, это для нас остается вечной тайной. Весь призыв Лотце, таким образом, превратился в призыв от неизвестного начала к неизвестному концу и при всей его глубине оказался совершенно обесилленным и обесцененным.

В тесном, глубоком родстве с Лотце стоит русский философ Лопатин. Он, как и его западный предшественник *), сетует на апологетов положительных наук за их пренебрежение к метафизическим интересам и глубоким запросам человеческой души. Оба они убеждены, что доведенное до конца исследование чувственного мира неизбежно приводит к открытию и признанию сверхчувственной области. Оба они дышат актуалистическим спиритуализмом; тесное сближение сказывается в их понимании причинности, в идее единого живого бога, как личности, и общее энергичное отклонение пантеизма; Лопатин, как и Лотце [76/5] настаивает на том, что материя только явление сверхчувственного, что нелепо предполагать движение без движущегося, изменение без меняющегося, что, как это красиво выразил его предшественник Лотце [56/8], чувственный мир это только «пелена бесконечной духовной жизни», но вместе с тем оба они не склонны обесценивать конкретную действительность и так назыв. суб'ективные качества. Их сродняет общий колорит их философского учения и особенно общий уклон к оптимистическому решению проблемы смысла мира и жизни и на сущность души человека и его микрокосмическое значение. Естественно, что при таком положении личности Лопатин, как и Лотце, не может не видеть в отказе от попыток проникнуть в мир сверхчувственного, трансцендентного настоящую трагедию современной философской мысли [73/1]. Крупной отличительной чертой русского философа от его предшественника является то, что Лотце обнаружил отсутствие решительности твердо вступить на путь рационалистической метафизики и строит метафизические догадки, подкрепленные «верующим предчувствием»; Лопатин же без колебаний принял эти следствия из основной точки

*) См. предисловие к «Mikrokosmos», а также «Medicinische Psychologie».

зрения и дает свои метафизические построения, видя в них действительное знание, или прямо непосредственно очевидное, или же способное опспорить по своей достоверности с математическим знанием. Сообразно с этим целый ряд сторон в учении Лопатина принял своеобразный и во многих случаях более рельефный характер *).

Особенно подчеркнута у Лопатина проблема личности. Анализируя непосредственное сознание, он находит в нем с несокрушимой непосредственной очевидностью данную реальность своего и чужого «я», но данным не как мертвое бытие, а как творческую активность [см., наприм., 74/1], вскрывающую в своей сути истинную подоплеку всего мира и заставляющую преобразовать понятие личности в творческую причинность. Формулируя основную идею спиритуалистического миропонимания, он говорит [73/2; сравн. 74/2]: «Вся действительность—в нас и вне нас—в своем внутреннем существе духовна; во всех явлениях кругом нас реализуются духовные, идеальные силы,—они только закрыты от нас формами нашего чувственного восприятия их; напротив, в нашей душе, в непосредственных переживаниях и актах нашего внутреннего я, в его свойствах и определениях нам открывается настоящая реальность, уже ничем неприкрытая». Лопатин, как мы уже об этом упоминали, далек от мысли отвергнуть вообще этот мир; он, наоборот, подчеркивает его реальность и называет свою систему конкретным спиритуализмом, который должен подчеркнуть духовную суть всего мира, не устраняя его. Человеческому духу в этой системе должно быть отведено очень почетное место; если все в мире есть обнаружение силы и силы духовной, то в тем большей степени активность составляет суть личности, как субстанционального фактора. Весь мир, таким образом, мыслится Лопатиным как система духовных сил, и реальность и жизнь существуют только там, где есть действие. Это система внутренне живых центров самоопределяющей силы; вся эта вечно движущаяся сеть индивидуальных сил с очевидностью указывает на универсальные силы и акты и заставляет допустить единство их абсолютной основы, духовного первоначала. Такое единое в себе и бесконечное в своей продуктивности первоначало есть бог, но не отвлеченный абсолют, а бог—личность, как «реальное единство разума и воли», говорит [73/3] Лопатин, увенчивая свой спиритуализм теистической идеей. С этой идеей по традиции и с логической неизбежностью пришли и пессимистическое отношение к этому миру и безграничный оптимизм к миру сверхчувственному, пришло утверждение не только свободы воли, но и личного бессмертия. и сохранения всего в его внутренней сути. Цель мира рисуется Лопатину как цель божественного творчества, а именно: это творчество не отвлеченного мира вообще, а осуществление мира реального во всем его богатстве и полноте, «поэтому очищение и спасе-

*) Более подробно о Лопатине см. ст. М. М. Рубинштейна «Очерк конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина», журнал «Логос» 1912.

ние должно распространяться на все живое в нем» [73/4]. Цель и смысл мира он видит в реализации гармонии всех духовных творений, она «в бесконечном благе всех духовных существ. Жизнь мира может и должна быть лишь осуществлением абсолютного добра» [73/3].

Для определения смысла жизни человеческой личности очень важно вспомнить не только об ее непосредственном участии в творчестве абсолютного добра в космическом процессе, как субстанциональной ячейки, но также и о том, что мир сам по себе, как существование, раздвоен, дуалистичен, и в космическом процессе творится преодоление этого дуализма; полное его завершение может придти только тогда, когда «отношение твари к своему бытию совпадает с внутренними тенденциями абсолютного творчества, т. е. когда каждый действительный центр реального существования свободно и от себя будет полагать весь смысл своей жизни в полной и непоколебимой гармонии с жизнью остального мира и с божественной волей ее единственного источника» [73/5]. Центральная роль здесь отводится человеческой личности.

Таков ответ Лопатина на вопрос о смысле личной жизни. Он лежит в космической, сверхчувственной сфере. И Лопатин с большим пафосом обрушивается на современность за ее геоцентризм, видя в нем источник не только философского оскудения, но и нравственного упадка и ужасов современности. Вероятно, отсюда же проистекает мало гармонирующее с общим характером его системы мрачное предчувствие грядущих еще более страшных катастроф. С его точки зрения полагание всех человеческих целей на земле и есть самый вредный вид отвлеченного мышления, покинувшего почву живого конкретного единства чувственного и сверхчувственного: как ложен мир ценностей в себе, так ложно и абсолютирование земли. В философии конкретного спиритуализма Лопатина проблема смысла решается на пути совпадения личных идеалов с универсальными задачами.

Нё трудно убедиться, что недостатки и крупные достоинства учения Лопатина лежат в той же плоскости, как и у Лотце. Его конкретизм и защита живого действенного единства мира нужно рассматривать, как чрезвычайно плодотворные философские идеи. Нам представляется очень значительным и многообещающими для философии и взгляд на личность. Но и здесь, как это признает сам Лопатин, остается трудная задача совмещения бога и зла, вопрос о том, почему богу понадобился мир, его процесс и слабая мощь человека, к чему и как могла при боге возникнуть «самоутверждающаяся тварь», решающаяся противопоставлять себя космическим силам и стремлениям. В конце концов получается печальная картина бога, как бы играющего с самим собой, потому что и в самоутверждающейся твари в сущности все та-же субстанция; это лучше всего видно из решения проблемы бессмертия, где Лопатин, как и все родственные ему мыслители ссылаются на субстанциональную сущность твари, а субстанция в сущности своей одна.

Ссылка в трудных случаях на бога, как теоретическое объяснение, и вообще производит философски безотрадное впечатление, но оно усиливается еще более, когда к ней прибегает крупный философ, сам настаивавший на строгом разграничении того, во что веришь, и того, что знаешь, как этого требовал Лопатин в своем основном труде «Положительные задачи философии» [74/3]. Поняв эту ссылку на бога, как это и есть, в духе указания на «неисповедимые пути господни», мы и у Лопатина, как и у Лотце, получаем в высшей степени ценный сам по себе призыв к личности и творческому активизму, но призыв все-таки от неизвестного начал к неизвестному концу, которые ведомы только богу. Таким образом, в решении проблемы смысла создается самое большее религиозная уверенность в существовании таинственного смысла, но в чем он, мы не знаем и знать не можем, а это обозначает для нас полное уничтожение смысла.

Как ни важно то, что Лопатин смотрит на свой спиритуализм, как на конкретный, и как ни горячо подчеркивает он свой оптимизм, тем не менее и у него неминуемо получается и разжижение этого мира, и пессимизм. Все это ясно сказалось в последних его статьях, все больше подчеркивавших суетность этого мира. И корень пессимизма теоретически здесь все тот-же: при боге как фактическом первоначале и теоретическом факторе объяснения возникновения и существование мира может быть объяснено удовлетворительно только отпаданием от бога, расщеплением или обособлением, дуалистическим или плюралистическим,—это безразлично. От раз'едающего противоречия не освобождает и мысль о предстоящем в конечном счете восстановлении просветленного свободного единства, потому что нельзя мыслить бога когда-либо непросветленным; ведь, бог самой мыслью своей творит и творит совершенное, и идея просветления бога ставит на его место просто человеческий образ. Связь идеи бога в традиционной форме с пессимизмом обнаруживается и у Лопатина в том, что и у него пробивается катастрофическое мироощущение и некоторого рода «философия конца», как у Соловьева и религиозно-философских мыслителей; и он, несмотря на свой оптимизм по отношению к миру сверхчувственному и на свой конкретизм, констатирует, что мир и человеческий род «вовсе не добреет» и он пророчит катастрофы и катастрофы еще большие [73/6].

IX. Проблема смысла жизни в философии религиозно-философского трансцендентизма (Вл. Соловьева).

Сомнения, навеянные попытками решить проблему смысла жизни на почве рационального знания, заставляют нас пойти дальше. Уже Лотце от полновластного разума отклоняется в сторону «верующего предчувствия», порождаемого верой, и этим переводит нас к тем философским учениям, которые пошли по пути религиозно-

философских мотивов. Мы остановимся здесь на учение Вл. Соловьева, давшего во многом не новую, но вместе с тем одну из наиболее интересных, поучительных и значительных попыток решить загадку осмысленной жизни на почве религиозной философии. Его решение представляет тем больший интерес, что проблема смысла жизни была для него не одним из многих вопросов, занимавших его, а центральной задачей, решению которой он придавал и, как религиозный философ, не мог не придавать основного значения. Этот вопрос поставлен не только в «Оправдании добра», но в этой точке сбегаются все красочные нити его многосторонней мысли *). При этом Соловьев, напоенный глубокой христианской верой, не знал и не допускал никаких колебаний в том, что у жизни есть смысл; читатель напрасно стал бы искать ответа у него на такие свои вопросы. Только попутно наш философ говорит, что в существовании смысла жизни не может быть никаких сомнений; он подчеркивает, что попытки отрицать его приводят только к его прямому или косвенному утверждению, как это происходит у практических проповедников недостойной жизни и у самоубийц [77/1]. Загадку для нас может составлять только вопрос о том, в чем заключается смысл жизни. На решение этой стороны проблемы он и направляет усилия своей религиозно-философской мысли.

Путь, на котором Соловьев ищет ответа, во многом определился тем же религиозным складом его души, тем, что он жил и во многом мыслил чувством бога, что чувство божества и абсолюта было для него всеопределяющим фактором, предшествовавшим всяким философским выкладкам, основоположным, как бы органическим мотивом его души, его мироощущением и жизнеощущением. Соловьев блестяще оправдал собою утверждение Фихте: что за философию выберешь ты, это зависит от того, что за человек ты. Он не только убежден в смысле жизни, но он также неизбежно творит и слит с мыслью о боге, об абсолюте, о «царстве божием»,—если можно так выразиться, он именно в этом царстве чувствует себя в родной сфере; мысль о нем настолько срослась с ним, что он готов здесь не видеть ничего загадочного: вера здесь покрыла для него все и раз навсегда исключила всякие колебания. Философское его раздумье направилось в прямо противоположную сторону. Когда перед ним, как и перед каждым философом, встал решающий вопрос, каким путем идти в построении своего мирозерцания от абсолюта к относительному, от вечного к временному, от единого к множому, от неба к земле и т. д. или наоборот, то он, как и другие, взял исходным пунктом то, что ему ближе, доступно, ясно и попытался этим об'яснить далекое, загадочное, неясное. Такой архимедовой точкой было для Соловьева чувство бога, непоколебимая вера, дававшая ему даже смелость вступать на путь своего рода пророчеств, предвидения. Он видит непонятное, загадочное, нуждающееся в об'ясне-

*) Это подтверждает и близкий Соловьеву Е. Трубецкой: «Мировоззрение Вл. Соловьева» т. I, стр. 140; об этом говорят и темы его сочинений.

нии и оправдании в этом земном мире, в пространственно-временной действительности, в отдельном существовании, в частном. Несколькими обобщая мысль Радлова [81, примеч.] можно сказать, что Соловьев не только отказался от земли, как исходного пункта, и от попытки, стоя на земле, достичь безусловного, но он, наоборот, в сокровенной сущности своей философии, в ее тенденции хочет достичь земли и осветить и оправдать ее, исходя из безусловного. Это свое коренное убеждение, одинаково важное как для всей его философии, так и для решения проблемы смысла жизни, Соловьев ясно выразил в первой речи о Достоевском [78/1], где он говорит: «Для могучего действия на землю, чтобы перевернуть и пересоздать ее, нужно привлечь и приложить к земле неземные силы». Главный грех западноевропейской философии рисовался ему в том, что она признала отрицательную безусловность человеческой личности, но вместе с тем отклонила всякое положительное безусловное начало, без которого для Соловьева не может быть правды.

Чувство бога, непоколебимая вера в него определила весь ход мысли Соловьева. Но это была не теоретическая идея, а именно живое чувство. На это ясно и вполне определенно указал сам философ, энергично подчеркнувший, что к мысли о боге приводят не доказательства и рассуждения и даже не вывод из религиозного ощущения. а «содержание этого ощущения,—то самое, что ощущается» [77/2]. Это, конечно, совсем не значит, что бог исчерпывается этим нашим переживанием; если бы даже все люди не вскрыли в себе это переживание, положение от этого нисколько не изменилось бы [77/3]; оно обозначает только живое ощущение, несомненное переживание действительного живого бога. Соловьев принял его во всей его христианской полноте. Он, правда, отделяет его от сущего как сверхсущее и называет сверхличностью, он говорит о боге уже в ранних своих произведениях, как о всеедином сверхсущем, исключаящем всякий процесс и изменение; начало всего и цель всего он сам по существу вне изменения и только по времени абсолютное становится последним. Он сам по себе трансцендентен миру; имманентен бог миру только в том смысле, что он является в нем действующей творческой силой [78/2]. Он не есть только личность или только сущность, развертывающаяся в мире. Он выше их, потому что он вне всяких ограничений. Но он вместе с тем и личность, потому что божество в качестве субстанции необходимо обладает самоопределением и саморазличием, т. е. личностью и сознанием [78/3]. Спрашивая, что должно представляться нашему разуму под именем Христа, Соловьев отвечает: «Вечный бог вечно осуществляет себя, осуществляя свое содержание, т. е. осуществляя все» [78/4]. В другом месте он говорит о боге, как об «универсальном организме». Таким образом бог для Соловьева не был иносказанием, чем то в роде совокупности абсолютных идейных ценностей или идеалов, только идей, а это была для него абсолютно живая непосредственная и совершенная действительность. Позже в «Трех разговорах» от лица Соловьева Z. жестоко обрушивается на князя-

толстовца именно за то, что тот живет идеей отвлеченного бога, лишенного конкретности жизни и действительности. Там философ поставил вне всяких сомнений, что его бог это сама жизненная непосредственная действительность [77/4]. С этим вполне гармонирует горячая вера Соловьева в явление Христа, в его второе пришествие и в полное воскресение мертвых.

Полнота чувства живого бога и его, как всеохватывающей жизненной полноты, чувство и непосредственное сознание абсолюта нашли у Соловьева яркое отражение в идее единства, насыщающей всю его философию. Эта идея также непосредственно близка его душе. Она неразрывно связана с его верой и было бы даже трудно видеть в ней только логическое следствие из его веры в бога, потому что она дана для Соловьева вместе с этой верой непосредственно во всей своей полноте и ценности. Соловьев так и говорит о боге, как о «первом или производящем единстве», о человеке, как о «произведенном единстве» [78/5]; единство составляет существенный признак добра, отсутствие его должно в корне характеризовать зло. Где нет единства, там по Соловьеву не может быть смысла; бессмыслица кроется в нарушениях единства «в отчуждении и разладе всех существ, в их взаимном противоречии и несовместимости» [78/6]. Находиться в осмысленном положении значит по учению Соловьева быть в единстве со всем. «Под смыслом какогонибудь предмета», говорит он:—«разумеется именно внутренняя связь со всеобщей истиной» [79/1]. Едва ли будет преувеличением сказать, что и в идее единства обнаруживается у нашего философа не только сознательная философская мысль, но и органическая эмоционально-волевая черта.

Само собой разумеется, что идея единства, составляющая коренную сущность смысла, вместе с тем входит и в ядро, составляющее истину. Характеризуя ее, Соловьев видит в ней не только единство, но и она одевается у него в плоть и кровь соответственно чувству живого полного бога. Живая вера Соловьева неминуемо должна была привести и привела его к отрицанию чисто формалистического толкования истины; ему, с его верой, с ясным ощущением бога, само собой разумеется, оставался только один желанный и правдивый путь: это,—что истина и истинное знание должны быть действительными, т. е. они должны выражать живую неподдельную реальность. «Предметная реальность есть первый необходимый признак *conditio sine qua* поп истины», говорит Соловьев [80/1]. Развивая дальше свое понимание истины, он насытил ее еще большей действительностью, он все больше одевал ее в плоть и кровь. Он настаивает на том, что истина несводима ни к факту нашего ощущения, ни к акту нашей мысли; она не субъективна, а она есть [80/2]. Кроме характеризующего ее тождества или внутреннего единства с самой собой, из сущности истины вытекает, что ее предметом или содержанием может быть не изменяющееся явление или факт, а пребывающая вещь, субстанция [80/3]; иными словами безусловная истина есть безусловное сущее. В полное определение

истины Соловьев вводит в конечном итоге признаки, заставляющие почти отождествить ее с богом: она есть сущее, единое, все [80/4].

При таком понимании истины, естественно, и все познание должно было принять иной характер, приобрести иную ценность, потому что к истине, как живой полноте уже нельзя стремиться подойти с тем отвлеченным познанием, которое выковала отвлеченная западно-европейская философская мысль; Соловьев видел в ней колею развития, в которой одностороннее положение было додумано до конца, до обнаружения своей несостоятельности, именно несостоятельности отвлеченных начал, и этим оно сослужило свою историческую службу, ясно указав нам, что нам необходимо вступить на путь живой правды и живого отношения к ней, познания ее. Критика и отклонение отвлеченных начал не привели Соловьева к исторической неблагодарности; полный стремления к единству, он и здесь создает его на пути объединения всего в единую великую истину. Так он и приходит на почве философской критики и исследования к тому, что ему до всякого философствования уже ясно подсказывало его религиозное богоощущение: действительное познание должно удовлетворить не только разум, но и сердце и волю, потому что оно есть не только мысль в узком смысле этого слова, но оно есть вера в безусловное существование предмета, в конечном счете сущего, единого, всего, бога; оно есть умственное созерцание или воображение, восстанавливающее сущность или идею предмета; оно, наконец, есть творческое воплощение его в нашем чувственном сознании. «Первое сообщает нам», говорит Соловьев [80/5], «что предмет есть, второе извещает нас, что он есть, третье показывает, как он является. Только совокупность этих трех фазисов выражает полную действительность предмета».

Таким образом истинное познание, познание мира, во всей его полноте, в его сущности перестало для Соловьева быть отвлеченным знанием. С нашей точки зрения Соловьев не довел до конца своей борьбы с отвлеченными началами, как мы это надеемся показать в другом месте, но его неоценимая заслуга заключается в том, что он энергично вступил в эту борьбу за истинное знание. Оно превращается у него в живой путь к богу; этим путем может быть только путь конкретный, цельный. На нем именно и должна решаться проблема смысла. Здесь, где речь идет о иастоящей сердцевине человеческих интересов и живой жизни, особенно дорого стремление Соловьева дать прозвучать живому голосу полной истины. Идеи, оторванные от целого и по философскому недоразумению выступающие в роли его представительниц, неизбежно вступают в резкие противоречия и борьбу друг с другом и «повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится» [80/6]. Этому дробленному пути, относительному знанию, эмпирическому и рациональному, Соловьев и противопоставляет путь цельного знания, того знания, которое неразрывно связывает нас с абсолютным и которое наш философ называет также «мистическим» [80/7].

Но цельное знание Соловьев неразрывно связал с цельным предметом знания. Это является одним из наиболее крепких связующих звеньев между ним и Платоном. Только ту полноту абсолютных ценностей, которую Платон, как истый грек, больше переживал, чем ясно выявил, наш философ стремится дать в отчетливо осознанной форме. На этом пути Соловьев и пришел к той мысли, которую он высказывает много раз и которая не может не захватывать и не увлекать до глубины души каждого мыслящего человека [78/7]: «истинному другу божьему понятны и дороги все проявления божественного и в физическом мире, и еще более в истории человеческой, и если он находится на одной из верхних ступеней богочеловеческой лестницы, то он, конечно, не станет рубить те нижние ступени, на которых стоят его братья и которые еще поддерживают и его самого». В устах Соловьева эти слова являются настоящим лозунгом, которому он не остался в выполнении своей системы верен до конца, но они глубоко знаменательны и должны высоко цениться в данном случае, где речь идет о смысле жизни: его больше шансов понять у того, у кого горит огонь настоящей жизни или стремления к ней.

Все это заставляет подходить к Соловьеву с особыми ожиданиями тем более, что они нашли у него сильную поддержку в его взгляде на человека и его положение. Здесь Соловьев примкнул к тем взглядам, которые были освещены не только религиозной традицией, но и вскормлены всем ходом философской мысли. Это именно мысль об исключительной миссии человека, ставящей его вне всякого сравнения с другими созданиями. По существу и здесь убеждение Соловьева в центральном положении человеческой личности ясно вытекало из его веры и из его изложенного нами основного убеждения. Личность должна взять на себя космическую роль уже по чисто этически-религиозным соображениям: нет личности, нет нравственности, нет религии и т. д. Личность должна быть. Соловьев видит начало истины в том, что человеческая личность безусловна не только в отрицательном отношении, что ясно доказывается ее нежеланием ограничиться и удовлетвориться каким-либо условным или относительным содержанием, но что она способна подняться и на высоту положительной безусловности, т. е. возвыситься до абсолютной действительности, до полноты бытия [80/8]. Если бы человек был детищем одной земли, он чувствовал бы себя на ней вполне удовлетворенным и не стремился бы ни к чему иному; предаваясь земле, он не приходил бы к самоуничтожению. А между тем, как это подчеркивает Соловьев [80/8], человек, отдавшийся во власть земных радостей и наслаждений, очень быстро приходит к глубокому разочарованию в них, к пресыщенности, к отвращению к жизни, а затем нередко следует за этим и дальнейший шаг, — самоубийство, в котором наш философ видит «печальное, но убедительное доказательство высшей природы человека». Человек на земле и в то же время его взоры направлены в иной мир. Кроме естественного влечения, действующего по возбуждениям и присущего

растениям, кроме способности действовать по конкретным и частным представлениям, которая есть и у животных, человек обладает по учению Соловьева еще третьей ступенью воли, волей в собственном смысле слова или способностью поступать по идеям и принципам [80/9], ясно показывая нам этим, что он своей глубочайшей сущностью коренится в ином, вечном, божественном мире [78/8]. У Соловьева и здесь важным мотивом является мысль, продиктованная его верой, именно мысль, что причастность человека по его сущности к божественному миру диктуется необходимостью признания двух религиозных истин: человеческой свободы и бессмертия. Стоя в этом земном мире, он вместе с тем стыдится именно животной стороны своей жизни, рвется к безусловному, божественному. Таким образом человек самой своей структурой, совмещающей божественный и земной элемент в человеческом соединении, поставлен на грани двух миров в качестве соединительного звена между ними. «Воспринимая и неся в своем сознании», говорит Соловьев [78/9; см. также 77/5], «вечную божественную идею и вместе с тем по фактическому происхождению и существованию своему неразрывно связанный с природой внешнего мира, человек является естественным посредником между богом и материальным бытием, проводником всеединяющего божественного начала в стихийную множественность— устройтелем и организатором вселенной».

Таким образом человек оказался способным занять это положение связующего звена между двумя мирами именно благодаря тому, что он и божество, и ничтожество одновременно; что он совмещает в себе всевозможные противоположности, от абсолютной вечной сущности и до условного, конечного и преходящего бытия [78/5]. Ничтожная пылинка земли, он вместе с тем в своей сущности оказывается способным не только подняться в царство безусловности, но и поднять с собою, «обожествить» весь мир. Все эти мотивы, а также и то, что Соловьев придал истине живой конкретно-полный характер, заставляют ожидать, что речь здесь идет не об отвлеченном, общем человеке, а о живой конкретной человеческой личности. Наш философ так и говорит об этом в «Чтениях о богочеловечестве», [78/10] что безусловно божественное значение принадлежит не личности вообще, не отвлеченному понятию, а действительному живому лицу, каждому отдельному человеку. Этого требовала и та непримиримая борьба, которую Соловьев объявил всей отвлеченной философии за погрязшие права живой конкретной полноты, хотя он, как мы увидим дальше, все-таки не удержался с достаточной определенностью на этой позиции, так как он колебался между признанием безусловности каждой конкретной личности и признанием ее только за умопостигаемым характером человека, только за этой «божественной искрой» в человеке.

Во всяком случае такое положение человека предредило и судьбу вопроса о свободе воли в безусловно положительном смысле. Хотя Соловьев отказался, в противоположность Кузену ссылаться на непосредственное чувство свободы, как отрицающее самый прин-

цип философствования [80/10], тем не менее он с первого же шага ссылается на непререкаемый голос совести, без колебаний удостоверяющий свободу и ответственность личности [80/11] и отмечает, как характерную отличительную черту личности, способность поступать по идеям и принципам, т.-е. признает за ним свободную волю в ее высшем осуществлении. Это признание заставило его подчеркнуть в вопросе о свободе ту мысль, что человек, обладая естественными склонностями, обладает таким началом действия, «которое не определяется естественными склонностями, хотя и не исключает их» [80/12]. Сначала, как отмечает Радлов [81/1], наш философ признал свободу личности только, как Кант, только постольку, поскольку человек принадлежит к умопостигаемому миру, а затем он присоединился к учению бл. Августина, т.-е. признал за личностью некоторую свободу в феноменальном мире. Само собой понятно, что в этом вопросе огромное значение принадлежит тому ответу, какой Соловьев мог бы дать в окончательной форме на вопрос, чему он приписывает безусловное значение:— если живому полному человеку, то ясно, что за ним должна быть признана свобода в полной мере; иное положение получается, если безусловная роль уделяется умопостигаемому характеру личности. По общему характеру основного лозунга, именно отклонения отвлеченного и призыва к живому, надо было бы ожидать первого утверждения, но у Соловьева имеется достаточно указаний и на второе решение.

Что путь Соловьева ближе к первому, это доказывает также и то, что он не оставил человека с его миссией в одиночестве, а приводит его, как об этом красноречиво говорит и сама жизнь, в неразрывную связь и взаимодействие с другими личностями. Выход за пределы отдельной личности диктуется ему самой религиозно-нравственной сущностью личности, мыслимой в своем проявлении только в обществе. Религиозно-нравственная деятельность предполагает, как свое необходимое условие, отвечающее идеалу, нормальное общество личностей [80/13], на которое и должно быть направлено, как на свой предмет, нравственное деяние,—на нормальное общество, определяемое «характером свободной общности или практического всеединства, в силу которого все составляют цель деятельности для каждого и каждый для всех» [80/14]. Индивидуальный расцвет личности только тогда вступает на свою настоящую дорогу, когда личность, утверждая себя, утверждает какую-нибудь всеобщую идею; «но всеобщая идея предполагает общение и солидарность лица со всеми, и следовательно истинный индивидуализм требует внутренней общности и неразлучен с нею [80/15]. В нормальном обществе личностей найдут свое полное завершение и примирение индивидуальное и общинное начало. Для Соловьева человек идет в мире и может идти не в одиночку, а в сообществе людей и в религиозно-нравственной сфере. Убеждение его в значении соборности доходит до того, что нравственную деятельность личности он считает возможной только при условии «организованной нравственности», т.-е. нормального общества. Ссы-

лаясь на опыт, он поясняет [77/6] это положение указанием на то, что при отсутствии этого условия, т.е. при отсутствии нравственно-организованной общественной среды неизбежно приходят в упадок личные требования добра от себя и от других. Верный духу своей основной идеи положительного всеединства, охватывающего в тесной органической связи все индивидуальное, Соловьев вне сомнения отказался бы признать субъектом прогресса и творцом жизни отдельного человека самого по себе, как не существующего и не оправданного в своем существовании, а по пути совершенствования идет и должен идти, как говорит Е. Трубецкой [82/1], единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным. «Совершенствование пуждается прежде всего в объединении людей в одно солидарное целое»... Как ни велика и ни ценна здесь роль отдельной личности, но свое полное значение и даже свою возможность она обретает только в целом и через него отпадение от целого обращает личность в ничто, в то самое отвлеченное, что было в глазах Соловьева коренной ложью и жизни, и всякой философии.

Уже здесь достаточно выяснилось органическое жизнепонимание и мировоззрение Соловьева: каждый должен быть целью для всех и все должно быть целью каждого; иными словами Соловьев отказывается видеть дилемму там, где ее привыкли видеть, — в разобщенности частного и общего, части и целого; осветив целое органическим пониманием, он был убежден, что сохраняет индивидуальное в полной гармонии с целым — общим. Такая постановка вопроса, как и те основы, которые мы уже отметили, поставили вне всякого сомнения, что между проблемой смысла жизни человека и проблемой смысла мира не только тесная связь, но что это по существу одна проблема, только допускающая известное расчленение. Ответить на вопрос о смысле жизни личности можно только, решив вопрос о смысле мира вообще: универсальный и личный смысл неотделимы друг от друга, потому что всякое частное существование по учению Соловьева по существу ложно. Наш философ отклоняет, как явную нелепость, мысль о том, что проблема смысла может быть решена на почве переливов личной субъективной воли, что смысл жизни может совпадать с произвольными и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных особей человеческого рода [77/1]. Но она не решается для Соловьева и самым фактом добрых чувств у личности, ни даже субъективными нравственными нормами, которыми решает руководиться личность. Только безусловное начало, свободное от всяких ограничений, относительности и шаткости, способно дать надежную основу для решения великой задачи. Цель может быть только одна: безусловная цель, на ней и должны объединиться и личность, и общество, и вообще весь мир, все. Здесь Соловьев своей мыслью будит в нас воспоминание о великой попытке античного философа Платона объединить индивидуальное и общее, личность и общество, государство, небо и землю на одной универсальной задаче, на устремлении к высшей идее добра.

В чем же заключается по учению Соловьева разгадка вопроса о смысле мира и жизни личности. В ответе по существу, конечно, не может быть никакого сомнения: смысл в боге, в стремлении к нему, в обожествлении себя и мира [81/2], в устремлении к безусловному добру, в создании положительного всеединства, гармонии всего в добре, единстве и согласии, потому что бессмыслица в разладе и в раздоре, а единство и лад в всеобщем виде и объеме мыслимы только на почве безусловного живого добра, которое есть всеобщая истина и в связи с которым и заключается истинный смысл [79/6]. Соловьев до такой степени поглощен идеей всеединства, что готов довести его до крайних пределов и утверждать, что истина и совершенство это — единый безличный мир чистых идей [78/11]. Там, где он не останавливается на такой крайности, идеальным строем вещей ему представляется такое положение, когда частные элементы взаимно ладят друг с другом, когда они не исключают целого, а утверждают свое частное бытие на единой всеобщей основе и когда целое, всеединая основа, не подавляет и не поглощает частных элементов [79/2]. То единство, которое составляет цель и смысл всего, должно вместить все в гармоничном сочетании. Поставив в одном из своих «Воскресных писем» вопрос «небо или земля» [81/3, сравн. 77/7], Соловьев дает глубоко захватывающий, бесконечно увлекательный и жизненный ответ: задача — «в согласовании того, что внизу, с тем, что наверху, в деятельных условиях к всестороннему совершенствованию личной и собирательной жизни, чтобы воля божия была на земле так же, как и на небесах»; истина для него не в дуализме, а в «вплотении божественного, в человеческом, небесного в земном, духовного в материальном».

Вглядываясь внимательнее в учение Соловьева, мы убеждаемся в его оптимистической вере в то, что в мире самом, в самом космическом, мировом развитии проявляются ясные симптомы действия благодатной высшей силы в направлении к высшей божественной задаче мира. В близком родстве с шеллингианско-гегелевской философией философ видит несомненное проявление положительного истинного смысла в законе всемирного тяготения, обосновывающем всемирную материальную солидарность мира, созидающем единство [78/12]. Рассматривая мир в свете всеобщего совершенствования, он в духе великих немецких идеалистов описывает пять царств в порядке совершенства и их роли в деле обожествления мира: царство минеральное, растительное, животное, человеческое и божье. Постепенно повышая и организуя бытие, они у Соловьева, повторяющего здесь смысл гегелевского термина «aufheben», не только сменяют, но главное пополняют и повышают друг друга, не уничтожаясь. Каждая предыдущая стадия является материей для последующей: химическое вещество в организме сохраняется, но уже перестает быть просто веществом; животное в человеке не уничтожается, но уже перестает быть просто животным и т. д. Этот путь Соловьев и называет в его дочеловеческой стадии путем

богоматериального процесса, осуществляющего нравственный смысл [77/8; см. также 78/13] и все больше расширяющего круг жизни: камень являет собой только голое существование, растение существует и живет, у животного к этому присоединяется сознание своих фактических состояний, человек же не только живет и сознает свою жизнь, но углубляется в ее смысл, знает идеи и принципы и стремится поступать по ним [77/9]. Таким образом, восполняясь, углубляясь и расширяясь, мировой процесс уже представляется не только развитием и совершенствованием, но он вместе с тем — и в самом главном — является процессом собирания вселенной [77/10]. В «Чтениях о богочеловечестве» [78/14] он приоткрывает завесу над сокровенным действующим фактором мирового процесса. Там он говорит, что осуществление великой мировой цели обуславливается соединением божественного начала с душой мира, из которых последняя являет собой как бы материю, силу пассивную, а божественное начало выступает в роли созидającego и оплодотворяющего фактора. Но объективный ход не отнимает простора для роли иного фактора. В частности в ходе объективного мира ясно обнаруживается уже сила вечной жизни, но все-таки все это природа, равнодушная к отдельным существам; на этой стадии достигается только родовое бессмертие, но нет настоящей идеальной полноты и личного бессмертия.

В выполнении этой задачи Соловьев отводит крупную роль человеческой личности; смысл ее существования и заключается в обретении вечной жизни и собирании вселенной в идее и в действительности. Способность ее выполнить эту божественную миссию подкрепляется стремлением человека к безусловному, к всеединству; от объективно-безусловного его отделяет только то, что он стремится быть всем, а объективно-безусловное действительно заключает в себе все [80/16]. Вдохновляемая божественной идеей всеединства, человеческая личность должна стремиться осуществить ее в естественном порядке, пользуясь разумной свободой в материальном мире. С пробудившимся самосознанием, с откровением идеального мира человек становится лицом к лицу с двумя порядками бытия: с миром фактическим, разрозненным и дробным, миром преходящего и относительного бытия, мира злого, мира генезиса (платоновского) и с миром истины и совершенства, единства всего или всеединства в боге. С этого момента ему должно стать ясным, что смысл мира есть мир, согласие, единодушие всех. Это есть высшее благо, когда все соединены в одной всеобъемляющей воле, все солидарны в одной цели. Это есть высшее благо, и в этом же вся истина мира [78/15] и истина и смысл человеческой жизни. Стоя на грани двух миров, приобщенный к обоим, человек должен ставить себе задачу стать действительным звеном, в котором оба мира сомкнутся и завяжется благочеловеческая цепь, состоится сочетание неба и земли и последняя найдет свое оправдание. Эту миссию человек выполнит, служа живому, вечному, всеильному и всестороннему добру [77/11] или богу [78/16]. Для него в это понятие вошли не только добрая воля,

честность, бескорыстие, всяческая добродетель, но и бессмертие, нетленность и т. д. Одним словом, то «все», которое в живой полноте воплотилось в Христе. На этом же пути он ищет разгадку смысла и исторических событий: и смысл истории в богочеловеческом процессе, в оправдании и воплощении добра. Его отличие от общемирового процесса заключается именно в том, что он совершается «при все более возрастающем участии личных деятелей *»). Полнее формулируя общую задачу, как ключ к решению проблемы смысла мира и жизни, Соловьев прямо говорит: смысл в осуществлении и откровении царствия божия в мире, как об этом говорит его формула безусловного начала нравственности «в совершенном внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения царства божия в мире» [77/12: см. также 77/13]. Уже участие абсолютной божественной силы показывает нам, что мир далеко не отдан на свободное усмотрение человеческой личности: абсолютное событие — откровение совершенной личности уже совершилось в телесном воскресении Христа, и уже дано «абсолютное обещание»; все это должно решить судьбу человеческой миссии в конечном счете в благоприятном смысле. И тем смелее и с тем большей верой человек должен стремиться к выполнению «абсолютной задачи» — способствовать исполнению этого обещания через перерождение всей нашей личной и общественной среды в духе Христовом». То, что сбылось, и то, что обещано, стоит твердо и незыблемо; только «мы сами должны действовать для нравственного перерождения своей жизни» [77/14].

В итоге должно создаться божественное царство положительного всеединства. Это единство потому и названо Соловьевым положительным, что оно являет собою органическое единство, оставляющее простор индивидуальному и даже обуславливающее его: хотя все несет в себе или выражает одну и ту же абсолютную идею, но каждый делает это по своему «особенным образом» [80/17 и 79/3] и этим обретает в целом достоинство истинно сущего. Таким образом Соловьев мыслит положительное всеединство, как живую совокупность всего участвующего в осуществлении царства божия, в обоожествлении мира. Как мы заметили раньше, положение индивидуальности в учении Соловьева вне всякого сомнения колеблющееся, но все-таки его теория вела его по пути ясного и категорического признания индивидуального. В этом отношении он прямо противоположен таким философам, как Шопенгауэр, об'явивший все разнообразие только покрывалом Майи, иллюзией. Он решительно отклоняет только сепаратизм индивидуального, т. е. индивидуалистический абсолютизм. Он восстает только против той

*) Оправдание добра, VII стр. 185, хотя в другом месте Соловьев добавляет, что история только prepares естественные и нравственные условия для явления богочеловека и богочеловечества, стр. 208.

формы индивидуализма, которая предоставляет преобладающее положение личному началу и таким образом создает коренное зло; но он видит неоспоримый в своей ценности и безусловно необходимый для положительного всеединства элемент в индивидуализме, при котором личность утверждает не только себя, но в себе, главное, высшее содержание, всеобщую идею в своеобразном виде. Это тот индивидуализм, который неразрывно связан с положительным всеединством, потому что «всеобщая идея предполагает общение и солидарность лица со всеми, и, следовательно, истинный индивидуализм требует внутренней общинности и неразлучен с нею [80/18].

Намечающаяся здесь полнота завершается прямыми указаниями философа на полноту ценностей. Его положительное всеединство это оживленная и насыщенная плотью и кровью ценность—совокупность. Оно охватывает не только добро, но и истину, и красоту, и святость,—в принципе можно, пожалуй, даже сказать всю полноту жизни. Все это то же всеединство, но взятое с различных сторон: словами «истина есть лишь форма добра» Соловьев заканчивает свое сочинение «Русская идея». Истина для него это единство, объективно представляемое или идеальное; благо есть всеединство как желаемое; красота это есть всеединство реальное; другими словами благо есть единство в положительной возможности, силе или мощи, истина тоже единство как необходимое, и красота—оно же, как «действительное» [79/4]. И именно потому все они сильны только в своем живом единстве; они божественны не сами по себе, а в том, в ком и сила, и красота, и истина нераздельны с добром,—в боге. Этим и объясняется то, что Соловьев с такой энергией отклонил, как нелепость, чистое искусство, искусство для искусства, объясняя этот взгляд просто извинительной реакцией на стремление грубо поработить искусство. Он готов уделить ему всю полноту автономии, полагающейся ему по существу, но клеймит, как ложь и зло, стремление к эстетическому сепаратизму, как блесяще формулировал свою мысль Соловьев [78/17]. Он признает за ней великую роль в деле обожествления мира, он вполне присоединяется к словам Достоевского «красота спасет мир», потому что только она может одухотворить материальный мир, но это красота живая, оживленная идеей бога и неминуемо ведущая к добру просто потому, что она есть с ним одно. Сказать чистое изолированное познание, изолированная чистая красота это значило для Соловьева сказать ложное познание, мнимая красота и т. д. И здесь он ярко проводит идею органического единства. Только на этом пути мира и личность обретает смысл и спасение.

Но я бы сказал, что единство у Соловьева все-таки принимает с первых же шагов характер этический: во главе его стоит, как преобладающая, идея добра. Это оно выявляется то в истине, то в красоте; им живут и та и другая; добро мыслимо само по себе, красота и умственные интересы лживы без добра. Конечная цель все-таки в общем итоге добро, и «абсолютное осуществляет благо через истину в красоте» [78/17], т. е. первое—цель, а вто-

рая только пути для осуществления ее. Они и сильны только при условии «торжествующего добра» [77/15]. Соловьев завершает это господствующее положение добра утверждением, что оно все собою обуславливает и только оно само совершенно безусловно; оно есть солнце, которое озаряет, согревает и освещает все [77/16]. Этим господством в частности объясняется и то, что Соловьев требует от красоты реального улучшения мира [79/5]. Добро в сущности объединяет и спаивает все во всеединство.

Выражением этой всемирной солидарности, всеединой связи и является любовь. Она есть внутреннее единство всего. Смысл любви Соловьев вообще видит в том, что она заставляет нас перемещать весь наш жизненный интерес в другое лицо, признавать за ним безусловное значение и побеждать естественный эгоизм [79/6]. Он, таким образом, берет любовь, исполненную самопожертвования; любовь в современной ее окраске, любовь пожирающая, мучающая осталась для него в стороне. У него она гипостазирована на почве христианской веры и традиции дальше и, вырастая в живую личную силу, становится богом. Резким диссонансом врывается в учение о любви только то, что слово любовь, этот истинный спаситель, вложено и в уста Сатаны в «Трех разговорах», который говорит даже о своей чистой и бескорыстной любви [81/4] и тем не менее он не сгинул и не опалился. Но, в сущности, антихрист действовал видимостью добра, отрицая его глубину и сущность.

Творя единство, хотя это не есть творение из ничего, а преобразование или преосуществление материи в дух, плотской жизни в божественную, — принимая живейшее участие в собирании мира и действительности, человек вступает на путь созидания не только божественной действительности, но и прежде всего он сам приходит к обожествлению себя самого: только через это он и может выполнить первую миссию, так как обе задачи нераздельны. Таким образом человек возвышается у Соловьева до ранга всеединого, но только всеединого в процессе становления, потому что частное и многое, неспособное существовать ни в божестве, ни само по себе, обретает истину, просветленную сознанием, действительность в человеке, который совмещает в себе абсолютное и относительное и становится богом [80/19]. В этом и заключается цель и смысл жизни. От проповеди созерцания бога Соловьев перешел последовательно к следующему этапу, подготовленному мистическими учениями прошлого, к призыву делаться божественным, к лозунгу богочеловечества, к теургии, к богодействию [78/18]. При этом богочеловек не идея только, не недостижимый идеал в традиционном смысле, который Соловьев называет пустословием, а идеал уже осуществленный в спасителе и ставший неугасимой надеждой человечества [77/17]. В идее богочеловечества завершились все наиболее глубокие и ценные мысли и чаяния Вл. Соловьева; в ней завершилось, как правильно отмечает Е. Трубецкой [82/2], все то, что он учил о жизненном пути человека и человечества. Развивая эту мысль, он видит смысл вселенной в том, что она должна родить и воплотить в себе

бога, «стать богорождающей средой», и в исполнении этой миссии человеку отводится центральное место; в этом смысл его жизни [82/3].

Все это, особенно идея богочеловечества и ее сокровенный смысл, красноречиво говорит о том, что огонь и свет, согревающий и озаряющий всю философию Соловьева, это огонь и свет религиозно-нравственной веры. На это ясно указывает нам сопоставление идеи божественного единства и того, что наш философ понимает под религией; для него она есть сама жизнь и живая действительность, но если ее определить в понятии, то и он выдвигает старый основной признак связи человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего [78/19]. Таким образом его идея единства и связи есть идея религиозная; с этим вполне гармонирует и то, что мы отметили вначале: что для Соловьева непосредственное и ясное это—бог, загадочное и требующее объяснения и оправдания это—мир. Здесь исходный пункт и завершение, начало и конец всего. «Жив бог—жива душа моя. Отказавшись от этого основоположения, мы перестали бы понимать и утверждать себя как существо нравственное, т. е. отреклись бы от самого смысла своего бытия» [77/18]. У Соловьева все завершается и питается мыслью о боге, но о боге не отвлеченном, а о боге как живом и действительном существе, от которого зависит все [77/19]. Именно потому он и Добро пишет с большой буквы. Все здание теперь уже с логической необходимостью венчается глубоким убеждением в положительном завершении мировой и человеческой жизни. Во всем учении Соловьева о мире и жизни чувствуется непоколебимая вера в то, что благодатная божественная сила направляет мир и жизнь туда, куда следует,—к царству божью.

Таков смысл мира и жизни по учению Вл. Соловьева.

Можно ли на нем остановиться? Чтобы найти ответ на этот вопрос, необходимо разобраться в том, что дает в итоге его учение для человека в его действительности и взгляде на мир.

Если добро и смысл в единстве, то ясно, что зло и бессмыслица в обособлении, в резком противопоставлении себя другим, во взаимном противоречии и несовместимости. Таким образом как смысл, так и бессмыслица встречаются в мире не по существу, а вытекают из взаимоотношения элементов. Зло и страдания он рисует нам, как состояния индивидуального существования [78/20]. Но Соловьев не остановился на этом: как добро превратилось у него в Добро (с большой буквы), в бога, в живую очеловеченную фигуру, так и зло оказалось в значительной степени сгущенным в живой реальный, об'ективный фактор. История философской и религиозной мысли ярко показала нам на протяжении ряда веков, какой роковой характер носит проблема зла у всех учений, об'ясняющих мир и жизнь понятием реального бога. И Соловьев столкнулся со всеми почти непреодолимыми трудностями этого векового вопроса, откуда при боге, начале всего, зло? Углубляясь в проблему зла и страданий, Соловьев остановился на убеждении, что корень зла метафизического порядка, что первоначальное происхождение зла

должно быть отнесено в область вечного доприродного мира [78/21]. Насколько глубоко убежден он в этом положении, это видно из того, что эта мысль повторяется неоднократно во всех его произведениях. В «Трех разговорах» он прямо отклоняет возможность рассматривать зло как отсутствие добра, потому что оно действительно существует и заключается «в положительном сопротивлении и перевесе низших качеств над высшими во всех областях бытия» [81/5]. Вчитываясь в это произведение Соловьева, начинаешь приходить к выводу, что как бог его не есть только совокупность абсолютных ценностей, а является живым существом, живой, хотя и сверхличной, но все-таки личной силой, так и его антихрист и его вдохновитель, корень зла, живые силы, убеждение в которых нашло оплот все в той же практической вере нашего философа.

Метафизическое происхождение зла Соловьев объясняет таким образом: мировая душа на основе дарованной ей свободы возбудила в себе волевые импульсы и тем самым отпала от всего. С этого момента частные элементы, гармонично и цельно сочетавшиеся во всеедином, как в организме, утратили общую связь и раз'единились. Так возникло основное зло и мириады его дальнейших разветвлений, в итоге которых получается один плод—страдания, как вечный и неизменный спутник зла. Мир потонул во зле не по своей воле, а по воле мирской души, вызвавшей катастрофу свободным актом. Таким образом источником зла явилась свобода и в ряде же свободных актов мировой пожар должен быть потушен и приведен снова к всеединству, возродившись в форме абсолютного организма [78/22]. Если мы к этому добавим, что по убеждению Соловьева свобода есть только один из видов необходимости, то выступления ее, этой непреходящей основной великой ценности, в роли источника космической катастрофы вызывает на глубокие сомнения, потому что стремление отпасть от бога у мировой души оказывается лишенным необходимого признака свободы, осмысленности и разумности; это был грубый произвол, затмение, рабство души. Но самое главное, что и у Соловьева, как и в старой христианской философии, узел оказался не развязанным, потому что при всемогущем, всеведущем, всеильном и всеблагом боге не могла произойти катастрофа без его ведома, без его попустительства; получается все тот же старый кощунственный вывод: если не предвидел, что дает свобода мировой души, не всеведущ; если предвидел, но допустил, не всеблаг или не всемогущ... Соловьев стремится уйти от этих выводов, решительно подчеркивая, что бог, конечно, отрицает зло, но он допускает его как «преходящее условие свободы, т. е. большего добра». Бог терпит зло, чтобы не нарушить человеческую свободу, что было бы значительно большим злом. Все эти рассуждения завершаются совершенно невероятным, несовместимым с понятием бога, утверждением, что все-таки; именно, бог допускает зло и допускает его, как «орудие совершенствования», потому что имеет возможность извлечь из него большее благо или наибольшее возможное совершенство [77/20].

Просто трудно поверить, что такой ум и такой искренно и глубоковерующий человек мог договориться до таких нелепых выводов. Таков неизбежный итог попыток человека вести речи за бога и разбираться в его планах и помыслах больше даже, чем в своей собственной душе. В итоге рассуждений Соловьев находит, что бог, стесненный условиями и ограниченный возможностями, мешающими получить высшее добро помимо зла, по существу совершает коренную безнравственность (а не только терпит ее), являясь главным истинным виновником зла; именно: он прикрывается здесь необходимостью и хорошими целями, которыми должно быть оправдано абсолютно дурное средство: зло ради добра. Где здесь всеислие? И как судить о человеке, если сам всевышний допускает ради доброй цели не только дурные средства, но просто нравственную гибель мира. И что же, наконец, такое свобода,— есть ли она благодать божия или мировое проклятие, потому что она выступает в роли источника всех бед, и она же должна спасти мир? В своем ответе на старую загадку Соловьев оказался на традиционном пути и запутался безнадежно в традиционных противоречиях включительно до того, что абсолютно признанная им свобода личности в общем итоге, как мы надеемся показать это дальше, потерпела полное крушение.

Итак, зло характеризуется как раз'единение, обособление. В итоге стремлений индивидуального утвердить себя и только себя, получается гибель и смерть всего индивидуального. Этим и объясняется то, что смерть характеризуется в учении нашего философа как коренное «крайнее зло»; спасение от него достигается в действительном и при том личном воскресении [81/6], которое должно дать воссоединение с всеединством. Тогда создается истинное бессмертие, царство вечной неугасающей жизни. Тесное неразрывное слияние смерти, зла и греха [78/23] в учении Соловьева естественно наводит нас на мысль, что с другой стороны добро и вечная жизнь спаяны теми же неразрывными узами по существу. И действительно, все учение Соловьева говорит о том, что и для него жизнь выступает в роли не только добра, но и какой-то верховной категории, всеобъемлющей абсолютной ценности, хотя бы и в ее высшей форме. Он искренно поражается, что даже смерть Сократа не открыла глаз его ученикам на то, что помимо политической и нравственной неправды, существует в мире третья типичная неправда—физическая, это—смерть [77/21]. Вся его философия в ее конечных выводах должна как будто стать апофеозом жизни; вся история мира рисуется ему как непримиримая борьба жизни и смерти; и не только все чаяния философа на первой стороне, но и торжество вечной жизни обозначает у него торжество царства божия. Миссия беспощадной борьбы за жизнь против смерти охватывает все. Утверждению жизни,—хотя и вечной, но все-таки жизни,—должна служить красота, спасающая мир от смерти и случайности. Окончательный смысл вселенной в торжестве вечной жизни. И Соловьев описывает восходящий ряд царств, как

ряд ступеней все повышающегося бытия и жизни [77/8]. В человеке это стремление к жизни, к полному освобождению от власти смерти, к бессмертию выливается уже в ясно осознанную форму. Соловьев говорит о личности, как о существе, которое хочет стать обладателем вечной жизни [77/22], видит в этом свое абсолютное неотъемлемое божественное право и с глубокой верой, без всяких колебаний, должно ждать его осуществления в силу абсолютного «обещания». Каков диапазон этих ожиданий, об этом лучше всего говорит тот факт, что в конечную цель вводится не просто элемент вечной жизни, но и нетленность, физическое сохранение и даже безболезненность [77/23]. «Прежде всего нам нужно жить», говорит он, «потом познавать жизнь и, наконец, исправлять жизнь» [78/23]. Жизнь, жизнь и жизнь... Соловьев возводит жизнь на высоту критерия божественности. Восставая против попытки Ницше решить мировую проблему на почве одностороннего эстетизма, он указывает на гибель здешней красоты и отказывается признать за силу власть, бессильную перед смертью [77/24]. Он не сомневается в том, что никто не станет поклоняться божеству, неспособному спosti свои воплощения и своих поклонников от смерти, разложения и гибели [77/25]. В глазах Соловьева в перспективе смерти каждого и всех утрачивает смысл культура и прогресс [81/7]. Только надежда на вечную жизнь способна дать его. К этому остается только прибавить, что по всему учению Соловьева с повышением идеального содержания, с постепенным совершенствованием прямо пропорционально возрастает реальная сила [77/26], возрастает реальность, бытие, жизнь; совершенство,— идеальное неразрывно связано с вечной жизнью. Таким образом весь мир в своем освещенном смысле развитии идет по пути увеличения и углубления бытия и жизни: растение более реально и больше живет, чем кусок земли; животное более действительно и больше живет, чем растение; человек превосходит их всех в этом отношении, но он сам по силе, власти, реальности и полноте жизни остается позади перед богом.

Итак, единство, органичность, любовь, смысл, жизнь с одной стороны, и дробление, сепаратизм, раздор, грех, бессмыслица, смерть—с другой, бог и дьявол—таково основное противоположение, основная дилемма в философии Соловьева, и дилемма не теоретическая только, а несомненно реальная жизненная, два реальных царства, прямо противоположных, вечно борющихся и несовместимых друг с другом, как свет и тьма.

Учение о жизни определило собою отношение Соловьева к земле, к природе. Оно встретилось с коренным стремлением нашего философа к всеединству, к полноте, к всеохватывающему взгляду, который был бы способен отречься от узости отвлеченной философии, невмещавшей «все», и дал бы ту живую полноту, где воля, чувство и разум нашли бы свое гармоничное слияние и удовлетворение. Основной лозунг всеединства требовал всеохватывающей полноты, идея же жизни, наоборот, являлась несомненным принци-

пом отбора и повелительно требовала беспощадного уничтожения всего, что находится в царстве или во власти смерти. В отношении Соловьева к земному миру обе эти коренные тенденции так и остались непримиренными, как они вообще остаются непримиренными во всем христианском учении, так как несогласованность здесь достигается или аллегоризацией бога и вероучения, от чего Соловьев категорически отказался, или же деградацией и распылением этого мира и жизни. И в том, и в другом случае утрачивается цельность, и колеблется смысл жизни.

Что касается следствий из первого лозунга, полноты и всеединства, то Соловьев ясно определил свое отношение к миру и природе тем, что он определенно приобщил их к богу. Собственно природный мир, хотя и не обладает реальностью сам по себе, но тем не менее он божественен потенциально, скрыто, и в нем говорит возможность бога; мы видели раньше, как Соловьев в шеллингианско-гегелевском духе истолковывает развитие мира и природы и в законе мирового тяготения готов видеть скрытое смутное проявление мировой космической любви. Он выступил даже на защиту некоторых сторон существования материи и готов был воздать должное и некоторым сторонам материализма. Да и по существу Соловьев не мог совсем отрицать этот мир при его отказе от отвлеченного, потому что в этом мире реально должна была разыгаться, разыгралась и разыгрывается мировая драма, потому что в этот мир—и реально по его учению—явился спаситель. и в этом мире творится дело богочеловека и живет человек. Соловьев с глубокой проницательностью заметил, что если этот мир совсем оторвать от идеального истинного бытия, то и самый идеализм бесспорно обратится в нелепость. Уже существование человека с его религиозной миссией и философа, созерцающего истинно-сущее, спасает этот мир от полной деградации [77/27]: без земли не может быть и неба [77/28; см. также 81/3]. Признание земли у нашего философа нростирается, наконец, настолько далеко, что он высказывает мысль, с логической необходимостью вытекающую из приобщения мира к богу, из идеи полноты и всеединства: это идея данности земли-природы не только как средства и материала, но и как таковой: он говорит о том, что с природой надо не только бороться, но у ней имеются и свои права, и собственная задача—она не безразличное орудие [77/29], но эта мысль немедленно переносится на человека и утопает уже безнадежно в указании на его роль как вершителя божественной миссии.

Кончил Соловьев все-таки тем, что этот мир и природу, землю он отверг,—во всяком случае с годами отрицательное отношение к ним все более крепло, и гигантская мысль о всеединстве и полноте претерпела по существу значительное ограничение. Глядя на природу, можно констатировать в ней и жизнь, и смерть,—все в зависимости от того, с чем подошел к ней сам философ, что он принес в своей душе: один поражится смертью, другой—вечной жизнью. Наш философ нес в своей душе религиозно-христианское неприятие

земли и этого мира, и оно в конце концов и выявилось. Он отметил в этом мире царство зла и смерти. Он видит у всего живущего в корне злое стремление к обособлению, стремление быть всем для себя; всякий зверь, насекомое, былинка—все они злые сепаратисты; зло есть общее свойство всей природы [78/20]; она отпала от бога и жизни в ней нигде нет; везде только порыв, только переход и только в одной смерти постоянство и неизменность [78/24]. Он в таких описаниях очень сближается с Шопенгауэром и настолько переполняется пессимизмом, что и не замечает возможности с одинаковым правом заговорить о том, что смерть нигде не является концом, а всегда началом, началом новой жизни. Гибель и смерть возводится им просто во всеобщий мировой закон [78/25]; лозунг жизни по природе обозначает для него призыв убивать себя и других [78/26]. Недоверие его к этому миру заставляет его и в красоте ценить просвет из иного мира, а о красоте в природе он говорит в одном месте, что она просто покрывало, выброшенное на злую жизнь. «Зло», говорит он [78/27], «есть всемирный факт, ибо всякая жизнь в природе начинается с борьбы и злобы, продолжается в страдании и рабстве, кончается смертью и тлением».

Природу, как природу, он явно не принял, но так как он в своем толковании бога, царства божия, идей, мировой души и т. д. был очень далек от аллегорий и иносказаний, то мы уже не можем все-таки втиснуть в его понимание этого мира «идейного» бога, эту маленькую институтскую запятую наших интеллигентов, которая должна быть и запятой, и как будто и не запятой и скрывать наше сомнение, незнание и нерешительность. В «Трех разговорах», в уходе папы, проф. Пауля и старца Иоанна от мира в пустыню он ясно поставил штамп неприятия на этот мир. Здесь только ясно выявилась та тенденция, которая жила в его душе раньше, питалась его религиозной верой. Сделанная им раньше попытка [77/30] спасти положение различием понятий плотского и телесного остается мало убедительной и недостаточно ясной. Она больше говорит о стремлении спасти человеческое, чем об оправдании этого мира и природы вообще. Несмотря на то, что человеку в философии Соловьева отведено центральное место проводника богочеловечества, роль универсального значения, недоверие сквозит у него и к земной природе человека,—видно, что в нем ценится не целое, а какая-то часть его. К словам Гейне о борьбе за тучные пастбища и «сахарный горох» Соловьев готов еще добавить борьбу за лавры и еще более страшную борьбу за власть и авторитет. Он даже не сомневается, что люди могут истребить друг друга в борьбе не только за умственное, но, что особенно поражает в утверждении Соловьева, и за нравственное преобладание [78/28; см. также 78/21]. В этих вопросах он щедрой рукой налагает мрачные краски.

Это, конечно, не обозначает, что наш философ отклонил всякие помыслы о счастье. При своем основном стремлении к примирению о всеохватывающей философии он признает относительную правоту эвдемонизма, в стремлении к счастью видит в первом пе-

риод своего философствования нормальную цель; но уже тут становится ясным, что понятие эвдемонизма взято у Соловьева в не совсем обычном словоупотреблении, потому что он считает его присущим и христианской этике, «проповедующей вечное блаженство небесного царства», и даже пессимистической отрицательной этике как буддизма, так и пессимизма новой формации, утверждая, что блаженство Нирваны есть все-таки блаженство. Позже Соловьев к этому добавил, что между стремлением к счастью и нравственности нет противоречия, потому что «закон блага... определяется нравственным добром» [77/31]. Но, ведь, добро от бога и божеского характера; таким образом признание эвдемонизма приняло настолько растяжимый смысл, что понятие его совершенно утратило свой прежний смысл. К эвдемонизму же в прежнем смысле Соловьев вне всякого сомнения относился резко отрицательно. Здесь опять-таки стремление к всеединству и полноте оказалось побежденным религиозным отклонением этого мира, непризнанием земли, как и вообще эти основные тенденции никогда не переставали бороться в философии Соловьева. Всякое земное устройство было ему по существу чуждо. Он уже рано обрушивается на социализм за приписываемый ему земной характер [80/20]. Протест его против этой стороны социализма уже тогда был настолько велик, что она заслонила перед ним другую сторону социалистических стремлений—открыть человеку возможность человеческого существования и широкого духовного расцвета. Соловьев везде дышет мыслью, что тому, кто мирится с землей, никогда не понять истины, правды, неба [78/27]. Чувственный мир и земные стремления признаются самое большее, как материал. Е. Трубецкой сообщает [82/4] необычайно интересную в этом отношении деталь о Соловьеве: он находил скучными «Анну Каренину» и «Войну и мир» Толстого и говорил, что он не может переварить эту «здоровую обиденщину»; но так как оба эти произведения далеки, во всяком случае в главных фигурах и картинах, от обиденщины, то ясно, что здесь это понятие надо взять в ином смысле, смысле земной обиденщины; ясно, что Соловьев здесь просто не мог отрешиться от своей основной тяги в иной мир и не принимал здесь земли, как он это показал всей своей жизнью, может быть, именно потому приобретавшей временами характер чудачества. Эта отрешенность от земли блестяще нарисована Е. Трубецким, хотя он и цитирует Соловьева «Крылья души над землей поднимаются, но не покинут земли».

Органическое понимание обязывало нашего философа, но им управляла идея иного царства, иных факторов и иных ценностей, и ясно, что земля и земное должно было потускнеть и испепелиться*). В конце концов спасение в «Трех разговорах» рисуется в образе трех апостолов, совершенно отрехшихся от земных орга-

*) Срвн. Е. Трубецкой «Мирозерцание Вл. Соловьева». Том I, 89 о том, что Соловьев закончил осуждением земного, отдав дьяволу активную роль в земной жизни.

низаций и духа: конечный итог, позже всецело захвативший Соловьева, должен получиться за пределами утопическими [82/5]. Таким образом, как ни горяч и ни велик был призыв Соловьева к цельному, полному, живому, конкретному, полнота в его философии потерпела несомненное крушение. Он прежде всего в конечном итоге оказался неспособным принять земное и конкретно-плотское. Несмотря на его протест против отвлеченной западной философии, сам он не мог отказаться от ее традиций. Он не только отказал в самостоятельной ценности земле, но и человека он взял далеко не во всей его полноте; верх взяла та отвлеченная точка зрения, по которой в вопросе о вечности речь идет не о конкретном, эмпирическом человеке, а о нем, как об «умопостигаемом существе», — «о нем то мы и говорим» [78/29]. «Мы должны», говорит он дальше [78/30], «признать полную действительность за существами идеальными, неданными в непосредственном внешнем опыте». И здесь у Соловьева боролись две тенденции, но все-таки победа осталась за отказом от мира. Философия Соловьева не вместила действительно конкретного; она не только усмотрела по христианской традиции, что мир во зле лежит и что «зло есть общее свойство всей природы», но она подчеркнула, что идеальное, божественное содержание природы лежит, как это ни странно, в том, в чем его видела и могла видеть только отвлеченная мысль, а именно «в об'ективных формах и законах»; конкретно-индивидуальное же есть «недолжное, дурное» [78/20]. В идеальном созерцании реальные явления в их индивидуальности в особенностях рисуются ему как «сон мимолетный» или только как пример всеобщего и единого [78/31], но примеров много, они преходящи, и не в них дело, а дело в том, что они поясняют. На фоне об'ективно абсолютного индивидуально конкретное должно было поблекнуть с неизбежностью, тем более, что Соловьев, ведь, не был и пантеистом.

Недоумение, вызванное крушением надежды на вмещение живой полноты, усложняется еще следующим. В его учении совмещаются противоречивые мысли: он говорит о том, что мир на пути к спасению идет по дороге смерти, страдания и полного упадка и только в конечном этапе движение в пропасть завершается спасением, спасением властью бога; но рядом он стремится понять красоту как воплощение идей, бога в материю, да при этом еще убежден в реальном существовании красоты. Но тогда земля не гибнет: то, что солнце сияло в природе и она дышала и дышет своей божественной красотой из века в век, то, что были и есть великие творения, ясно говорит, что мир этот не гибнет или гибнет не во всем, что уже тут на земле воплощается бог. Последний вывод в интересах выполнения лозунга полноты был бы вполне последователен, как его и делает Е. Трубецкой, но у Соловьева или колебание, или же прямой уклон от земли.

В такой тупик приводит попытка об'яснять (а не только верить) все понятием бога и в то же время стремиться теоретически сохранить конкретно-живое, а это видно из того, что получилось

у Соловьева: он жив.т и завершает все верой в действительное воскресение, в личное воскресение. Организм он рассматривает как «прекрасную форму, связанную живой и светлой силой» [81/5], а коренное физическое зло, смерть, есть разрушение организма; ясно, что вера во всеобщее торжество добра с этой точки зрения ведет не только к личному воскресению, но и необходимо к органическому, телесному воскресению, а это ведет нас с логической неизбежностью к восстановлению этого мира в его органической части и дальше и во всей его полноте, так как органический мир немыслим без неорганического: должна быть «земля». Тогда весь проделанный космический круг приводит назад, и весь путь с воскресением представляется нам совершенно непонятным.

Что этот ход мыслей навевается не случайными соображениями, это показывает то, что тот же вывод напрашивается и из учения Е. Трубецкого. Он не видит необходимости признать выбор между добром и злом, совершенный здесь, земной жизнью, окончательным и готов перенести его в иной мир [82/6]. Но тогда значит зло с «землей» не умерло, а перешло и в иной мир, хотя бы как возможность; тогда, значит, и там рисуется перспектива двух богов, двух начал, а, следовательно, по существу все та же земля, продолжение ее, потому что, если и там выбор, то значит и там неясность, и там шатание, и там, выражаясь религиозно-философским языком, «покинутые богом». Какой же смысл в этом ином мире? Неужели для контроля над очистившимися? Но, ведь, всякий контроль указывает на некоторую слабость и недочеты или на возможность их. Е. Трубецкой подкрепляет [83/1] предположения о переиздании нашего чувственного мира во всеедином сознании в форме «иноного» мира: он называет нелепым рационалистическим предрассудком отрицание возможности восприятия или существования всех переживаний, которые связаны с органами чувств у человека на данной земной стадии существования. Он убежден, что безусловному сознанию, как таковому, открыты не только слабые туманные краски нашего человеческого мира, но перед ним раскрывается необъятная по своей красоте и величию «гамма цветов и звуков»... И мысль наша невольно дополняет это красивое рассуждение дальше, наделяя бога всеми эксцессуарами чувственного существа. Как мы надеемся показать дальше, для нас эти мысли совершенно неприемлемы, но во всяком случае они очень любопытны. Но для проповедника «иноного» мира получается тяжелое положение: так кузнец Вакула, смакуя мед и сахар, чистосердечно полагал, что царица, без сомнения, кушает начисто только мед и сахар; так маленькому существу, человеку с его чувственными слабостями кажется, что у абсолюта должны быть все земные прелести, соблазняющие нашу малость, и при том в степени, доведенной до максимума. Очеловечивание и бога, и иного мира есть необходимое следствие попыток вести речи за бога и указать его суть и планы.

Еще более роковой характер для решения проблемы смысла человеческой жизни приобретает идея спасения и ее пессимистиче-

ская основа. Для нас ясно, что Соловьев не был абсолютным пессимистом, но он не был и абсолютным оптимистом; там, где оптимизм побеждает в его учении, он всегда в существе своем фундаментализирован религиозной идеей бога; где речь идет о земном и человеческом, там и в ранние периоды сквозило недоверие, а позже оно приняло яркий характер, по меткому выражению Е. Трубецкого, катастрофического мироощущения [82/7]. С этим пессимизмом мы уже познакомили читателя. Нам представляется необычайно многозначительным, что Соловьев видел корень нравственности не только в благочестии, но и в жалости и стыде; как ни интерпретируй эти понятия, но в них нельзя не расслышать мотивов печальных; поразительно то, что такой важный нерв жизни человека, как нравственность, в своих корнях носит не радостный, а отрицательный характер. По существу получается так, как будто человек должен жить с наморщенным лбом и с насупленными бровями. У Соловьева говорит тут голос не радости, а сострадания, и жизнь становится тяжелым долгом, жизнью каких-то вечных колодников. Тут приходится подумать о близости к пессимисту Шопенгауэру, о котором часто заставляет вспоминать Соловьев. Не менее знаменательно, что мировая история рисовалась ему как всемирный суд [81/8], очевидно, предполагающий вину, проступок, грех, раздор, мученичество. И невольно напрашивается невыносимая мысль, не выйдут ли из этого судебного разбирательства стороны с ущербом и болью, ничего нового не завоевав, да и старого не восстановив, во всяком случае целиком.

Точка над *i* оказывается поставленной в философии Соловьева, как и вообще в родственных ему учениях, тем, что вся мировая трагедия ничего, ни крупинки нового принести уже не может: единое слово и дело истины и правды сказано и сделано; других нет и быть не может [81/9]. Бог не впереди, а позади нас, и перед нами встает сокрушительная дилемма: или спиной к богу, или спиной к жизни. Дальше в пессимизме идти некуда. Значение этого вывода подкрепляется тем, что бог Соловьева, ведь, не лозунг, не аллегория, не иносказание, а живая реальность^{*)}. Пессимизм стал неизбежным, потому что добро и благо изображаются в религиозно-философском учении как нечто единое, однократное, абсолютно возвышенное, один раз достижимое,—Добро, и раз оно дано спасителем, все остальное считается в этом одном достижении завершенным. Дальше мы увидим к каким уничтожающим представлениям о конечном состоянии приводит такой взгляд. Остается миру только одно: понять тщету земли, земных усилий, отказаться от утопий, почувствовать утомление этой жизнью, загореться жаждой успокоения, возврата в вечное,—одним словом искать и жаждать спасения.

^{*)} Хотя, нам кажется, Соловьев не везде удержался на этой позиции и местами, где он отдает должное земле, он говорит о боге «отвлеченно».

«Всякий раз», говорит близкий к Соловьеву Е. Трубецкой [82/8], «когда человечество верило в близость рая, ад обнаруживал свою силу». Но, ведь, в итоге получается нечто для жизни совершенно непригодное. Такие учения должны смело принять соответствующие следствия и открыто и прямо или признать неисповедимость путей господних и не пытаться ничего объяснять в теориях именем бога, что самое правильное, или же звать к полному и ясному отказу от жизни. Иначе получается какая-то чудовищно нелепая игра: надо стремиться к прогрессу, не веря в него, или вовсе отбросить всякие стремления. Это действительно катастрофическое миропонимание. Нельзя звать человека к делу, отнимая веру в достижимость и движение вперед. А движения вперед здесь нет; по существу речь идет не о созидании, не о творчестве нового, но о деятельности по несчастью, из-за мировой катастрофы, из-за отпадения мировой души. Человеку здесь велят жить с невыносимым сознанием, что его жизнь плод беды, и уходит она и уйдет только на исправление беды, что в конечном итоге все окажется там, где оно могло бы быть и без нас, и без мировой трагедии. В наших мучениях нет действительного, положительного смысла. Мы здесь напоминаем собой отечественного лодочника, описываемого Вл. Короленко в рассказе «На реке»: он своим «свободным» актом дал прибывающей воде унести лодку; наблюдая надвигающуюся беду, он горестно восклицал: «Унесет, ей-богу, унесет», но не двигался с места, хотя стоило ему сделать два шага, и лодка без труда была бы избавлена от опасности. Но он допустил катастрофу по инертности, а затем проявляет действительный героизм в спасении лодки и паромов. В итоге такого героизма мы, как лодочник, промокшие, озябшие, измученные вернемся к исходному пункту, спасем старое положение. Но по существу этот героизм способен привести в отчаяние, потому что он мог не быть, он ненужен. От отсутствия необходимости в нем мир и жизнь только выиграли бы. В такой мировой картине заложена какая-то клевета на бога, человечество и мир, потому что иначе трудно отнести к всемирному «повторение задов»: ведь, в боге полная совершенная действительность [77/32], иначе он не то, во что мы верим, и получается, что или человеческие усилия нелепость, или наш бог не бог и нуждается в пополнении и помощи.

Вся тяжесть такого теоретического построения завершается мыслью, которая не может не вызывать на горячий протест против нее. В самом деле,—религиозная философия данной формации учит нас, что бог сверхличность, сверхсущность. Он, как говорит Е. Трубецкой [82/9], вне изменений, меняется только отношение между абсолютным и миром и притом в виду изменения самого мира. Но по описанию религиозного философа, особенно ярко выявившемуся в «Трех разговорах» Соловьева и в его катастрофическом мироощущении и миропонимании, мир идет по пути все углубляющегося падения. Но тогда, оказывается, что чем больше мир падает, гибнет нравственно, портится, грязнет в грехе, тем он больше приближает себя к богу, к абсолютной действительности, к пришествию спаси-

теля, к спасению. Когда мир придет окончательно в упадок, будет висеть как бы на волоске от полной гибели, от опасности стать полным достоянием абсолютного зла, сатаны, когда останется только соломинка в виде святой чистоты старца Иоанна, папы и проф. Пауля, тогда и приобщится мир к богу: чем хуже, тем лучше, и, наоборот, чем лучше будут жить и вести себя на земле, тем меньше будет нужды в спасении и тем дальше тот великий блаженный конец, о котором говорит философия спасения: чем лучше, тем хуже. Ясно, какие императивы могут получиться для человеческой личности, если додумать это положение до конца: чем скорее мы потонем в грехе, тем лучше.

Но этим самым в сущности уже сказано, что наши сознательные стремления и поставляемые нами цели пусты и призрачны; смысл мира и жизни решается не нами. Последняя мысль напрашивается при чтении Соловьева, как и произведений, родственных ему течений, тем настойчивее, чем сильнее выдвигается понятие бога в роли не только предмета веры, но и фактора теоретического объяснения и понимания. В конце концов и у Соловьева ясно преобладает именно универсальный смысл и универсальные силы, а человеческий элемент и сознательно отстаиваемый им смысл отодвигаются все больше в туман почти до полного исчезновения. Он, правда, подчеркнул, что смысл человеческой жизни неотделим от универсального и мыслим только в нем, но фактически все-таки универсальный смысл поглотил смысл лично-индивидуальной жизни, и она в ее сознательно-конкретной форме осталась неясной, неоправданной, а то и окончательно уничтоженной.

Все это с логической необходимостью вытекало из усиления об'ективного фактора в противоположность личному вплоть до полного поглощения последнего. Первоначальный замысел Соловьева объединить их, как в организме, и таким путем сохранить ценность конкретно-индивидуального, объединить общее и частное, общество и личность, не был выдержан до конца. Семя, заложенное в религиозных корнях философии Соловьева, дало рост, и об'ективный фактор получил явственно чрезмерный перевес над суб'ективным. Не даром он с самого начала так энергично подчеркивал, что зло и страдания это состояния индивидуального существа [78/20]. Мир и природа, а с ними и человек жадно стремятся все глубже и дальше уйти по этой дороге, но «все-таки вопреки всеобщему разделению и противоречию мир существует и живет как нечто единое и согласное» [78/6], но это все производит не индивидуальная единичность, а вопреки ей невидимая божественная сила. Только потому Соловьев и мог усмотреть в законе мирового тяготения проявление всеобщего смысла [78/12], аналогичное и родственное любви. Он был убежден, как он тут же и заявляет, что смысл мира пробивается сам собой в силу божественного определения, и наш философ рисует усиление света в природе, в истории человечества, и все это отдает привкусом достижения абсолютного духа Гегеля, который также пришел к выводам, уничтожившим значение лич-

ности [сравн. 60]. По его учению даже нравственный закон предполагает абсолютного сверхличного законодателя.

По существу зло и стремление вызвано попустительством абсолюта, и не личность повинна в его корни, и устранит их из мира в сокрытой глубине вещей не индивидуально-личный фактор, а все тот же абсолют. Выходит действительно так, что личность человеческая в ее высшем достижении доходит только до положения медиума, как говорит Е. Трубецкой, до положения среды прохождения *), но это уже гибель самостоятельного значения личности. Гибнет не только она, но и встает убийственный вопрос о том, для чего же нужна абсолюту, всесильному, обладающему всей полнотой всего, эта трагикомедия с участием жалкого пигмея человека? Ответа на этот вопрос мы у Соловьева нигде не находим. Повесть об антихристе ясно показала во всяком случае, что если бы мир пошел по тому пути, по которому его ведет человек, то он погиб бы и стал бы бесспорным царством сатаны, и только божественная власть спасет мир, власть не аллегорическая, внутри-духовная, а власть реально-живая, сверхлично-мировая. Ведь, в конце концов ни старец Иоанн, ни Петр, ни проф. Паули ничего не предпринимали и не предприняли бы, если бы всей катастрофы не вызвал антихрист своими чрезмерными притязаниями, но и тогда они оказались бессильны против него, а все совершает чудодейственная сила, сказочно воскресившая телесно-лично старца Иоанна и Петра; она же сокрушает войска антихриста.

Мы остаемся при старом недоуменном вопросе, зачем все это богу? На горизонте ясно вырисовываются контуры рассуждения, названного еще в старой философии *λόγος ἄερτος* (ленивый разум) **), — с тою только разницей, что нас принуждают усмотреть в нем значительную долю основательности и справедливости. Но не только это. Нам учат, что все завершится всеобщим воскресением; праведник один не может воскреснуть, а с ним воскреснут все [82/10] и даже все, как это моментами слышится в философии Соловьева. Но тогда воскреснут и праведники, и грешники; воскреснут и Толстой, и Соловьев, воскреснут и Азефы и Мясоедовы, — и все, что они содеяли, будет в итоге обезличено, сведено к «общему-итогу». В этом следствии слышится уже явственный голос религиозного фатализма, от которого только один шаг до вывода, что все, что ни делается, делается к лучшему; Соловьев в одном месте говорит, что бог допустил зло для большего добра; и зло положительно целесообразно; тогда и самые страшные грешники, убийцы и предатели по своему и на своем месте служат все таки миру и спасению, как и те, кем мы гордимся и утешаемся. Все от бога. Родственный Соловьеву Трубецкой, спрашивая, почему евреи, искавшие и ждавшие мессию, не приняли Христа, в ответ говорит, что бог усыпил их, затмил их

*) В «Метафизич. предпосылках познания», стр. 286. Трубецкого говорится: «если я говорю правду, это значит, что не только „я вижу зеленое“, но и абсолютное сознание видит меня выдающим зеленое».

**) О нем см. гл. о Лейбнице и Шопенгауэре.

слух, так что они и до сих пор слепы и глухи к евангелию [82/11]. И так, где же надо искать источник беды, если верить этому учению*)? Но в таком случае обладание сознанием и самосознанием, — «светом разума», — является страшным, неописуемым абсурдом; его речь сводится тогда только к тому, чтобы осветить нашу беду, тщету наших собственных стремлений и оценок и удешевить наши страдания.

Идя последовательно по этому пути, необходимо прийти к тому выводу, который готов допустить и оправдать Е. Трубецкой [82/12] — идею «спасения вопреки непослушанию». Что все эти следствия неслучайны и объясняются не недочетами философской мысли Вл. Соловьева, а лежат в самом существе построения теории на понятии бога, как создателя и управителя мира, это видно из того, что те же следствия получались и у других философов богословского толка на протяжении всей истории философии. К тем же роковым результатам пришел, например, оптимист Лейбниц.

Там, где действует абсолют, бог, божественная, безусловная субстанция, рушится без остатка чья бы то ни была иная самостоятельность. Абсолют поглощает все [82/9]. Антропоцентризм Соловьева, обещавший так много, оказался вытесненным и побежденным религиозным абсолютом. Свобода личности погибла здесь безвозвратно, а с нею и смысл ее жизни, потому что погибла суть личности. Соловьев, правда, исходил из иного положения и до конца стремился сохранить абсолютное значение личности; он настаивал на ее бесконечности, считая это аксиомой нравственной философии [77/5], но мы говорим о том, что все эти заявления терпят крушение по существу в виду того, что объективный фактор берет окончательный перевес и, как абсолют, решительно исключает и свободу личности и с нею смысл ее жизни. Здесь повторилось то, что уже было в старых спорах религиозной философии, в частности, у Бл. Августина, ясно ощущавшего эти противоречия. Как правильно замечает Л. М. Лопатин [75/1] пока речь шла о целом, Соловьев не покидал почвы признания свободы, но „едва он принципиально касался проблемы человеческой свободы, он начинал говорить как детерминист.“ И по существу это было на наш взгляд неизбежно в виду того, что было нами описано в предыдущем изложении. Ведь, даже в области нравственности он смотрит на волю, как на определяемое, и определяемое не идеей добра, а добром, живой реальностью, не зависимой от человеческой воли сущностью. К выбору добра человек определяется благодатью, тут нет места его свободе, только зло он может выбрать по своей воле [81/1]. Вообще, свобода у него окрашивается далеко не всегда в розовые краски, и существование ее при боге не объясняется и не оправдывается ничем. Но смертельный удар свободе личности и смыслу ее жизни наносится тем, что у Соловьева, как мы видели, все от бога, все в возмате, в спасении, нового личность ничего создать не может. От себя мы, говорит Соловьев [77/3] „не можем привести ничего, никакого нового содержания:

*) То же допущение зла богом см. в гл. о Лейбнице.

мы не можем сделать, чтобы абсолютное совершенство стало совершеннее.“ Но свобода, по глубококому замечанию Е. Трубецкого [82/13] есть или „способность к творчеству или она ничто“. Творчеству личности не осталось места у него,—не осталось места и для свободы.

Но с ними оказалась подорванной и личность, потому что это ее корни. Чтобы сохранить ее, необходимо оправдать хотя и не сепаративную, но все-таки самостоятельную ценность конкретно-индивидуального. Соловьев и начал с необычайно значительного и много обещавшего протеста против отвлеченного и отвлеченно-общего: он провозгласил безусловность, божественность личности, он мечтал об идеальном положении, когда целое вместит части и не подавит, не поглотит их, но на почве своего понимания абсолюта пришел к уничтожению личности,—не в виде ясно провозглашенного утверждения, но так получилось по существу [92/13]. Здесь окончательно выявился смысл речей о „тяжелом и мучительном сне эгоистического существования“, о „мучительном сне личной воли“ и блаженстве ее угасания „в свете идеального созерцания“ [78/31, срвн. также 78/32], о двух мирах, мире генезиса, дурного, недолжного, корень которого есть злая личная воля, и о „безличном мире чистых идей,—область истинного и совершенного [78/33], где огонь личной воли, очевидно, уже угас. Соловьев поставил личность в зависимость от абсолюта, в сиянии которого она неизбежно расплылась. Е. Трубецкой в этом случае дает необыкновенно удачную мысль, что человеку — личности для того, чтобы быть чем-либо от себя и своими силами, необходимо обладать не только свободой вообще, но и свободой от бога [82/14]. Соловьев же не оставил и следа от такой свободы и свел в конце концов человека на среду, в которой и через которую действует добро и благодать. Таков у него итог старой дилеммы: если взять абсолют серьезно, как сущее, как фактически действующее всеобщее начало, уничтожается личность; если личность взять, как творца и деятеля, тогда абсолют в старой форме первоначала, „бога позади мира и нас“, становится невыносимым. Самое печальное во всем этом, что в сущности в камне тогда больше смысла, чем в человеке: в то время как все люди упрямятся, мнят что-то свое, ставят свои цели, ни к чему не ведущие, и в конце концов с муками и страданиями сводятся все-таки к общему знаменателю, камень без лишних усилий все совершает безропотно и послушно предписанным ему законом и тоже окажется в боге, так как, хотя Соловьев и не пантеист, но это не потому, чтобы бог его был чужд миру, а потому что он не только в мире и с миром.

Не осталась нетронутой при таких условиях, как мы отчасти отметили уже раньше и грандиозная идея живой полноты абсолютных ценностей. Над всем восторжествовала этическая ценность: истина и красота были подчинены ей; только добро способно определять безусловно, и только в нем получают свое оправдание истина и красота. Соловьев не ограничился отклонением их сепаратизма,

в чем следует видеть его неоценимую заслугу, но он поставил их под безусловное верховенство этической ценности, они должны служить последней, потому что добро это Добро, бог [78/16], добром и должна в своем корне определяться жизненная задача человека, на нем зиждется смысл человеческой жизни [77/11 и 77/33]. Именно „оправдание добра“, этическому труду была поставлена задача решить вопрос о смысле жизни. Нравственностью определяется и царство божие [77/13]. С исключительной этизацией надвинулись и все опасности, связанные с попыткой решить загадку жизни на почве абсолютированного добра, как это мы видели на примере Канта и Фихте.

Ценная, озаренная смыслом жизнь пришла в большую бедность. И тут все внимание сосредоточилось на конце, на высшем благе, как у Канта, хотя Соловьев и обещал не выбрасывать предыдущих ступеней. Весь смысл и все значение мировой и человеческой жизни были перенесены в конец, а сами по себе они оказались покинутыми богом; они самое большее только ступени лестницы, только средство. У Соловьева нарушено, несмотря на великие элементы его философии, основное условие удачного решения вопроса о смысле жизни, это—сочетание конечного с бесконечным, вечного достижения с возможностью вечных устремлений. Как переполняла его идея конца, об этом красноречиво говорит известное письмо Соловьева в редакцию журнала «Вопросы философии.» под заглавием «По поводу последних событий», по поводу боксерского восстания [81/10]. Как правильно характеризует учение Соловьева его друг Е. Трубецкой [82/5], его учение было «во все периоды философией конца», при чем этот конец—цель во всей полноте должен раскрыться «в конце времен за пределами земной действительности». В итоге должно быть достигнуто добро цельное, незабываемое, неоднократное и вечное, исключающее по существу ценность всех тех ступеней, которые раньше Соловьев сознательно стремился сохранить. В достижении вершины все остальное утратило свою ценность, весь процесс должен считаться окончательным, исполнившим свое назначение.

Тяжести положения, создаваемого таким выводом, не исправляет и тот остроумный пример, к которому прибегает Е. Трубецкой для оправдания конца в лице трех медиумичных представителей человечества: он сравнивает его с растением, у которого цветет только цветок, а мы говорим тем не менее обо всем растении. Нам представляется мало утешительным такой аргумент. Все примеры хромают, хромают и этот. Ведь, тут человечество превращено в организм, но в обычном смысле это совершенно неприемлемо, потому что личности в принципе равноценны и одинаковы способны стать и цветком, и корнями, а в организме эти роли строго распределены: корни не распускаются в цветок, листья не станут корнями, цветок не заменит корня. Или необходимо к людям приложить точку зрения предопределения,—кому что суждено... Но тогда тем более нет места личности. Но нам говорят: философия конца не есть философия

фия отчаяния, а наоборот. На это указывает и Е. Трубецкой, и Котляревский, который говорит [31/1]: «Но эта философия не несет с собой отчаяния, а дает предвкушение великой радости, ибо конец мира есть последняя борьба и окончательная победа над злом». Итак, все-таки конец мира, но конец радостный. Но что же он сулит дальше. Какие же по существу горизонты открывает он? Философия жизни, построенная на радости от уничтожения мира и конца его, не обещает ничего утешительного. Нам думается, что если даже это и радость, то радость не для человека и не человеческая. Ему никогда не понять ее и не вжиться в нее. Может быть по воле всевышнего все это так и совершится, может быть, нет,—нам это недоступно. Но кто строит мирозерцание, тот должен иметь мужество осветить светом своей мысли и чувством своего сердца этот конец; тогда получается нечто иное.

Получается катастрофа, а та радость, которую рисуют нам, как ее следствие, это радость квиэтизма, это радость отрицательная, радость старости, истощения, радость измученного жизнью, одряхлевшего человека, который радуется освобождению от пути и деяний, готов «не быть», лишь бы покой. Разве совершенство нужно человеку только для успокоения в божестве? Не есть ли это клевета на бога и человека? Это по существу точка зрения сугубо человеческая, а не божеская, да при том человеческая во всей ее слабости. Не одряхлевшего человека в его полном расцвете может удовлетворить только та философия жизни, которая открывает широкие и ценные горизонты; его нельзя увлечь картиной одного устранения и небытия. Нужно раскрыть картину подлинной жизни. Что же дают нам в этом отношении религиозные философы конца? Они говорят о радости конца, о пребывании в боге, но к этому ничего не прибавляют или указывают на церковное учение. Да и не могут они сказать, что же дальше будет в свете луцезарного добра, потому что тут для нашей мысли действительно конец, конец всего. Если вспомнить, что Соловьев называл в итоге безличный мир чистых идей «истинным и совершенным» [78/33], то картина станет яснее: во всеединстве его, в абсолюте все должно в конце концов обезличиться: все частные существования станут „все“, „одно“; тогда все богатство, разнообразие, стремление исчезнет и „все“ станет в сущности „ничто“. Чайная божественная полнота приведет к ужасающей пустыне. Добро, утратившее у Соловьева характер воли и деятельности, об'ективировалось и исключило в конце деятельности; осталась только картина бездеятельного созерцания, бездеятельного царства божия, потому что дальше некуда идти, не к чему стремиться, нечего желать; получается отсутствие целей, стремлений; получается не только безгрешное, но и „бездоброе“ состояние. Это по существу не что иное, как все та же Нирвана, окрашенная положительным указанием на бога, названная царством божиим, но все-таки Нирвана. Ведь, и Нирвана буддизма и Шопенгауера далеко не лишена положительного оттенка радости, и она религиозного происхождения. Религиозный песси-

мизм и оптимизм в поразительной степени встречаются здесь в своих выводах*). Таков итог речей за бога и превалирования понятия абсолюта в теоретическом построении. Вл. Соловьев не оградил себя от опасности впасть в тот порочный круг, который получается у Канта и Фихте: на вопрос, что составляет цель жизни, ответ гласит: откровение царства божия в мире [75/12], а на вопрос, в чем заключается царство божие, мы получаем ответ—в добре, а добро от бога, но бог—Добро.

Наконец, нельзя не отметить одной очень интересной частности, продиктованной все тем же понятием абсолюта, вершащим все: вся философия отдает каким то фатализмом, напоминающим вывернутую наизнанку марксистскую теорию: с одной стороны, образуется масса духовно религиозных полных пролетариев, почти все человечество,—з, с другой стороны, маленькая группа религиозно-духовных капиталистов; далее порча мирская, как повод ко второму пришествию и, следовательно, принцип „чем хуже, тем лучше“, а затем ожидание неминуемой благодатной катастрофы, и оптимизм, обоснованный верой в объективный, божественный ход вещей; в итоге уничтожение роли личности и смысла собственной ее жизни и сознательной деятельности.

Мы далеки от мысли свести философию Соловьева на одни эти выводы, но возможность их не случайна, а они получаются последовательно из двух борющихся течений и победы этического-религиозного традиционного абсолютизма. Соловьев дал великие идеи, великие замыслы; особенно велик и ценен его протест против отвлеченного пути и призыв к цельности. Соловьев в этом отношении глубоко поучителен, но и поучительны те роковые выводы, которые получились у него, потому что они характерны для теорий, оперирующих традиционным религиозно-философским понятием бога и абсолюта. У Соловьева не антропоцентризм, оригинальный и возбуждавший большие надежды, а в его теории два центра, бог и человек, небо и земля; примирить их ему не удалось, так как оба были поставлены на почву одинаковой реальности, и все закончилось тем, что Соловьев пожертвовал человеком для бога. Проблема смысла человеческой жизни оказалась решенной неудачно. Его учение стало не философией жизни, а философией конца в прямом смысле этого слова.

Х. Проблема смысла в учении религиозно-философского трансцендентизма (Булгаков, Бердяев).

То, что не только неприемлемо, но и вообще неприступно для подтачивающей работы разума в практической религиозной жизни, при теоретическом использовании, для которого оно не предназначалось, неизбежно должно привести к уничтожающим следствиям

*) См. гл. о Шопенгауэре.

**) См. формулу безусловного начала нравственности, «Оправдание добра. соч. VII, 189.

и противоречиям. Неудачу такого крупного философа, каким является Вл. Соловьев или Лейбниц, нельзя рассматривать как продукт индивидуальных ошибок этих мыслителей; их ошибки носят для нас характер органический: они неустранимо присущи всякой теории, пытающейся в лице человека трактовать мир с точки зрения бога и абсолюта, как первоначала или первоисточника: как бы с точки зрения «бога или абсолюта позади нас и мира». На некоторые дополняющие черты мы и хотели бы указать еще здесь, хотя самое существенное ясно уже из обсуждения учения Лейбница и особенно Вл. Соловьева.

Все попытки теодиции в этом смысле, неудачу которых констатировал Кант [50/8], не только не дали, но и не могут дать ничего. Во всех этих попытках все говорит о кричащей лжи речей за бога. Мыслитель в этом положении мечется от одной проблемы к другой с одним и тем же результатом: спасая одно, он губит другое и иного выхода он найти не может. В таком положении находятся бог и человеческая личность.

Личность, как таковая, гибнет неизбежно, потому что она при боге становится совершенно излишним придатком, и мир принимает фаталистически предопределенный характер. Кант был глубоко прав в своем заявлении, что если бог является всеопределяющей причиной, как первоисточник, то человек может быть только или автоматом, или марионеткой [52/12]. То, что составляет сердцевину личности, его свобода, испаряется как дым. Упоминание о личности человека при всеобъемлющем абсолюте может иметь только один смысл, именно, что личность низводится на строго и неизменно предопределенный и при том искусственно выделенный атом, безгласный сам по себе и живой только постольку, поскольку он не есть сам, а общее. Мейстер Эккардт хорошо чувствовал эту мысль, заявляя, что всякая множественность и индивидуальность может быть только отпадением от бога и потому есть нечто призрачное. В большинстве таких религиозно-философских учений и слышится то более явственно, то глухо отголосок взгляда на человека, как на существо «падшее, порабощенное последствиями греха» [41/2], и задача должна заключаться в его преодолении, в преодолении этой «боли и стыда» [41/3].-

Пессимизм идет по пятам за таким миропониманием. Мы уже указывали, что бросающаяся в глаза близость Соловьева с Шопенгауэром в описании земного мира отнюдь не является случайной. Целый ряд писателей подчеркивает пессимистическую черту в религиозном миропонимании; как говорит Дреус, всякая религия по своему существу рождается из потребности в спасении, из мировой скорби [20/2]. Поэтому наиболее последовательные религиозно-философские мыслители и не могут принять этот мир и жизнь, не впадая в противоречие. Все развитие при боге, как первоначале, дышет полной пустотой, ненужностью именно потому, что это в лучшем случае только возврат к исходному пункту. Но в самом возврате также открывается пустота и получается веяние смерти, потому что

там уничтожается цель, движение, возможность желания. И потому несмотря на пышные возвещения о вечной жизни, там получается ничто, потому что там все; невольно напрашивается мысль о Нирване с ее покоем; всякие же попытки положительных указаний ведут к ненужному повторению земных черт *). Неприязнь христианства к земле и земной жизни ясно почувствовал Ницше, увидевший в этом повод для своих резких выступлений, а его защита земли вызвала не менее резкие отзывы Вл. Соловьева, потому что здесь столкнулись два мироощущения: проповедь земли и катастрофическое мироощущение.

Положение личности уничтожается, как мы заметили, тем, что не остается места для ее свободы: если она попытается делать то, что протеворечит воле бога, из этого все равно ничего не выйдет; если же она сделает то, что нужно, то это будет совершенно по воле бога. Глубоко поучительно, что Спиноза в конце концов все построивший на понятии бога, ясно и категорически выступил с отрицанием свободы, залечивая эту смертельную рану человека пантеистической точкой зрения. Человек только *modus* как и все остальные, он только пылинка мироздания; как разумное существо, он может только одним путем возвыситься до смысла и бога это—отказ от всякой обособленности и собственной воли, это—сознание своей включенности в абсолютно необходимую связь. В отдельной человеческой жизни, как таковой, нет никакого смысла; все поставляемые ею свои цели эфемерны, так как для телеологии у Спинозы нет места ни в какой форме; даже душевные переживания и сами начала нравственности сводятся к такому началу, как механизм страстей и стремление к самосохранению. Указав человеку—не без неясностей и не без противоречия с отрицанием свободы и утверждением необходимости—на интуитивное познание, как на средство слиться с богом, он открыл перспективу универсального смысла, но и только его, потому что и человеческие оценки этического, эстетического и др. порядка остаются метафизически беспочвенными и бездейственными. Не спасает от беспросветности в конечном счете и *amor Dei intellectualis*, потому что в понятии как бога, так и субстанции выявляется только признак всеохватывающего начала, его самочинность, но совершенно не обоснован момент ценности в этом всеобъемлющем чудовище, неспособном заставить нас обоготворить себя. В итоге вырисовывается только абсолютное стремление к бытию и самобытию, и на этом как будто заканчивается вся эпопея мира, хотя к ней и прилагается предикат божественности и осуществления мировой гармонии. Количество, величина, бытие по существу сами по себе не дают и тени обоснования смысла.

Тяжкий узел завязался на почве идеи „бога позади нас» в философии Августина, а также в учении других учителей церкви.

*) См. в гл. о Соловьеве и Е. Трубецком.

Понятие свободы вызвало у него целый ряд шатаний. Уже у стоиков с их логосом и мировой необходимостью ярко выявился детерминизм, породивший безнадежные попытки спасти ответственность личности, которой они очень дорожили. У Августина свобода, а вместе с нею и ответственность личности и смысл ее жизни таюже повисли в воздухе. Он допускал свободу воли только до грехопадения, нуждаясь в ней для того, чтобы справиться с проблемой происхождения зла в мире при боге, а затем он приходит к ее радикальному отрицанию: в лице праотца Адама ее утратило уже все человечество и люди уже не могут не творить зла и греха. Сгущая все более единоличное владительство абсолюта-бога, Августин говорит под влиянием своей пламенной всепоглощающей веры, не только то, что все, вытекающее не из веры, есть грех, но он идет дальше: он отказывает человеку в значении и самостоятельности каких бы то ни было его нравственных поступков, так как добро творится не им, а только на нем путем благодати господней. Выдвигая и сгущая одну из часто повторяющихся идей отцов и учителей церкви, Августин утверждает, что усилия личности самой по себе лишены всякого значения, потому что все совершается по воле божией, и одних он помиловал по собственной благодати, большинство же оказалось отвергнутым, но что особенно характерно для этой точки зрения—все это совершается совершенно немотивированно для человека: и спасение, и отвержение произошло и происходит одинаково и заслуженно, и незаслуженно: бог, таким образом может явить свою благодать грешнику и не дать спасения праведнику. В результате, как правильно отмечает Р. Ойкен [19/3], Августин превращает божественную власть в деспотизм и грубейший произвол. Как известно, Лютер даже озаглавил одно из своих произведений «De servo arbitrio», в которой он с богословской точки зрения доказывает, что признание свободы воли противоречит основам религии, что оно просто на просто безбожно. На той же точке зрения стояли Цвингли и Кальвин. При таком понимании открывается полный простор неразумию и бессмыслице; вместо оправдания усилий и чаяний человека, такое учение отрезывает себе путь к каким бы то ни было жизненным, действенным призывам и внедряет полный фатализм и полное осуждение мира и жизни, как нелепого произвола. Тяжесть таких следствий чувствовал Августин, искавший и иных путей решения этого вопроса. Мы уже раньше видели на таких мыслителях, как Фихте и Соловьев, как вместе с повышением значения объективного начала понижается роль личности и смысл ее жизни. Это особенно бросается в глаза у Фихте (по направлению к последнему периоду его философии).

Но подорванной в таком учении—при идее «бога позади нас»—оказывается и сама идея бога. К этому приводит, сколько этому ни сопротивляются, проблема зла в мире: при боге непостижимо зло. При дьяволе непостижимо добро. Более или менее остроумные попытки разяснить зло в духе его ослабления настолько, чтобы оно не мешало идее бога, продолжают делаться вплоть до наших

дней *) и все производят очень тяжелое, совершенно искусственное впечатление, нисколько не устраняющее истари живущее недоумение: нелепая мысль о вине бога за все, что совершается, за зло и за все ужасы мира и жизни при боге, как первоначале, идет необходимо за нами по пятам не только при грубом понимании, но и при более утонченной интерпретации. Ведь, даже относя все зло к человеку и миру сотворенному, нельзя забывать, что одно существование этих несовершенств подымает весь комплекс сомнений [28/2]. Пресловутый аргумент Сенеки [86/1], совершенно заново открытый последующими веками, что судьба и бог дарят добрым людям испытания, чтобы их добродетель не угасала, по существу только отодвигает роковой вопрос об ответственности высшей власти, о том, почему при боге-первоначале создано небожеское или даже не совсем божеское: почему был создан человек таким, что ему нужны зло и страдания для поддержания в себе живого духа. Бёме эти думы привели, как известно, к оправданию зла, как необходимого дополнения к богу; он и добро, и зло пытался вывести из одной первоосновы; Лейбниц пришел к жалкой мысли о том, что всевышний выгадывает на зле [38/1], и этим документировал весь трагизм положения глубокого мыслителя в этом скандале философии, созданном попыткой об'яснить необ'яснимое (при идее «бога позади нас»).

И в наше время можно указать те же безвыходные попытки у вдумчивых религиозно-философских писателей. Твердо держась понятия бога, как основы для построения мироздания, С. Н. Булгаков [20/3], например, ясно отдает себе отчет, что верующему нельзя признать самостоятельное бытие за злом и вместе с тем его нельзя приписать богу; и вот, отыскивая выход, он дает следующее необычайно искусственное построение: «Есть только благо», а все, что не благо, не есть. Однако, не есть не обозначает необходимо нет в смысле полного отсутствия. Зло может мыслиться опущенным или вкрадшимся в мироздание... Именно не должное, актуализирование того ничто, из которого сотворен мир». Создатель указал этой земной основе роль пассивного послушного начала, но... она вышла из повиновения. Таким образом, мы ясно слышим отголосок старого убеждения, что корень зла в свободе, но все по-прежнему остается мысль, что все таки и это начало есть, и оно подчинено богу, так как он один есть и, следовательно, или он не всемогущ, или на нем вина; но ко всему еще воскрешается из старой истории пресловутое ничто, которое все-таки есть что-то.

Все эти противоречия производят тем более тягостное впечатление, что о них же говорит и жизнь, что это недоумения не только теории, но и действительности, пытающейся опереться на ту же веками освещенную идею бога-первоначала, «бога позади нас». Там

*) См. увлекательную статью Л. М. Лопатина «Неотложные задачи современной мысли», «Вопросы философии», 1917, I. С. Н. Булгаков «Софийность твари», там же, 1916, II. Сравн. так же Лосский «Мир как органическое целое», там же, 1915 (кн. 128), стр. 213—215.

в жизни мысль о сознательном творце часто должна рождать и рождает тысячи недоумений во главе с все тем же вопросом, откуда зло и несправедливость, война, болезни, страдания, проституция, уничтожение и т. д. Кому приходилось сидеть у постели больного или умирающего ребенка или видеть пухнувших от голода и холода детей, маленьких невинных существ с'еденных войной и жизнью, тот без сомнения не раз ломал руки, в отчаянии повторяя, зачем, зачем все это, кому это нужно! Здесь уже ссылки на неисповедимость путей абсолюта будут звучать как издевательство, заставляя называть жалкими мысли и о свободе воле, и о мировом творце. Они вызывают тот бунт, который так проникновенно глубоко дает Достоевский в образе Ивана Карамазова. Его восстание на бога, — но именно на фоне идеи «бога позади нас» — человечески ясно и неизбежно. Не только в образе Илюши Сингирева, душу которого растлили и озлобили в раннем детстве надругательством и нищетой, говорит эта обида; она идет дальше. Как говорит Ив. Карамазов, где можно найти оправдание страданию невинных детей «за грехи отцов». «Нельзя страдать неповинному за другого, да еще такому неповинному». Бунт Карамазова потому и страшен, что он понятен, а этим и силен. Он касается самого существа вопроса, когда от непримиримого протеста и обиды за затравленного собаками по воле помещика на глазах матери пятилетнего ребенка переходит к заключительной мысли о том, что никакая гармония, никакой абсолют не сделают бывших ужасов и загрязнения небывшими: уйдут обиженные, заростут могилы, но идея безнравственного, зверского останется; на лучезарной белизне платья новой божественной жизни останутся кровавые следы невинных, ненужных жертв; мы придем в новый мир спасенными, но запятнанными; идея справедливости не может допустить нас до забвения бывшего. «Не хочу я, наконец, чтобы мать обнималась с мучителем, растерзавшим ее сына псами. Не смеет она прощать ему» *). Нельзя забыть за всем этим неслышанные вопли маленького существа к «боженьке» о помощи, его, бьющего себя в надорванную грудку кулаками, в «подлом месте», а, ведь, в наше время сотни тысяч детей, раздавленных войной, взывали и взывают бесплодно к «боженьке», и плачет мир кровавыми слезами, скрывая свое лицо и взоры, чтобы не видеть того, что есть. Все эти думы заполняют наше сознание особенно в наше время, захлебывающееся в крови, пережившее вырезывание целых народностей, знающее целые армии детей, совращенных на преступление и уличные пороки.

Так вырастает великая вина, непосильная для понимания разума и сокрушающая всякие попытки понять мир — теоретически — из бога, как первоначала. Она ведет нас к тяжело кошунственным выводам, от которых нас не спасают никакие хитросплетения, как бы

*) Срвн. кн. Иова, гл. XIV: „Земля не закрой моей крови, и да не будет остановки воплю моему... К богу каплет око мое, чтобы человек мог препираться с богом, как человек с ближним своим“.

они искренни и талантливы ни были, потому что ложь кроется в самом корне. Эта великая ложь заключается в том, что при теоретическом использовании понятия бога, как исходного пункта, мы вынуждены совершать ту «беспредельную дерзость», против которой глубоко возмущался Спенсер [87/1], это — ложь речей за бога, это речи за него нашими человеческими устами и нашим человеческим разумом.

Эта ложь чувствуется уже в чисто логических противоречиях, которые получаются у философов, теоретизирующих понятие бога. Мысля бога во всей его полноте, мы вместе с тем не можем этого сделать, не ограничивая его, потому что всякое определение неизбежно ведет к отграничениям и ограничениям; даже неуказание неограниченности связывает логически. Тем более принимается бог, когда человек разбирается в нем, его помыслах и т. д. как в своем собственном портфеле; какой невероятной гордыней мысли надо обладать, чтобы вступать на этот путь, в особенности на фоне нашего явного бессилия разобраться с простой человеческой душой. Ведь, для этого нам самим надо быть богом, потому частичной причастности для таких знаний высшего существа и его помыслов не только недостаточно, но надо даже по существу своими мыслями возвыситься над богом; ясно, что при нашем человеческом складе все это могло выродиться только в грубый, скрытый антропологизм и принижение идеи бога. Хаос и противоречия — и самые кричащие и больно задевающие религиозное чувство — здесь совершенно неизбежны. Несовершенство мира и человека неумолимо навязывает мысль о несовершенстве их творца. Приписывание воли, желаний, планов, предначертаний богу ясно говорит, что ему многого не достает, а это уже не бог.

Уже давно указывали здесь на возможность таких нелепостей: например, всемогущему ставится задача стать злом и демоном; если он ее выполнит, он не бог: если не выполнит, не всемогущ; если бог не мыслит всех своих состояний прошлых, настоящих и будущих и при том всех и всего, то он не всеведущ; а если он мыслит все, то он не бесконечен и т. д. [73]. Взяв понятие бога в традиционном смысле, мы неизбежно теоретически впадаем в опасность разрушить возможность личных отношений к нему; оно утрачивает всякий смысл: свобода моя немыслима, потому что иначе могло бы совершиться то, что его волей непредусмотрено и неопределено, и он был бы или всеведущ, или всемогущ, или и то, и другое вместе; но и всякая молитва, милость, прощение и т. д. ведут опять таки к несообразностям, потому что смилостивившийся бог уже был бы богом, принявшим во внимание до того не известный ему мотив, или отменяющий, отрицающий свое собственное решение... Не менее странные выводы получаются и относительно земной жизни и мира: религиозно-философские учения не приемлют мира, они, как говорил Ницше, «потусторонники» и несут нелюбовь к земле, но рядом идет проповедь любви к ближнему, который дан нам, ведь, в этом мире, и через любовь к ближнему диктуется любовь к этому миру; в велении спа-

сти его речь идет о велении не только спасти душу, но и конкретную живую человеческую личность, даже жертвуя самим собой; заповедь «не убий» также говорит о сохранении конкретной жизни, а не только души, потому что ее можно убить только духовно, а это запрещается другими заповедями. Наконец, в вечных ссылках на «иной» мир и негодующее отклонение этого греховного мира слышится уже не только высшая христианская добродетель, смирение, но и высший порок, гордыня, отсутствие подлинного смирения перед богом и веры в него,—высшая притязательность: мы посланы сюда богом, но мы напоминаем людей, которых одели скромно, но они сетуют на то, что их одеяние бедно, и рвутся к бархату и парче, они требуют иного мира и порываются уйти с того поста, где они поставлены. Мы напрасно думаем достичь блаженства путем самопогребения [выражение Фихте,—см. 1/13]. Противоречива и другая сторона: в идею бога вложена идея конца, завершения, но именно потому к ней присоединяется привкус Нирваны *), меж тем как лучезарное царство божие должно быть вечной жизнью, выходом на свет из тьмы. Мечты о «царстве божием» в таком понимании, мечты о «конце» представляют в сущности мечты о наступлении того сказочного царства, где все застынет на том моменте, на каком оно достигнет высшей точки: божественное, но заснувшее царство: «повар заснул стоя у плиты, огонь заснул как был в этот момент, конюх застыл с щеткой у коня, советник так и остался с поднятым пальцем и т. д.», впрочем и они все должны исчезнуть.

В главе о Вл. Соловьеве было уже упомянуто о том, что в философии конца имеется место только для средств, но нет места для «я», для личности, которая не может помириться с этим положением. В этой атмосфере вполне понятны трагические, мучительные вопросы героев Достоевского. Вот бунтарь Иван Карамазов восклицает: «Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими, унавозить кому-то будущую гармонию». «Слушайте: если вы все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то причем тут дети, скажи мне, пожалуйста?» Вот Ипполит Терентьев, маленький человек, стонет: «И пусть ему (человеческому сознанию) предписано этой высшей силой уничтожиться для чего-то и даже без объяснения, для чего это надо; пусть,—я это все допускаю. Но опять таки вечный вопрос: для чего понадобилось страдание мое. Неужели нельзя меня просто с'есть, не требуя от меня похвал тому, что меня с'ело!». Когда гордость напечтывала Карамазову: «Надо только разрушить в человечестве идею бога, вот с чего надо приняться за дело», то роковая ошибка заключается здесь не в том, что призывают разрушить идею бога, а в постановке:— в том, что говорят—об идее бога вообще, меж тем как речь

*) При чтении Соловьева, Бердяева, Булгакова и др. пессимистические тона невольно заставляют вспомнить о Шопенгауэре, о буддизме. Всех их сродняет идея «спасения» мира. Пессимизм христианства отметил Шопенгауэр; см., например, «Die Welt als Wille» 1, стр. 422. Сравн. также II 722 о связи с квиетизмом.

должна идти о разрушении идеи бога «позади нас» и как фактора, который позволительно использовать теоретически.

К каким выводам ведет вся эта цепь недоумений, допускающая присоединения большого числа новых звеньев, это мы надеемся показать позже. Пока же отметим только, что в пламенных нападках Ницше на «потусторонников» выявились не только одни черты отвратительной вражды к христианству «злополучного» мыслителя, как думал Вл. Соловьёв, но в них, с другой стороны, он метал меткие стрелы в тех, кто охваченный непомерной теоретической гордыней брался вести речи за бога, о его помыслах. Им негодующие слова Ницше попадают не в бровь, а в глаз, когда он гневно протестующе восклицает: «Человек был он и только бедная часть человека и я», потому что в него уложили только думы человека о добродетели и совершенстве и вылушили все остальное, так вот и получился этот противоречивый «обесчеловеченный нечеловеческий мир» [42/2].

Так как всякая свобода при абсолюте бога «позади нас» становится немислимой и всякое прибавление и творчество нового превращается в укор богу в неполноте, то ясно, что или личность уничтожается, как это происходит у одних мыслителей во имя торжества идеи бога, или же человек возвышается до бога, но тогда бог и... становится излишним.

Из числа религиозно-философских писателей, близких к последней точке зрения, можно указать на интересные мысли Н. А. Бердяева [41]. Он с большой чуткостью отозвался на все указанные противоречия и с большой смелостью попытался наметить их устранение. Он прежде всего ясно отмечает [41] в традиционном религиозном учении характер искупления, неотделимый от аскетизма, подчеркивая его способность понять жизнь только как послушание за грехи, их искупление, как «несение тяготы», жизнь, как кару, но Бердяев — в этом основная идея его увлекательного труда и мотивизация его названия — убежден, что тайной искупления исчерпывается только отрицательная стадия, но, кроме нее, существуют положительные задачи бытия и жизни; он не отклоняет идею искупления, но евангелие сказало по его учению не все, оно вскрыло только отрицательный момент; вопрос же о положительной стадии, которая заключается в творчестве нового и непредвиденного, остается открытым. И в этом автор предлагает видеть божественную премудрость, потому что, если бы евангелие дало и их определение, то творчество неизбежно утратило бы свой характер и превратилось бы опять-таки в послушание [41/5]. Н. А. Бердяев подчеркивает [41/6] отсутствие творческого героизма в традиционной христианской морали: «традиционная мораль христианского мира буржуазна в глубочайшем смысле этого слова», христианская мораль смирения и послушания недостаточна, в ней не все ценности жизни раскрываются. Духовная работа смирения и послушания — лишь моменты пути, цель же в творчестве новой жизни». Этим Бердяев, без сомнения, решительно перешагнул через традицию, бессильную спра-

виться с жизнью, потому что она останавливалась только на отрицании и в перспективе рисовалась не вечная жизнь, которую обещали, а вечная смерть или Нирвана. Но этот писатель пошел дальше к другому необходимому следствию, без которого для личности первое было бы совершенно обесценено. Ссылаясь на неподдающуюся разгадке божественную антимонию, на тайну божью, он открывает простор личности для творчества и для насыщения всей ее жизни необъятным глубоким смыслом, — идея, которую мы считаем основной для построения жизнепонимания, хотя мы, как это будет видно дальше, подходим к ней с совсем иной стороны и без аксессуаров религиозно-философской теории. Бердяев учит [41/7], что «не только человек нуждается в боге, но и бог нуждается в человеке», усматривая в этом тайну богочеловека. В его понимании жизнь уже не есть голая борьба с грехом, попытка вернуться после долгих мучительных странствий к тому, что и без того было, — мысль, совершенно умерщвляющая всякий смысл, — а она есть творчество, созидание иного, «продолжение творения». Человек уже не средство, не голый исполнитель, не илот, он выступает в роли сотворца. Он уже своим появлением в мире и жизни знаменует «прибыльное откровение в боге» [41/8]. Бог и человек, вместе взятые, больше, чем один бог [41/9]. По учению Бердяева творческий акт предполагает на единой основе множество свободных и самостоятельных творцов, и таким образом обосновывается возможность существования «на ряду с богом» массы человеческих личностей [41/10]. «Нельзя верить в бога», говорит он [41/11]: «если нет Христа. А если есть Христос, то бог не хозяин, не господин, не самодержавный повелитель, — бог близок нам, человечесен. Он в нас и мы в нем. Бог сам человек — вот величайшее религиозное откровение откровения Христа. С Христом прекращается самодержавие бога, ибо сыновний богу человек призывается к непосредственному участию в божественной жизни». На мир и жизнь устанавливается своего рода «конституционная» точка зрения: «личность спасена, но бог ограничен, — таково следствие, от которого таким учениям никак не уйти *)».

Бердяев дает большую идею в своей попытке понять человека как сотворческий, сосозидающий фактор, но он вместе с тем удержал традиционную христианско-философскую основу, и его понятие бога оказывается совершенно мутным и несостоятельным; оно отягощено всеми старыми следствиями, умноженными половинчатой позицией автора, вызывающей в конце концов над этими малыми

*) В такую форму отлились старые попытки мыслить бога ограниченным. Ведь, священные книги не раз рисуют столкновения бога и сатаны. Не только у Гете Мефистофель делает благодушное заявление, что он любит время от времени побеседовать «mit dem alten Herrn», — со стариком — и действительно беседует, но сатана искушал Христа; в кн. Иова упоминается также о беседах сатаны с богом; здесь сатана мыслится далеко не совсем пассивным и в отношении бога: бог упрекает сатану в том, что тот (гл. II) «возбуждал меня проти него (Иова), чтобы погубить его безвинно».

богами и большим богом мыслить все-таки еще подлинный настоящий абсолют. Мысль наша не мирится с идеей бога, который творил, но «не дотворил» и обратился к человеческим резервам, ограничившим самодержавие и осуществившим конституционный строй. Это уже не бог, а божок.... Как ни симпатична идея творчества у Бердяева, из писателей, основывающихся теоретически на идее бога, как реального первоначала, без сомнения, более последовательны те, кто, как, например, С. Н. Булгаков, склоняется к отрицанию творческой роли человека.

Так Бердяев и Булгаков выявляют две безысходные крайности точки зрения Вл. Соловьева, как ни интересны и ни значительны их учения.

Несмотря на вскрытие положительных возможностей, в учении Бердяева ясно слышится обязывающий голос первоисточника. Он и в гениальности, и в святости видит «обреченность» [41/12], и его не покидает дух катастрофичности, рождаемый коренной основой философии конца, он предвещает катастрофизму будущее [41/13]. В противоположность покаянному настроению писаний С. Н. Булгакова у Бердяева слышится веяние бодрой жизни, призыв, но он то и дело заглушается более глубокими пессимистическими тонами: он видит в культуре великую неудачу; философия и наука явили по его мнению неудачу в творческом познании истины; искусство потерпело ее в царстве красоты, семья и половая жизнь — неудачники в творчестве любви. «Культура кристаллизует человеческие неудачи», говорит он, суммируя свои выводы [41/14]. — И над всем становится мысль, развенчивающая человека, когда автор клеймит альтруизм, как буржуазную мораль, когда человек, этот сотрудник бога, делящий с ним триумф творчества, характеризуется, как «стыд и боль» [41/15]. Только глубокое разочарование и аромат всего того-же недоказуемого, но и не подлежащего оспариванию катастрофического мироощущения мог побудить его воскресить диковинный образ мужедевы, андрогины. Он не понял и не принял семьи, не принял пола, потому что все это дышет этим миром и потому не умещается в его учении, скованном все-таки идеей иного мира. И он восстал на бога за этот мир, и он явил бунт.

Объективный фактор в конце концов побеждает, но мы уже раньше видели, что там, где, как у Гегеля, личность только таскает каштаны из огня для кого-то иного, смысл ее жизни найден быть не может. Высшим началом, конечно, может быть явлен всеобъемлющий универсальный смысл, как его и намекают религиозно-философские учения, но он не спасает положения, потому что смысл тогда присущ нам в целом и нам, как части, независимо от нас, но у нас нет тогда решительно ничего своего; в том, в чем мы особая личность, «я», мы оказываемся покинутыми. Наличие самосознания в этом случае обозначает страшную муку, потому что мы тогда неизбежно судим и оцениваем, и ставим цели, и ищем своего и тем ярче оттеняем всю тщету и бессмысленность нашего «я», на подобие того, как если бы каждый наш палец, волос и т. д. был бы наделен самосознанием.

Нам остается только еще добавить указание на вывод, что основным грехом таких учений является постоянно повторяющаяся попытка решить проблему мира и жизни каким-нибудь одним фактором, большею частью религиозно-окрашенной нравственной идеей; все это должно неминуемо породить нежизненную узость, особенно тягостную для личности. По существу, например, узкий моралист немногим менее опасен, чем безнравственный человек: последний разрушает прямым путем, а первый разрушает также, но уж косвенным путем,—тем, что он абсолютирует часть вместо целого, не имеет полноты, ни жизни, ни личности и давит живое мертвым; и он тем опаснее, что он освещает свои ошибки авторитетом божественного или вообще высшего служения.

XI. Апология земной жизни в философии эстетического героизма. (Ницше).

Среди крупных философских учений своеобразное место заняла философия Ницше. В то время как все рассмотренные нами учения искали и по своему открывали смысл жизни в направлении на трансцендентное бытие или трансцендентное должествование, и в зависимости от этого признавали его или отрицали, Ницше встал ко всем им в горячую, пламенную оппозицию. Он особенно остро воспринял умаление ценности земной жизни и роли личности, неизбежно следовавшее за трансцендентной точкой зрения, и выступил как представитель противоположной крайней позиции. В его философии раздался голос апологета земной жизни, ее пророка. Как ни много колебался Ницше, но стремление возвысить жизнь и возвеличить человека проявлялось у него везде. Сам Ницше говорил [43/1], что разрыв с Вагнером и антагонизм с мирозерцанием Шопенгауэра ясно выявили его собственную жизненную задачу,—задачу оправдания жизни во всех ее видах, не исключая самых страшных, двусмысленных и лживых ее проявлений, как об этом в сгущенной форме по заявлению самого философа-поэта должно свидетельствовать понятие «дионисийского» элемента.

Ницше вырисовывается в его настоящем значении, когда он выступает как учитель жизни; об этом говорит не только его учение, особенно в центральный период его творчества, но и господствующая форма большинства его произведений. Он всегда взволнован, всегда приподнят, всегда клонится к афоризмам и императивам, не только потому, что такова была его писательская натура, но еще и потому, что философские вопросы, волновавшие его, никогда не были для него чисто теоретическими вопросами, плодом одного холодного разума,—это были вопросы практической жизни, кровно интересовавшие человека в Ницше, и, обсуждая их, он всегда говорил как учитель жизни, как ее реформатор, и, может быть, отчасти именно потому голос его звучал подъемом и глубоким волнением. По поводу своего наиболее значительного произведения.

«Так говорил Заратустра» Ницше, по свидетельству его сестры, прямо заявлял, что назначение этого творения служить путеводителем к новой жизни [42/3]. В самом труде он влагает в уста Заратустры слова: «я хочу учить людей смыслу их бытия» [22/4]. И многое в учении этого философа-поэта становится понятным только тогда, когда мы вспомним, что он хотел быть не только учителем жизни, но что он выступил в роли пламенного защитника земли и земной жизни.

Из многочисленных произведений Ницше мы вправе выдвинуть его „Also sprach Zarathustra“ и „Wille zur Macht“ тем более, что, как говорит Ферстер-Ницше [42/5], Заратустра принадлежит к числу творений ее брата, наиболее связанных с личностью автора и наиболее дорогих ему. Сам Ницше говорил, что образ Заратустры далек от случайности и даже являлся ему во сне, когда автор был еще ребенком. В „Ессе homo“ [44/1], оглядываясь на свои творения, наш философ возводит этот свой труд в ранг высшего продукта своего творчества, заявляя, что он принес человечеству самый драгоценный дар из всех сокровищ, которые когда-либо были поднесены ему. Центральное положение „Also sprach Zarathustra“ и тесно связанного с ним „Wille zur Macht“ подтверждает и многочисленный хор голосов ницшеанцев, подчеркивающих, что в этих трудах Ницше окончательно сбросил с себя остатки зависимости от посторонних влияний и стал вполне самим собою. Таким образом все эти мотивы вполне подтверждают наше право в вопросах о смысле жизни обратиться за ответом главным образом к этим двум трудам, как к ницшевскому евангелию жизни [88/1].

Отыскивая путь к решению вопроса об истинном смысле жизни, Ницше столкнулся с различными готовыми ответами, освященными веками и тысячелетней традицией. Их несли религия, философия, наконец, сама жизненная традиция в ее многосложной форме. Подойдя к ним с бурной потребностью в жизни, в яркости, в красочности, Ницше вынес от всех них только одно впечатление глубочайшего разочарования: вместо оправдания и уяснения смысла жизни, он усмотрел во всех этих учениях полное развенчание, а то и прямое устранение земли и всего земного. И вот наш поэт-философ в бурном негодующем натиске, очень далеко от философского спокойствия и об'яснимом только горячей страстью пылкого реформатора и влюбленного в жизнь человека, обрушился со всей силой своего разрушительного таланта на религию, близкую к ней философию и все то, что лежало у него на пути к оправданию земли и земной жизни.

Сгорая в пламени своего бурного темперамента, Ницше прежде всего предает анафеме квиетизм во всех его формах. Уже здесь вскрывается одна из пружин его похода против большинства традиционных религиозных и философских учений. Он клеймит как глупцов не только прямых квиетистов но и всех тех мудрецов, которые поучают „бодрствованию ради хорошего сна“ [42/6]. Он считает в корне ложным всякое утверждение и стремление к статиче-

скому положению. Во всем мире ему представляется бесспорно доказанным только одно, что этот мир нигде и никогда не останавливается на долгое время [43/2]. Ницше в этом отношении выступает в роли безусловного проповедника гераклитовского „все течет“, и возможно, что в его загадочной идее вечного возвращения вражда к неподвижному сыграла не последнюю роль. Как ревниво он оберегает свое учение и жизнь от привнесения таких статических элементов, это видно из того, что он, несмотря на свой неудержимый порыв к новому типу человека, как к цели, в принципе резко восстает против какого-бы то ни было целевого состояния, которое можно было бы рассматривать как последний этап, как статическое состояние [43/3]. Стремясь взять настоящее и отказываясь [43/3] жертвовать им для будущего, Ницше, конечно, горячо отстаивает смысл и ценность мирового свершения в каждом его моменте. Так в поэгическо-философском жизнепонимании Ницше все пришло в безостановочную борьбу и движение и именно эти „пунктации“, а не какая либо единая цель или состояние и есть то, что единственно заслуживает эпитета действительности [43/4].

Вдохновленный своим внутренним беспокойством, враждой ко всякому, хотя и божественному, покою и горячей любовью к земле, Ницше пускает тучи стрел по религии и чувствует неутолимую жажду разить ее, где он может. Он не только поражается в лице Заратустры, что повстречавшийся ему святой старец еще ничего не слышал о смерти бога [42/7], но он стремится рассеять как дым, как тяжкий, губительный обман и легенду о потустороннем, божественном мире. Он произносит пламенную обвинительную речь по адресу проповедников иного мира, окрестив их именем „Hinterweltler“, он с торжеством развенчивает их бога и стремится разоблачить в нем человека и при том „только бедную частицу человека“, а потусторонний мир он называет на своем своеобразном языке „entmenschte umenschliche Welt (лишенным человеческого характера бесчеловечным миром) [42/8]. Вполне понятно, что если идея бога способна в глазах Ницше сделать все прямое кривым [42/9], он в речах об ином потустороннем мире чувствует веяние смерти, и в проповедниках вечной жизни и царства божия только ее посланников; он клеймит их, как клеветников на жизнь, отождествляя понятие набожности с понятием усталости и умирания [42/10 *].

И Ницше сам дает нам ясный и прямой ответ на вопрос о том, что вдохновляет его негодующие речи и ядовитые сарказмы по адресу проповедников „вечной жизни“ и всего, что связано с идеей бога, особенно христианской. В своем „Also sprach Zarathustra“ он устами своего героя поясняет, что бог знаменует собой не только ограничение дерзаний сверхчеловека и становится преградой на его героическом пути, но он обозначает итог усталости и отказа от действия и жизни. Вот потому-то Заратустра и налагает на него

*) «Бог на кресте есть проклятие жизни», говорит Ницше в «Wille zur Macht», W. X, 220, резко нападая на христианство.

печать зла и враждебности человеку: в эту идею сложена по его словам квинтэссенция учений об „едином, полном, неподвижном, насыщенном и непреходящем“, в ней уложились мысль об угасании воли, стремления к ценностям и к творчеству вечно нового. „Ах, если-бы эта великая усталость навсегда осталась вдали от меня!“ восклицает Заратустра [42/11]. В общем итоге Ницше видит в идее бога поворот спиной к жизни и стремление искать законов своего поведения и жизни позади себя [43/5]; этого уже одного было бы вполне достаточно, чтобы заставить его решительно отвергнуть эту идею: не желая жертвовать настоящим для будущего, он тем менее согласился-бы подчинить его прошлому.

Но религия в этих сторонах своего учения шла и идет не одна, и Ницше с тем же неудержимым гневом обрушивается на философов, особенно с учениями трансцендентно-отвлеченного характера, потому что и они возвеличили продукт „больного тела и больного духа“, „небо и небесное“, „иной“ мир [42/8] завершив все это, как естественным следствием, приниженностью действительной жизни и человека. Истинный мир философов и религиозных проповедников Ницше отождествляет с „erlogene Welt“ (мир, добытый ложью), а идеалы он называет идолами [44/2]. Таким образом Ницше категорически отклонил попытку решить проблему смысла жизни на почве трансцендентной, отвлеченной философии. Он отверг философию, как „школу оклеветания“ жизни, он усмотрел в ее истории непрерывное „скрытое беснование против жизни, против ее предпосылок, против чувства ценности жизни, против заступничества за жизнь“ [43/6]. Естественно, что гнев Ницше перенесся попутно и на науку. Заратустра, предостерегая от ученых, говорит: „У них холодные высохшие глаза, в них всякая птица оказывается общипанной и без перьев“ [42/13].

Из всех этих ошибок имморалист Ницше признает самой роковой мораль. Он потому и поставил в центре своего творчества фигуру Заратустры, как утверждает Ферстер-Ницше [42/14], что хотел вложить разрешение губительной загадки в уста того, кто явился виновником коренного зла, создав учение о борьбе двух начал, добра и зла. В словах „ты должен“ он видел мостик к негивистному ему потустороннему миру и средство к умалению и сужению земной жизни. Он об'единяет религию, философию и мораль под одним понятием упадочных форм человеческого духа [43/7]. Общий наиболее сильный аргумент религиозно-этической философии против нее самой, Ницше бросает философам этого направления упрек в нигилизме, считая, что всякая этическая система оценок неизбежно приводит к уничтожению жизни; он отказывает представителям таких учений даже в чистоте помыслов и верований и видит в стремлении добродетельных людей к иному миру плод корыстолюбивого желания получить воздаяние за свои деяния и заслуги: за то, что они следуют добродетели, хотя она им, по выражению Ницше, как узкая обувь, до боли давит ногу [42/15]. „Вы хотите еще, чтобы вам заплатили, вы добродетельные! Вы хотите

платы за добродетель и неба на землю и вечности за ваше сегодня!“ [42/16]. Вместо улучшения человека по убеждению нашего поэта-философа получается только его ослабление: мораль завершает разрушительную работу отвлеченной религиозно-философской мысли и подрывает самые корни жизни [43/6]; это и есть тот нигилизм, в котором Ницше обвиняет и религию, и философию, и всякую трансцендентно-этическую ориентировку мысли. Вся история в глазах Ницше является экспериментальным опровержением идеи, так называемого, нравственного миропорядка [42/51]. Весь путь морализма рисуется ему как наклонная плоскость слабости и упадка человеческого духа. Докатившись до крайней грани, „последний“ человек окажется духовно совершенно опустошенным; он превратится в презренное существо, из души которого окажутся вытравленными всякие помыслы и понимание любви, творчества, тоски по чему-то высшему, по „звездам“. Только одно жалкое стремление к своему худосочному изобретению, к счастью, останется у него [42/17]. Но Ницше с тою же суровостью отвергает и гедонизм обыденного характера: он в своих пояснениях к проповедям Заратустры подчеркивает, что каста господ откажется от счастья и предоставляет право на него всецело стадным, низшим людям [42/18].

Порывая все нити, которые с его точки зрения могли бы задерживать и обременять развитие и расцвет нового человека, Ницше готов сжечь за собой все мосты, соединяющие человечество с прошлым, потому что он видит в господстве старых традиций как бы власть мертвых; с глубокой иронической горечью он говорит в гл. «О стране образования» устами Заратустры о современных писателях и их лицах; они представляются ему тесно заполненными надписями и знаками прошедшего времени, а поверх первых наложены вторым и третьим слоем новые значки. «Все времена сплетничают друг против друга» в душе современных людей, цпко удерживая их в своих руках и в своей власти [42/19] от продвижения вперед и создания нового. Ницше без сожаления покидает тропу исторической благодарности, усматривая в ней только отягощающую ношу на плечах человека. Его поклонение грекам и античному миру стоит в этом случае совершенно особняком и объясняется не признанием исторической связи, а абсолютным, независимым от истории признанием ценности антично-греческого мира.

Благодарность и сострадание являлись для автора Заратустры коренными недостатками человека. Объявляя беспощадную войну слабости, упадку и их апологетам, Ницше видит в сострадании только источник глупости и заблуждений [42/20]. Сострадание рассматривается им как яркий симптом упадка, а в борьбе со слабостью и упадком он готов пойти на самые решительные меры, негодую на христианство, как на религию рабов и слабых: все слабые должны погибнуть и надо помочь им в этом. Для иллюстрации настроения Ницше против слабости характерно, что он—индивидуалист и поклонник суверенности личности—готов предоставить обществу право в борьбе с вырождающимися и безнадежно больными

людьми применить к ним, если они не исполняют запрещения плодиться, кастрацию. В стремлении смести рассадники слабости, он не задумался над проблемой наследственности, и уверенный в безошибочности своей радикальной идеи, прельщавшей и Шопенгауэра, он зовет способствовать уничтожению упадочных рас, готов уничтожить Европу и бесжалостно раздавить все, что несет в себе систему порабощения и рабских оценок.

Уже из этого краткого обзора восстания Ницше против религии, философии, морали и родственных им традиционных устоев становится ясным, в каком направлении поведет нас путь, предуказанный Ницше. Сбрасывая с человека одно обязательство за другим, одну связь за другой, он возлагает задачу великого освобождения человеческой личности и прежде всего от тех властей, которые она несет в самой себе: освобождение от самого себя—вот первая и главная цель. Но эта цель в устах Ницше очень далека по ее содержанию и следствиям от того, что вложила в эти слова веками освященная религиозно-философская мысль. Он здесь зовет к свержению всех традиций и прежде всего религиозно-философских, к бунту против авторитетов, права, законов, к переоценке всех ценностей [срвн. 45/7 и 42/21]. Все это вместе взятое искажило и искажает естественную природу человека и превратило его в ничтожное, карикатурное существо, болезненное, слабое, озлобленное против самого себя, полное ненависти к стимулам жизни, полное недоверия ко всему, что в жизни красиво и обещает счастье. Это просто подлинный «грешник, воспитанный священниками» [43/8].

Чтобы положить начало своему освобождению от всех этих цепей, человеку надо перестать бояться собственной своей тени; пусть он, учит Ницше, только вдумается и поймет, что все это дело его собственного духа; он остался нищим, потому что позволял себе роскошь быть слишком щедрым, забывая о самом себе, и тоскуя любовался на то, что дал и создал он сам и что было по праву его; пусть он распознает виновника своих бед и несчастий в себе самом, и все авторитеты и сковывавшие его связи исчезнут как по мановению волшебного жезла [43/9]. Ведь никому, говорит Ницше [43/10], не придет в голову рассматривать свой желудок, как чужой, напр., божеский; также нелепо видеть в своих мыслях, оценках и т. д. что-либо «внушенное» или снизошедшее с неба, «вдохнутое богом». Ницше зовет человека к тому, чтобы он познал себя и стал абсолютно свободным существом. Он рисует идеал в образе верблюда, льва и дитяти и зовет к существующим превращениям духа [42/21]: яви настоящую силу и выносливость, как у верблюда, стань в себе мужественным и свободным, как лев, и смело, наивно, безапелляционно утверждай себя, как малое дитя. Заратустра признает равными себе только тех, кто сам определяет свою волю и отклоняет всякие следы подчинения [42/22].

Но это только отрицательная сторона освобождения, и, чтобы найти ключ к подлинному смыслу жизни и осветить этим смыслом свою жизненную роль, Ницше дает человеку путеводителя, который

поможет ему не только разбить старые кумиры, но и расчистить себе путь и пойти с ясным и свободным сознанием вперед. Уже из гневной борьбы с отвлеченными элементами религии, философии и науки можно вывести заключение о том, где откроет Ницше этого путеводителя. Вглядевшись в себя, Заратустра-Ницше решительно заявляет: «Тело—я во всех изгибах моего существа и не что иное..., а душа только слово для чего-то, принадлежащего к телу» [42/23]. В прямой, диаметральной противоположности к религиозно-философской и церковной традиции, перевертывая историческое положение, Ницше провозглашает здоровое тело «большим разумом», голос которого единственно призван подлинно решить проблему смысла жизни, как и вообще все загадки мира,—так же, как голос больного и расслабленного тела, отлившийся в идею отвлеченного чистого духа, ввел в заблуждение, создав нелепую идею «неба», призванную вытеснить идею земли и умертвить жизнь» [42/24]. Ницше не отрицает духа, но он видит в нем продукт творческого тела, пользующегося им, как «рукой своей воли» [42/25].

С таким вожаком философия, ясно, должна бесповоротно стать яркой философией земли. Человеку теперь нужно только не зарывать головы «в песке небесного царства» и идти смело и прямо по земле с гордо поднятой головой, «земной головой, которая и есть смысл земли [42/26], подлинный человеческий смысл [42/27]. Проявляя теоретическое бесстрашие, Ницше-Заратустра готов петь славу и слагать дифирамбы чувственности, властолюбию и себялюбию [42/28], как китам, несущим земной, сверхчеловеческий героизм. Справедливость требует отметить, что Ницше не потонул в материализме вульгарного пошиба, но он убежден, что надеяться преодолеть человека прыжком через него может только шут,—«*Possenreisser*» [42/29]. Заратустра сам так и называет себя защитником жизни, но этот защитник ясно зовет прислушаться к голосу здоровой физиологии. Он и жизнь определяет, как совокупность сил, об'единенных общим процессом питания [43/11]. Ему представляется роковой ошибкой пренебрежение к телу; и Ницше говорит при этом не о мозге только, а обо всем теле. Глубоким трагизмом дышет призыв этого физически надломленного философа к максимальной культуре тела: ослабленный физически, сам истинный страдалец в этом отношении и вместе с тем непоколебимо верящий в свою гениальность и величие своих творений, он, не замечая противоречия, зовет сбросить иллюзорные,—особенно моральные,—ценности и заменить их физиологическими; он убежден, что дееспособность индивида является следствием его счастливой организации; в пояснениях к Заратустре он подчеркивает [44/3], что для правильного понимания его необходимо помнить его предпосылку—«великое здоровье».

Возвеличив физиологию и сведя дух на орудие тела, Ницше, конечно, не остался поклонником сознания. Как ни велико было его обожание греков и античного мира, но он ставил им в большую вину их обоготворение сознательных, созерцательных состояний;

для него это обозначает победу слабости и упадка здоровых инстинктов; он убежденно заявляет, что совершенная жизнь создается только там, где она протекает при наименьшем участии сознания [43/12]. Таким образом культура жизни приводит к культуре тела, а его голос непреложно зовет по учению Ницше к взращиванию сильных здоровых естественных инстинктов. Люди с слабыми инстинктами никогда не подымутся на высоту полного освобождения, они не найдут в себе силы и решимости отважиться на освободительное разрушение старых ценностей; с победой же сильных здоровых инстинктов слабость и болезнь станут пороком, это заставит слабых презирать себя и стремиться исчезнуть без следа [43/13], и исчезнет стремление обращать бога и истину в ничто, во имя пустого фантома клеветать на этот мир и жизнь. Нет нужды особо отмечать, что все это сопровождается у Ницше полной реабилитацией показаний органов чувств; ненависть к ним он называет тупостью и пошлостью [43/14]. Стремясь восстановить престиж оклеветанных инстинктов, Ницше и здесь перевертывает традиционное положение и определяет испорченность, как утрату своих инстинктов, приводящую к подрыву самого конкретного индивида 43/15. Предостерегая от слепого подчинения аффектам и призывая к господству над ними, Ницше убежден, что физиологически здоровый человек легче всего пробьется к господству над ними, и потому не сомневается, что самое опасное это потерять «тонкость слуха к голосу своих инстинктов» [43/16].

Все эти рассуждения ясно кульминируют у Ницше в культе силы. Мы уже раньше видели, что Ницше готов возвеличить себялюбие, честолюбие,—лишь потому, что они говорят о силе и дерзости; но он готов пойти дальше и найти для себя утешение в злой природе человека, потому что это свидетельствует о его силе [43/17]. Его убеждает в этом то, что специфические свойства жизни это—несправедливость, ложь, эксплуатация, и крупные люди обладают ими в наибольшей степени [43/18].

Достигнув этого этапа, Ницше в своем учении, звавшем внимать голосу здоровых инстинктов, пошел дальше своим путем—именно, в то время как среди инстинктов традиция уделяла центральное место инстинкту самосохранения, наш поэт-философ решительно отверг это господство. Ницше утверждал, что еще в ту пору, когда он в роли санитара наблюдал картины войны, смерть, страдания и воодушевленно рвавшиеся в бой войска, он понял, что наивысшая воля к жизни находит свое выражение не в жалкой борьбе за существование, а в стремлении или в воле к власти и сверхвласти*). И Ницше очень широко использовал в своем учении этот новый рычаг к жизни. Он дал новое толкование Шопенгауэровской основной идее: он, как и Шопенгауэр, признал верховенство воли к самутверждению, волю „быть“, но он пояснил ее содержание волей к власти. В ней он выразил не одну только сущность жизни чело-

*) См. введение Ферстер-Ницше. W. IX, стр. XI.

века, но и сущность жизни вообще. Ницше видит там большее основание утверждать, что где жизнь, там воля к власти, что даже подчиненный в своем поведении поддерживает и выявляет все ту же двигательную пружину,—идею господства *). Поглощенный этой идеей Ницше возводит ее в критерий всего; ею он определяет добро, счастье, удовольствие и т. д.: добро то, что повышает в человеке власть; зло то, что ее ослабляет; счастье—это чувство возрастания власти [43/19], удовольствие—симптом ее возрастания... Отклонив устойчивые положения, состояния покоя во всех их видах, Ницше, естественно, расширил этот принцип на всю природу, на все бытие, общество и т. д.; везде, в том числе и в природе борьба неравных по силе элементов за власть [43/20]. В этом не только суть, но в этом и цель жизни: власть, борьба,—и в достоинство вырастает уже не добродетель, а боеспособность и дееспособность,—*virtus*; все добродетели и всякое преодоление самого себя получают свой смысл только по степени глубины своей связи с этой основной ценностью и службы ей [42/52].

Таким образом волю к власти следует понимать как подробность, как истолкование верховного значения категории жизни. Как героическое „я хочу“ стоит в глазах Ницше выше „я должен“, так само оно подчинено, как верховному обстоянию, божественному „я есмь“ [43/21]. Мысль об этом верховенстве видна у него везде. Сам он говорит о раннем своем произведении, „Рождении трагедии“,—созданном под знаком абсолютизации эстетических мотивов,—что и там, подчиняя науку искусству, он само искусство рассматривал под углом зрения жизни [46/1]. Тем более окрепла эта позиция в дальнейшем развитии учения Ницше, особенно в центральном, интересующем нас периоде, в эпоху „Заратустры“ и „Воли к власти“: здесь, где он выдвинул на особенно видное место даже чисто физиологическую сторону жизни и человека, он все оценки сводит на указание условий сохранения и роста [43/22], а дух прямо характеризует как средство на службе у жизни, направленное на ее повышение. В конце концов и добро, и счастье, и удовлетворение обединились, как в своей вершине, в категории жизни.

Провозглашенная Ницше борьба за власть, как основная двигательная пружина жизни во всех ее формах, тесно срослась с идеей крайнего аристократического индивидуализма. Построить на непримиримой войне всех против всех можно только резко пессимистическую теорию; при таких основах возможно мыслить только резко индивидуальный, персональный путь. И Ницше всецело пошел на этот путь: он выступил в роли пламенного проповедника самодержавия индивида, он зовет его смело сделать свою жизнь самоцелью, стремиться к усилению ее, к достижению головокружительных высот личного подема. Цель человечества не оно само, а его высшие экземпляры, великие люди,—в них смысл и оправдание чело-

*) Also sprach Zarathustra—VII 167, см. также Wille zur Macht., напр., W. IX 199: «Моя формула,—жизнь это воля к власти».

вечества *). Ницше чувствует органическое отвращение к толпе, считая ее самым холодным из всех чудовищ. Человек, массовое существо, является только материалом для преодоления. Ницше находит, что время „ты“, „любви к ближнему“ и т. п. уже прошло и на смену ему должна придти эпоха «я» и с нею „любовь к дальнему“ и „бегство от ближних“. Заратустра выступает в роли законодателя только для существ его масштаба. Стремление к единству, говорит Ницше, есть слабость; в дифференцировании, в индивидуализации он видит проявление силы. Вся суть в истории и жизни в создании вершин,—это одинаково применяется им как к отдельным людям, так и к народам; прогресс мыслим только в индивидуальностях, а масса только материал или топливо для него [43/24]. Весь прогресс рисуется Ницше в виде расширения диапазона возможностей расцвета человеческих натур: естественно, что все его речи о равенстве дышат глубочайшим презрением, что он и выразил в термине „стадо“ и „многие-черезчур-многие“.

Свою философию жизни Ницше увенчал понятием сверхчеловека, которому и учит Заратустра и в котором сбегаются наиболее важные нити его учения. В нем Ницше дает разгадку вековой проблемы смысла жизни; в него же он уложил всю силу своего призыва остаться верным земле [42/32], в нем он возвестил миру о смерти богов: „все боги умерли, итак, да здравствует сверхчеловек!“ [42/33]. Вспоминая об античных богах, Ницше дает блестящее образное истолкование своей мысли не отказываться от божественности и вместе с тем отрицать бога: он говорит, что старые боги ушли не сумеречно угасая, а они умерли со смеху и по весьма знаменательному поводу: одному из богов пришло на мысль произнести самое безбожное слово: бог-един; и вот олимпийцы залились гомерическим смехом и погибли от смеха, восклицая: „Да разве же не в том состоит божественность, что существуют боги, но нет бога!“ [42/34]. И Ницше зовет произнести вместе с ним—да будет сверхчеловек! В создании его весь смысл нашей жизни и нашего существа, в стремлении поднять бунт, преодолеть самого себя, человека в себе и возвыситься к сверхчеловеческой вершине, где в героически просветленном виде должна сконцентрироваться вся мощь человека. Не даром Ницше образно рисует нам, как Заратустра в поисках за сверхчеловеком проходит мимо таинственных существ земного могущества, святости, совести и т. д. и в конце концов собирает их всех у себя, объединяет их, но остается высоко над ними.

Заратустра видит свою задачу в восстании веками и традициями подавленного человека. Но это только отрицательная сторона назначения сверхчеловека. Ницше видит в нем не только бурный поток, способный снести все слабое и гнилое, но он вложил в него все свое неудовлетворение настоящим, а все свои мечты о будущем, как о безграничном просторе ничем не связанного творчества. Оно должно стать вполне свободным, когда само творчество

*) См. «Schopenhauer als Erzieher», а также «Wir Philologen».

вместе с тем создает и определяет свои нормы и ценности и заставляет их идти по стопам творца [42/35]. Творчество является как бы настоящей сердцевиной сверхчеловека. Вскрывая сокровенную глубину своей души, наш поэт-философ говорит, что только оно несет избавление от страданий и легкость жизни [42/36], что по существу творчество и добро одно и то же [42/37]. Эта вечная творческая смена и творческое опьянение в дымке бессознательного и было то, что заставило Ницше обоготворить Диониса: в нем он выразил свой протест против последней цитадели неподвижности, к которой он клонился сам,—против аполлоновского „обмана“, против „вечности красивой формы“ [43/25]. Это вечное, неиссякаемое творчество и стоит в центре мечтаний Ницше. Прокламируя абсолютную свободу человека, преодолевшего в себе вековое рабство, Ницше восклицает: «все красивое и возвышенное, что мы ссудили действительным и воображаемым вещам, я хочу потребовать назад, как собственность и творение человека. Человек, как поэт, как мыслитель, как бог, как любовь, как власть (Macht!). О, эта его королевская щедрость, с какою он одарил вещи» [43/9].

Сверхчеловек Ницше это—творческий гений. В этом пункте он явил свое тесное родство с романтиками, все помыслы которых отливались в гимн гению с тем же фимиамом в сторону бессознательного, этой „таинственно действующей созидательной силы“,—те самые глубины бессознательного, в которых Шлегель видел неисчерпаемые золотые шахты творчества. Обще им и обоготворение индивидуальной личности, проистекавшее из эстетического принципа [88/2]. В возвращении гения—смысл жизни и отдельной личности, и человечества, и всей его истории, которая должна создать обстановку, наиболее благоприятную для рождения гения.

То, что этот идеал является по существу эстетическим, находит полное оправдание и в философии Ницше, несмотря на все его колебания. Нам представляется вполне правильной точка зрения Цейтлера [88/3], что проблема искусства была для Ницше самым важным вопросом, и что только выдвинув эту сторону, можно понять настоящего Ницше, которого обыкновенно пытаются исчерпать имморализмом. Эстетизм жил в нем не только тогда, когда он творил, „Рождение трагедии“; он то появлялся открыто, то уходил в глубину, пока не окреп окончательно, но он никогда не становился у Ницше второстепенным фактором. Не даром он влагает в уста Заратустры слова, что он любит даже церкви и могилы богов, небо и землю, когда озаряют их красотой, т.-е. когда они говорят эстетическому чувству [42/38]. Во всех чертах того образа, который рисует Ницше в Заратустре, ясно видна не только сила, мощь, порыв, но и художественность. Из этого же эстетического источника, без сомнения, проистекал и восторг его перед древними греками, которых он называл гением среди народов. Клеймя нашу философию, мораль, религию, как формы упадка, Ницше указывает, как на всесильное средство против них, на искусство [43/26].

Но эстетизм Ницше лежит в его зрелом виде, как он выявился в период творений „Заратустры“ и „Воли к власти“, не в плоскости обычного понимания. Об этом красноречиво говорит возвеличение физиологических элементов. Определяя задачу человека и указывая на очеловечение мира в господстве над ним, Ницше мечтает о том, чтобы мир во властных руках человека обратился в художественное произведение. Уже здесь ясно слышится, что речь идет не об искусстве в музеях и галереях. Ясное указание на то, что он называет красивым, Ницше дает в утверждении, что только человек красив и нет иного безобразия, кроме выродившегося человека. Он уже с 1876 г. проводил грань между искусством творчества и искусством жизни и отдавал заметное предпочтение последнему, как высшей форме будущего. В зрелую пору Ницше окончательно перешел в решении проблемы смысла жизни на почву—гетевской мысли, что жизнь должна привести человека к творчеству художественного в себе, жизнь должна сама стать искусством и на место мертвых художественных творений должен стать сам человек, как живое художественное претворенное существо: является и творцом и творением. Центр тяжести переносится из объекта эстетического творчества в субъект, — теперь становится понятным подчеркивание у Ницше физиологических элементов, и теперь становится понятным также, почему искусство должно было стать тем путем, на котором человек мог разрешить загадку жизни, почему оно великий стимул жизни, почему оно воля к жизни, ее возможность, великая соблазнительница к жизни, почему искусство более ценно, чем истина, почему оно „опьянение жизнью“ [43/27].

Ответ на все эти вопросы мы получим тогда, когда мы вспомним, что это искусство, которое Ницше ставит превыше всего, есть искусство жизни, а его сверхчеловек—гений жизни. Об этой гениальности говорит и образ Диониса в противоположность Аполлону; как говорит Ницше, на куски разрезанный Дионис есть призыв к жизни и возведение жизни, вечное возрождение и возвращение ее в себя [43/28]. Это и пробуждает Ницше заявить, что он предпочел бы лучше быть сатиром, чем святым. Сверхчеловек и есть творческий гений жизни.

Ницше считал, что на этом пути найдено и полное преодоление пессимизма, потому что подлинное искусство и особенно гениальное искусство жизни есть в существенной своей части „утверждение, благословение, обожествление бытия“ и говорить о пессимистическом искусстве значит тонуть во внутреннем противоречии. Даже вводя в сферу страшного, искусство в художественности вполне преодолевает его и становится над ним [43/29]. Одним словом, личность, по учению Ницше, может решить проблему смысла только став художником, но художником жизни. Здесь она окончательно освобождается от рабства фактам и „упадочным“ формам учения, противопоставляющим этому миру вымышленный ими мир „истинный“, „вечный“, и т. д. Оценив эту „истину“ как ложь и пагубу и призывая к творчеству, Ницше говорит: „что искус-

ство выступит в роли спасителя от истины, способной погубить нас [43/30].

Ницше, как и Соловьев, с которым невольно напрашивается его сопоставление по противоположности, не мог не остановиться на мысли о смерти, способной разрушить всю гармонию, созданную Ницше. Как бы отвечая на восклицание Вл. Соловьева, что конец всякой здешней силы это—бессилие и конец всякой здешней красоты это безобразие, что смерть, величайшая физическая несправедливость, рушит все земное, Ницше говорит о смерти, как о „глупом физиологическом факте“, который необходимо обратить в „нравственную необходимость“; он учит жить так, чтобы в подходящее время у человека явилась воля к смерти [43/31], и, создав своей жизнью, своей личностью художественную ценность, человек уже преодолевает смерть и вообще становится вне времени.

Итак, все учение Ницше завершается гимном жизни, земной жизни, полной глубокого и красивого смысла, но не извне данного, а сотворенного сверхчеловеком, гимном силе, радости, смелости и красоте. С присущим ему одному блеском поэт-философ отлил свое убеждение в глубоко знаменательное утверждение Заратустры, что он поверил бы только в бога, умеющего танцевать, и способного умертвить дух тяжести [42/39]. Где нет места любви, там по учению Заратустры-Ницше человеку нечего делать [42/40], и жизнь должна быть озарена этой любовью и может засиять, если она возьмет направление на сверхчеловечество, если мы разобьем скрижали никогда не знающих радости (*der nimmer Frohen*) [42/41], если мы пойдем лицом к будущему, спиной к прошлому. „Что отечество“, восклицает Заратустра, [42/42, срвн. 42/43]: „Туда хочет руль корабля нашей жизни, где страна наших детей“. „Жизнь должна принадлежать смелым и радостным“, „смеющимся львам“ [42/44]. Жизнь должна стать празднеством, и из „молящих мы должны превратиться в благоволящих“ [42/45]. Весь этот панегирик земной жизни можно было-бы дополнить еще одной черточкой: это—протест против „поповского и метафизического“ оклеветания органов чувств и призыв к глубокой благодарности к ним, к их тонкости, полноте и силе [43/32].

Все учение Ницше о жизни и ее смысле можно характеризовать как напоенный эстетическими мотивами земной аристократический героизм. Эта философия сверхчеловека есть апология и проповедь смелой, свободной, дерзающей, красивой, героической личности; ее антиподом служит мещанин земли, идущий через жизнь с опасливой миной, с наморщенным лбом, тонущий в заботах и запуганности иным миром. Сверхчеловек это—герой, у которого на место „ты должен“ встало дерзостное и решительное „я хочу“,— тот, в чьей душе соединились сила и выносливость верблюда, мужество льва и безмятежность и наивная жизнерадостность ребенка; тот, кто неудержимо рвется к власти и господству, к самодержавию; тот, кто как бурный вихрь, способен распахнуть врата смерти [42/46], кто боится только жизни и чувствует себя в родной сфере на вершинах; кто отринул бога, чтобы явить божественность в себе;

кто способен жить без трусливой оглядки на иной, потусторонний мир. Мир для этого героя мыслим только как средство к новой борьбе, к новым войнам; добром он считает храбрость и веселие [42/47]. Ницше готов сослаться в подкрепление своей проповеди радостного эстетического героизма на саму природу, „великую воспитательницу“, которая нагромождает препятствия, чтобы вызвать преодоление их [42/48]. Только фанатическое поклонение идее героизма могло подвинуть Ницше, предлагавшего даже оскотление дегенератов для ограждения людей от вырождения, на идеализацию преступника; презрение к грешнику это для него „еврейско-христианская“ [43/33] черта, а в его устах это обозначает резкое осуждение; он ценит в преступнике восстание, умение рискнуть своей честью и жизнью, это — по его мнению „человек мужества“ [43/34]. Это как-бы другой крайний, отрицательный полюс того аристократизма, который проповедует Ницше. Как революционно-анархический дух, он готов принять все, лишь бы не дать утвердиться мещанскому духу покоя и неподвижности.

Ницше был глубоко, до болезненности глубоко убежден в недосягаемом величии своего творения „Also sprach Zarathustra“; в „Ессе homo“ он восклицает, что это величайший дар, какой когда-либо получало человечество. То, на что обыкновенно указывают у Ницше с глубокой печалью и наставительностью, на самом деле должно внушать нам искреннее восхищение и подъем: Ницше, сам больной и надломленный, предает больных и слабых проклятию и слагает дифирамбы здоровью и цельности; глядя на свою тяжелую жизнь и вспоминая свое одиночество, тоску и несбывшиеся мечты, он поет славу жизни и героизму; сам обреченный на тьму и погружение в бессмыслицу, он неумолимо зовет к свету и на вершины вершин. И как ни велик был бунт этого поэта-философа против многого, что необходимо хранить и укреплять, а не свергать, тем не менее место ему в ряду учителей жизни бесспорно обеспечено навсегда. В его протесте против традиций, против абсолютизации отвлеченных элементов, рождающей насилие над живым во имя мертвого, много безусловно справедливого; той же правдой дышет и его призыв к свободе, к полноте, к признанию личности, которая с человеческой точки зрения должна явиться отправным пунктом для жизнепонимания, и к ревливой охране ее самостоятельности и достоинства. Ницше слишком много колебался и был слишком бурным, чтобы быть во всем справедливым и чтобы о нем можно было вынести общий краткий приговор; мы в данном случае, — предоставляя историку выявить все изгибы его мирозерцания, — стремились понять только отношение Ницше к проблеме смысла жизни и то, главным образом, в центральную пору его творчества. Но пройти через Ницше, несмотря на всю его разрушительную, ниспровергающую силу или именно потому, необходимо каждому ищущему учения о жизни, принося этим как бы известную очистительную жертву: в бурном потоке мыслей Ницше легко падет все неустойчивое, поработавшее и не свое, и он может лучше, чем многие другие философы, помочь обрести самого себя.

Но Ницше не обозначает удовлетворительный ответ на вопрос о смысле жизни. Нам представляется необыкновенно ценным поход его против различных форм отвлеченного трансцендентизма и его неудержимое стремление к живому и конкретному. Но что он дал сам? Он, без сомнения, стал жертвой другой односторонности, как будто выполняя лозунг: хочешь достичь своей цели, стремись к большему. Он противопоставил одной крайности другую. Такой крайностью является его прославление тела, как единственного источника истины, прославление физиологии и бессознательных и полусознательных инстинктов. Защитникам неба и умалителям земли он противопоставил напоенное гневом полное отрицание неба и абсолютное утверждение земли, не замечая, что при этом в обоих случаях гибнет то, что было особенно дорого именно Ницше,—человеческая личность. По существу земля, к голосу которой он предлагал прислушаться, должна быть понята значительно шире и полнее, и у человека, без сомнения, это голос не тела, этого „великого разума“ по аттестации Ницше, а цельного полного человека; только при таком понимании мы не окажемся в новом рабстве худшего свойства, в рабстве у материи, животных инстинктов,—что называется, на голой, обнаженной нами же земле. Тогда не было бы нужды вступать во вражду с «иным» миром в виде идей, идеалов и ценностей. Борясь против создания головы без тела, сам поэт-философ рождает тело без головы.

Трагедия Ницше заключается в том, что ему блестяще удается роль разрушителя и ниспровергающего фактора, но он слабеет и мечется в тумане неопределенности, где встает вопрос о дальнейшем положительном пути по расчищенному им полю. Вглядываясь внимательно в то, что скрывают в себе блестящие по форме мысли Ницше, вы не найдете в них ясного ответа. Там нет указания на должный путь, но именно потому, что вообще нет цели, и открывается ужаसाющая пустота. Великие средства, сила, смелость, свобода, здоровые инстинкты, неудержимая воля к власти и мощи, готовность водрузить знамя властных господ, были бесцельны и даны ради самих себя. Господство ради господства обозначает по существу банкротство в жизни, потому что оно ни на йоту не освобождает от раз'едающего вопроса: зачем все это, для чего? Эти вопросы, конечно, не встанут у того, в ком вообще будут сильны здоровые, жизненные инстинкты, и Ницше по существу мог бы указать на это самодовление жизни, но это — не ответ, потому что здесь вообще нет и самого вопроса, тут только здоровое животное состояние, не спрашивающее и не мыслящее, а вегетирующее, и менее всего здесь можно говорить о восхождении на вершины вершин, о котором говорит Ницше. Таким образом гора,—великие средства,—рождает мышь или, лучше сказать, остается бесплодной, как традиционная смоковница. Сам Ницше соглашается с тем, что смысл может быть только там, где есть отношение к цели и перспектива [43/35],—у него их в общем итоге не оказалось. Он пошел даже дальше и стал, кстати сказать, в том же труде [43/36], отри-

цать у мира вообще какую бы то ни было цель, полагая, что иначе она была бы достигнута. И вот мир и жизнь невольно начинают рисоваться нам в понимании Ницше в виде какого-то вечно колышущегося чудища, наделенного бесконечной силой, без начала и без конца, неизвестно откуда явившегося и неведомо куда идущего. Переливы мира и жизни, все сверхчеловеческое дерзание, героизм и т. д. превращаются в простые перемещения. Пышное возвеличение человека привело только к повышенному до убийственного трагизма сознанию пустоты и бессмыслицы мира и жизни. Идея вечного возвращения, — хотя она неясна у Ницше, — способна только подчеркнуть этот трагизм. Чем выше сила, тем больше и увереннее отсутствие целей для ее приложения приводит к беде человека, тем тяжелее ощущается бесцельность и пустота.

Итак, гордое одиночество сверхчеловека оказывается еще большим. И тут у Ницше получается неустойчивое положение. Он своим примером ясно показал невозможность построить жизнепонимание на изолированной личности, хотя бы это и был сверхчеловек. Известно, как тяжело ощущал сам поэт-философ свое одиночество, какая тоска по дружбе и людям глодала его душу. Отголоски ее слышатся в поисках отвергающего стадо Заратустры учеников и спутников [срвн., напр., 42/49]. Да эта мысль необходимо заложена в самой идее всякого учения, а тем более в философии, которая выступает, как „Заратустра“ Ницше, с претензией быть книгой жизни: ведь, учить можно только тому, что хотя бы в общих чертах допускает повторение.

А меж тем суть его учения обязывает к одиночеству. Ницше-Заратустра говорит, что чтобы войти в дома людей, надо согнуть свою спину, стать меньше [42/50]. Герой перестает быть героем, превращаясь в массовое явление, а, оставаясь одиноким, он открывает безбрежный простор для пессимизма, для уничтожения той радости жизни, в честь которой пел свои песни Ницше. На Ницше повторилось старое „не добро быть человеку одному“. Практически все это, конечно, повело бы к дальнейшим губительным следствиям: так как твердого критерия сверхчеловечества нет, а прорыв инстинктов на свет поддерживается самой матерью-природой и привлекает простотой и доступностью, то возомнившие себя сверхчеловеками простые и непростые смертные, все эти „освобожденные рабы“ и полусвободные, вступят и вступают на путь взаимопожирания и уничтожения жизни. Таков практический финал сверхчеловечества.

VII. Проблема смысла жизни в философии творческой эволюции. (А. Бергсон).

Жизненные философские идеи загорались в глубине истории в виде едва заметной искорки, которая редко быстро вспыхивала ярким пламенем. Обыкновенно проходят века, пока жизнеспособная мысль развернется во всей ее широте. Так было и с идеей

активизма и творчества. Всякому, знакомому с историей философии, не трудно вспомнить о зачатках ее у мистиков, у Дж. Бруно и особенно у Лейбница, решительно повернувшего в русло активистического понимания сущности. С тех пор эта идея нарастала с каждым шагом, и весь девятнадцатый и начало двадцатого века стоят под ярким знаком философского активизма и идеи творчества. Дело историка проследить в частности русло, по которому протекало развитие этой идеи. Наша задача—в обзоре отдельных этапов, способном пролить свет на проблему философии жизни, на положение личности в мире и смысл ее жизни. Мы видели уже на примере отдельных философов, как росла и крепла эта идея у мыслителей различного духовного уклада и характера, у Фихте, Гегеля, Шопенгауэра, у Ницше, Лотце, Лопатина и др., все возрастаая по направлению к нашему времени. Здесь она нашла наиболее значительное и яркое выражение у Анри Бергсона, к которому мы и обратимся теперь.

Бергсон пока оставил в стороне вопросы практической философии и не отозвался прямым образом на интересующий нас вопрос. Поэтому было бы преждевременно стремиться вычитать из его трудов ответ на проблему, которой он еще не уделил специального внимания. Но вместе с тем его труды дают такой яркий и богатый материал для характеристики роли личности и ее космического удельного веса, что мы можем предположительно с большей уверенностью выявить ряд важных мыслей для решения судьбы личности и получить отсюда некоторые выводы для нашего решения этого вопроса. Мы считаем себя,—отказываясь от окончательной оценки учения Бергсона в этом отношении,—вполне вправе извлечь из его трудов такой обоснованный условный ответ с прикладной, если можно так выразиться, целью, и это тем более, что всякий, знакомый с трудами французского философа, знает, как глубоко присущ его учению императивный характер.

Такие выводы должны были обрисоваться в более или менее отдаленной перспективе, потому что появление учения Бергсона знаменовало собой новый решительный уклон от частичных вопросов, в которых тонула философская мысль, сдерживаемая критической нерешительностью, в сторону открытой метафизики; она обозначала новый прилив мужества проникнуть в царство абсолюта. Частные вопросы для Анри Бергсона только оселок, на котором он оттачивает свою метафизическую мысль; все его труды, как «Материя и память», «Время и свобода воли» и т. д. идут от частного путем под'ема или углубления к вскрытию абсолюта и к построению цельного мирозерцания. О нем больше, чем о ком либо ином, можно сказать, что от любого его труда и от каждого частного вопроса, который он излагает, вы выйдете на простор построения общего мирозерцания.

Бергсон, как и все современные философы, встретился с тяжелым антагонизмом, отравлявшим человеческую мысль. Это была не только непримиримая противоположность идеализма и реализма,

спиритуализма и материализма, эмпириков и рационалистов, но за спорами о свободе и необходимости и т. п. кипел более чреватый следствиями спор о путях познания и, главное, бой вокруг противоположности философии и науки, хотя здесь наше время почти целиком встало на сторону науки и признавало философию только в той или иной форме науки: философия должна—еще и до сих пор—или оправдать себя как науку или отказаться от права на признанное существование. Бергсон официально остался беспартийным, он стремился вскрыть односторонность, а потому и ошибочность как идеализма, так и реализма, как телеологии, так и механистических воззрений [89/1]; старые традиции элеатизма и гераклитизма во всех их разветвлениях, взятые порознь, не привлекали Бергсона, обнаружившего непреклонное стремление к живому, цельному, к живой полноте действительности.

Но это только официально: в действительности он отдал щедрую дань своему времени. Это выразилось прежде всего в том пути, по которому пошел Бергсон, и в исходной точке, от которой он отправляется. Он не только вооружается всей полнотой современных естественно-научных и математических знаний, но он везде идет путем тщательного изучения и разбора фактов; в конце концов это поклонение факту привело его к основному недочету всего его мирозерцания и, в частности, к подрыву решения проблемы судьбы личности, как мы это увидим дальше. Эта черта французского философа ярко сказалась и в стремлении натуралистически об'яснить сознание, хотя оно у него вытекает из общего метафизического корня, и в той роли, какую он отвел идее приспособления, особенно же в идее инстинкта, освященной биологией и призванной служить мостиком не только между наукой и философией, но и виадуком в царство абсолюта. Вероятно, не только эволюция, но и такие позитивно-научные, биологические тенденции заставили Бергсона вспомнить о Спенсере, как о своем предшественнике [89/2]. Отчасти этим позитивизмом и насыщением духом отдельных наук, особенно биологией, об'ясняется и то, что он с такой смелостью и непосредственностью решил взять понятие жизни, пренебрегая многими важными обязательствами по отношению к теории познания, мало заботясь о логическом оправдании знания, и направляясь в философию без особого критерия, вооруженный только стремлением непосредственно—но, правда, удивительно тонко и чутко,—учитывать факты и только фактическое течение действительности, хотя это само по себе нисколько не помешало Бергсону в иных отношениях возвыситься над узко научной точкой зрения и дать необычайно интересное и плодотворное построение. В итоге такого пути у него во всяком случае теоретически остался совершенно в стороне мир ценностей, мир идеальный. Это и есть то, что мы хотели бы подчеркнуть здесь, как важную для нас сторону философии «Творческой эволюции».

Бергсон начал с установления факта неспособности как прежней философии, так и науки вместить в сознательную мысль

живой подлинный мир. Он в блестящей форме поясняет уже в введении к своему основному труду «Творческая эволюция», что до сих пор философия и наука прибегали к незаконному перенесению форм и категорий, применимых в одной области, на другие, где им не могло быть места. Он энергично подчеркивает, как глубоко знаменательный факт, бессилие как философии, так и науки справиться с проблемой жизни, и вскрывает больное место у той и у другой в их абсолютном доверии к интеллекту и к сопряженному с ним отвлеченному и дискурсивному мышлению; несмотря на то, что то же знание рассматривает этот фонарик как отдельное проявление развития, в умозрительной философии его неожиданно превращают в мнимое солнце, способное озарить наиболее глубокие тайники мира и жизни.

В поисках пути, по которому можно было бы пройти в царство абсолютной истины, Бергсон предлагает перенести принцип жизни на самую теорию познания [89/3], а для этого необходимо прежде всего понять ограниченность познавательной силы интеллекта и отказаться от бесплодных попыток проникнуть с его помощью в глубины жизни. Тонким анализом он показывает прикладной характер интеллекта, его служение как средства приспособления, борьбы за жизнь, как средства, позволяющего изготавливать мертвые орудия, в противоположность инстинкту, который создает эти средства как органические части, как члены живого тела [89/4]. Но интеллект не только приводит к неподвижным самим по себе орудиям, но его характерной особенностью является склонность ко всему отвлеченному и застывшему в самом широком смысле этих слов: он мыслит в твердо зафиксированных, неподвижных понятиях, он не мирится с текучестью и непрерывным движением и готов прикрепить движения хотя бы в отдельных его мгновениях к математическим точкам неподвижности. Поставленный перед живым потоком действительности он оказывается совершенно неспособным справиться со всем живым и создает вместо подлинного мира фикцию застоя, неподвижности и отказывается принять будущее, непохожее на настоящее. И это не случайный антагонизм между мыслью и жизнью, а органически обусловленная неспособность понять жизнь интеллектом [89/5]. С точки зрения приспособления к жизни, действия в этом характере интеллекта кроется глубокий смысл: в прагматических интересах является необходимость не только материи, но и живое рассматривать как мертвое и механическое. Бергсон видит в нашем понимании, построенном на интеллекте, просто целесообразное «прибавление к нашей способности действовать» [89/6]. Но философия стремится к созерцанию, она стремится подойти к самой жизни бескорыстно, с целью чистого созерцания истины, а интеллект, ее традиционный путеводитель, оказывается для этой цели совершенно непригодным: жизнь текуча, — он предполагает и устанавливает мнимые неподвижности; жизнь всегда нова, — он всегда ищет повторений; жизнь не мирится с готовым платьем, — интеллект всегда стремится одеть его на жизнь и т. д.

Выход может быть найден на том пути, на который указывает сама жизнь. Постичь живое и вечно текучее можно только с помощью того же животного начала; таким началом и является у человека интуиция, этот осознавший себя, просветленный инстинкт,—интуиция, которая не выражает вещи через что-то другое, как это делает интеллект и его анализ, а в ней мы проникаем в самый предмет, сливаемся с ним, с его единственной, не поддающейся голо логическому осмысливанию сущностью посредством своеобразной «симпатии или особого рода интеллектуального вчувствования» [90/1]. Сама жизнь и движение, оно одно способно не только подойти к жизни, но и слиться с ней.

Но откуда эта противоположность интеллекта и интуиции, кто из них больше заслуживает доверия. Разрушив все твердо установленные преграды и плотины, все представления об устойчивом, застывшем, неподвижном, Бергсон пытается в блестящем и по форме, и по содержанию изложении показать путем широкого использования данных положительных наук текучую природу всей действительности; все приходит в движение под его талантливым пером, и вся действительность начинает все больше вырисовываться, как бесчисленные проявления одного великого жизненного стремления или порыва. Подымаясь все выше к оценке фактов положительных наук, Бергсон не сказал ясно и определенно, что это за сила живет в мире, предоставляя, очевидно, метафизике дать ответ на этот вопрос, только бегло наметив ее характер. Подчеркивая идею неоламаркистов о способности организма явить собственное усилие к приспособлению и восполнению, Бергсон считает необходимым взять понятие усилия в более глубоком смысле, а именно «еще более психологически», чем это получается у нео-ламаркистов [89/7]. Вообще же он говорит о ней, как о живом едином «центре, из которого выходят миры, как цветы из колоссального букета», как об источнике непрерывающейся жизни, деятельности и свободы [89/8], который он в этом смысле готов назвать богом. Во всяком случае он ясно заявляет об одном, что в действительности жизнь принадлежит к психологическому порядку [89/9] и что в основе ее лежит «сознание или сверхсознательность» [89/10]. Как далеко идет французский философ в утверждении психической природы жизненного начала, это видно из того, что он и движение готов понять как «духовный синтез, как психический и, следовательно, непротяженный процесс» [91/1].

При такой действительной сути мира Бергсон должен был склониться к мысли, что всюду жизнь и что у человечества в перспективе возможность преодоления смерти. То, что пессимисты в духе Ляланда утверждают в противоположность эволюции «диссолюцию», приближение к одной цели, к смерти, Бергсон решительно парирует указанием, что рядом с умирающими мирами идут вновь возникшие и зарождающиеся, и жизнь все-таки везде остается победительницей [89/11].

Итак, жизнь во всех ее разветвлениях говорит об едином живом начале—силе,—только в своем дальнейшем развитии разбегающемся в своих отдельных напряжениях по многочисленным частным ветвям, нигде не прерываясь. Дух и тело, качество, свобода и необходимость и т. д.—все это сочетается в единое вечно движущееся, постоянно взаимодействующее друг с другом живое целое. Но единство это достигается не общим направлением на общую цель, не телеологически, а Бергсон, отдавая дань своей позитивно-научной ориентации, отрицает определенный план у мира; он находит, что при существовании такого плана мир становился бы все совершеннее и гармоничнее, а меж тем этого нет; кроме того, план обозначал бы уже связанность и ограничение, между тем как мир безграничен не только фактически, но и в возможности; единство и гармония остались позади в едином жизненном порыве, а впереди все большее дробление, неудержимый поток времени и жизни, разливающейся во все большее количество рукавов, меняющих свое направление и часто несовместимых. Например, дисгармония между отдельными видами стоит уже вне всякого сомнения; некоторые из них отстали, другие ушли вперед. Настоящий прогресс получается только на немногих направлениях развития [89/12].

На таких расходящихся направлениях и выросли две односторонности—рассудок с его прагматическим характером и инстинкт, в просветленном состоянии способный стать интуицией. Уже эта мысль ясно говорит о том, что где-то в своем корне они были одно, и в Бергсоновской интуиции дается как бы воссуществленной форме тот просветленный синтез чувственности и разума, который в принципе предполагал возможным Кант. Не даром же французский философ готов был и самому жизненному началу приписать не только инстинктивный характер, но и назвать его сознанием [89/13]. Он не отказывает в сознании и растительному миру, но с тою только разницей, что у растений сознание замерло и нет чувствительности, т. е. что оно у растений внизу лестницы, а у животных вверху (89/14). Нет нужды добавлять, что на этом направлении развития высшее место бесспорно занимает человек. Так во всем мире на различных его ступенях различные формации жизненной струи говорят каждая о своем относительном достижении. Но жизнь дана не только в нашем мире,—она, без сомнения, возможна во всех мирах, потому что везде льется основная разветвляющаяся жизненная струя и обратное ей, стремящееся к неподвижности, движение материи, образуя вместе вечную борьбу и течение своим неравенством. Но „это, говорит Бергсон [89/15], еще не все: собственно говоря, нет необходимости, чтобы жизнь концентрировалась, именно, в организмах в собственном смысле этого слова“. Таким образом круг жизни и живого начала охватил в конце концов у французского философа весь мир без изъятия; он весь стал апофеозом жизни. Значение этого вывода находит себе дополнение и грандиозное усиление в воскрешенной Бергсоном античной идее о немыслимости небытия: он путем блестящего анализа приходит к выводу, что

ничто и небытие это мнимые идеи, это просто самоуничтожающиеся понятия [89/16].

Человек, как мы уже заметили, стал на вершине одного направления развития жизни, но затем у Бергсона его положение все больше приобретает в своем значении, и невольно пробивается мысль, что человек является венцом творения вообще. Мозг, язык, общество показали по учению философа, что на арене жизни только человеку удалось преодолеть препятствия, оказавшиеся не по силам для других существ [89/17]. Так неожиданно антропоморфически проявилась позитивно-натуралистическая подкладка у Бергсона: повсюду в природе жизненное усиление и сознание зашло в тупик, говорит он; они топчутся на месте и, если переходят к новому, то только от одного автоматизма к другому; только у человека получилась настоящая свобода и безбрежная возможность продолжать жизнь [89/18]. Правда, и у человека это не было сплошное триумфальное шествие: он утратил значительную долю инстинкта на этом пути, и только время от времени вспыхивает как пламя „почти погасшей лампы“ смутная и отрывочная интуиция [89/19].

На эту картину всеобщей жизни, возглавляемой человеком, Бергсон кладет еще мазок, дополняющий ее яркий тон: все здесь индивидуально и ново, ничто не переживает повторений, не только потому, что оно само не повторяется тождественно в той же форме, но оно не будет тем же из-за изменившихся взаимодействующих условий, которые также меняются, все нарастая в всеобщем потоке жизни; „прошлое“, говорит Бергсон [89/20] „остается настоящим“.

Мы все время встречаемся у этого философа с понятиями жизни и творчества. Там, где к Бергсону мы подходим с ожиданием точного определения, нас ждет разочарование: блестящий стилист и логичный мыслитель, он вместе с тем основной своей точкой зрения на роль понятий и интеллекта затруднил себе путь к точности и открыл простор аналогиям. Поэтому и эти понятия остались у него туманными. Поглощенный идеей эволюции и творчества, он говорит определенно о жизни только то, что она сама подвижность, действие и, главное, что она «потребность в творчестве» или, лучше сказать само творчество [напр. 89/21], т.е. созидание вечного нового, не повторяющегося. И жизнь творит не переставая; действительность по существу представляет бесконечное творчество. Единственное, но важное ограничение, которое вводит здесь автор, это указание на то, что творится только форма, так как мир уже обременен материей, этой застывшей субстанцией [89/22]. Так как в принципе у Бергсона нет ни целей, ни ценностей, то в конце концов в блестящую пелену творчества оказалась одета простая текучесть, изменение и это помогло ему сблизить вплоть до полного слияния время,—как конкретную длительность,—и жизнь, а с нею и творчество: где жизнь и творчество, там непременно дано время, говорит Бергсон, подчеркивая эту мысль [89/23], а в конце труда на пути естественного сгущения своей основной идеи он уже приходит к характеристике времени, как творящей себя действитель-

ности, возведенной в ранг абсолюта [89/24.] Жизнь, творчество, время, абсолют, становятся у этого мыслителя почти синонимами.

В понимании Бергсона мир предстает перед нами на двух постоянно перемежающихся линиях-направлениях: с одной стороны он рисует нам материю с ее сущностью, выражающейся в тенденции разложения, а с другой—весь органический мир с его единым жизненным импульсом. Нет готовых ни вещей, ни состояний; все движется и живет, быть значит действовать и при том взаимодействовать. «Все живые существа», говорит он [89/25] «держатся друг за друга, и все подчинены одному и тому-же гигантскому порыву. Животное опирается на растение, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве представляет одну огромную армию, движущуюся рядом с каждым из нас, впереди и позади нас,—своею тяжестью оно способно победить всякое сопротивление и преодолеть многие препятствия, в том числе, может быть, и смерть». В таком мире уже не может быть речи об одиночестве, и перед человеком вырастают у Бергсона широкие перспективы: созерцай и переживай абсолют и твори жизнь,—вот тот императив, который напрашивается сам собой у Бергсона. Сам автор убежден, что его учение способно дать новый богатый приток сил для деятельной жизни [89/25].

Бергсон считал себя вправе говорить без ограничений о творчестве человека тем более, что свобода его представляется ему совершенно неоспоримым фактом. Психологический детерминизм он объясняет неправильным пониманием множественности состояний сознания и в особенности длительности, а физический детерминизм он сводит на психологический. Вся его аргументация подчеркивает, что детерминисты ошибочно приписывают длительности свойства протяженности, последовательность смешивают с одновременностью и о свободе говорят на языке, который для нее совершенно не годится [91/2] Бергсон указывает, что даже при полном знании всех условий предвидение чужих поступков совершенно немыслимо; он рекомендует не забывать, что даже самые простые психические элементы живут особой жизнью, отличаются своим особым характером, как бы поверхностны они ни были; они находятся в состоянии непрерывного возникновения и угасания, и одно и то же чувство, с глубокой проницательностью говорит Бергсон, уже в силу своего повторения становится совершенно новым. Тожественные причины дают тождественные следствия только в понимании физика; психолог же, если он рассматривает действительную душевную жизнь, должен знать, что здесь причина дает свое определенное следствие только один раз и никогда не повторяет его [91/3]. И у Бергсона это вполне понятно и последовательно, потому что свободное решение принимает не отвлеченный элемент, как бы он ни назывался, воля или разум, а вся душа в ее живой, цельной полноте, а в ней всегда новизна, всегда новые сочетания и состояния. И свобода наша расцветает тем шире и глубже, чем более тесное слияние устанавливается между нашим «я» и динамическим рядом наших

переживаний, к которым примыкает переживание данного момента. Иными словами это значит, что истинная свобода там, где мы вскрываем свое подлинное я, очищенное от всяких интеллектуалистических наслоений-символов.

И по учению Бергсона человек творит. Он творит и вне себя, и собой, и в самом себе,—все это неразрывно связано друг с другом. Время и жизнь не знают поворотов назад. Мы только что познакомились с неповторяемостью и вечной новизной душевных переживаний в описании Бергсона, и понятно, что для него каждый момент в нашей жизни должен быть новым неустойчивым этапом в нашем личном созерцании и росте, в росте мира и в нашем и мировом непрекращающемся творчестве. Всякий производительный труд, всякий свободный акт, всякое самопроизвольное движение организма вносит в мир нечто новое, хотя бы и по форме только [89/26]. Но человек как бы возглавляет природу, свет сознания расширяет и углубляет его путь и открывает и для его инстинкта, когда он озаряется сознательностью, необъятные перспективы. Отказавшись в принципе от расценки, наш философ тем не менее пришел к мысли, что органический мир являет почву, на которой должен был вырасти человек, а животные выступают в роли как бы носильщиков его тяжелого багажа [89/19]. Таким образом перед нами вырастает в учении Бергсона традиционный образ „царя природы“, человеческой личности.

Но наше творчество тем шире, чем больше мы размышляем о себе и своих поступках. У человека открываются по учению Бергсона необъятно широкие возможности: — перспектива проникновения в абсолют не только созерцательно, в философии, но и деятельное приобщение к нему, — седая вековая философская мечта. В то время как философская мысль взбиралась на необъятные высоты отвлеченной мысли и спускалась в страшные глубины мира и жизни, чтобы найти тропу в абсолютное царство, Бергсон стремится дать ошеломляюще простое решение: — показать, что мы искали вдали то, что находится в нашей непосредственной близости и в нас самих. Уже наше живое соприкосновение с миром и деятельное участие в нем гарантирует нам во всяком случае его некоторое достижение и причастность к нему. Но у нас есть и иное средство: это — осмысливший себя инстинкт, интуиция, которая тлеет как искра в сути духа каждого человека и которая, разгоревшись в пламя, способна осветить тайники абсолюта, мира и жизни. Вскрыв в себе этот природный дар, мы должны пойти с ним к интеллекту и в их соединении мы получим ключ к правде: интеллект связан с материей, интуиция с жизнью; новая теория познания должна объединить их, объединить науку и философию, и на этой почве родится новая философия, которая вскроет не только тайны абсолюта, но и перенесет нас в него, хотя бы только открыв нам, что мы живем в нем. Бергсон убежден, что истинный путь философии это непосредственные данные сознания как их способна дать нам интуиция; на этом пути по его учению

философия придет к тем же выводам, как и здравый рассудок, не принизив себя и заключив с ним мир.

Но этот здравый рассудок всегда клонится к абсолютизации человека. Бергсон, повидимому, ясно учитывает эту мысль. Его само по себе последовательное предположение, что человечество не последний этап развития [89/27], несколько не ослабляет того положения, которое он отвел личности в действительности. Уже в его описании жизни мира, порыва, в утверждении его психологического характера и даже сознательности и т. д. чувствуется, что мир рассматривается в близкой аналогии с человеком: ведь, и там, и тут говорит все та же жизненная сила, только в человеке она более прояснена и доступна нам. Бергсон вполне соглашается с Спенсером, что внутреннее строение нашего мышления шаг за шагом соответствует самой сути вещей [89/28], и сам говорит о том, что, проследив развитие человека с момента его зарождения, можно без труда обозреть необъятные мировые связи [89/29]. Таким образом в философии Бергсона слышалось отдаленное эхо старой идеи о микрокосме, позволяющем нам постичь макрокосм.

Более того, с этим сочетался и родственный этой мысли призыв к самоулублению в интересах проникновения в абсолют, хотя Бергсон не мистик. Познание без символов это познание изнутри, познание это сама наша личная жизнь, наше я [90/2]; придти к абсолютному это и значит придти к непосредственным данным сознания, найти свое подлинное я, но уже освобожденное от наслоений, от паразитного я, а многие люди, говорит Бергсон [91/4] могут прожить всю свою жизнь, не зная себя и не обретая истинной свободы, но открыв свое данное. подлинное я, мы этим не только находим самих себя, но мы открываем абсолют [90/3]. Вместе с тем философия творческой эволюции отвоевала и второе положение, которое дорого здравому рассудку, это—реальность непосредственно переживаемого мира; в споре здравого смысла с идеализмом и реализмом Бергсон встал на сторону первого [90/4].

Как мы заметили в самом начале, сам философ не дал еще своей философии в вполне законченном виде, но уж из нашего краткого очерка читатель видит, какие перспективы открывает философия Бергсона для построения цельного мировоззрения, как велико ее обще-философское значение. Он блестяще вскрыл одно-сторонность чистого интеллектуализма и коренной грех отвлеченного мышления. Определив метафизику, как теорию, стремящуюся к познанию без символов, он заявил, что жизнь поймет только тот, кто найдет жизненную исходную точку и пойдет путем живого цельного постижения, путем полного живого человеческого я. Это дало ему возможность отвоевать для философии свою настоящую и при том чрезвычайно ценную область, оставив положительным наукам царство инерции и механизма с их принципами, он восстановил философию в ее истинном назначении понять живую действительность, жизнь, движение, творчество в их подлинном, а не в отвлеченном или расчлененном интеллектом виде. Бергсон наносит вместе с тем сокру-

шительный по своей силе удар тем элементам, которые умерщвляли живой дух философии: всему неподвижному, застывшему, отвлеченному, возведенному в ценность, своеобразному современному элитизму, когда даже бог под пышным декором оказался вознесенным на недостижимые высоты отвлеченности и безжизненности. Весь мир абсолютных, «себе довлеющих» ценностей и бытия он разоблачает как жалкую фикцию интеллекта, как свидетельство его бессилия понять живое и жизнь; Бергсон решительно встал на сторону учений, стремившихся понять абсолют как жизнь; он отвернулся от отвлеченно-общего, чтобы бесповоротно стать лицом к индивидуальному, неповторяющемуся, как к подлинной реальности.

В такой теории открылся большой простор для учения о личности и понимания ее роли. Сам Бергсон уверен, что его философия не только способна устранить многие до сих пор не поддававшиеся разгадке теоретические проблемы, но и значительно увеличить желание и силы жить и творить новую жизнь. В далекой перспективе ему рисуется даже преодоление смерти.

И тем не менее учение Бергсона, насколько можно судить о нем в его современном виде, не избегло ряда коренных противоречий. Общий оптимистический тон, окрашивающий все его писания, находит значительное и принципиально очень существенное ограничение в том, что составляет коренной недостаток всего учения французского философа: это отсутствие момента ценностей и норм, которые бы давали критерий и право говорить о цели, об отборе, об истинном развитии. Утверждая, например, сохранение всего прошлого в настоящем, он вынужден будет принять все вне всякой оценки и отбора и, так как отрицательное больше обращает на себя внимание человека, то пессимистический итог грозит перевесить в конечном счете оптимистический. Бергсон значительно более последователен, когда он, оставаясь верным основной струе натурализма и биологизма, вообще не затрагивает вопроса о ценности и целях, а поняв гармонию, как простое единство, он предлагает видеть ее в этом условном смысле не впереди, а позади.

Позитивно-натуралистическая струя, несовместимая с целями, ценностями и нормами, привела Бергсона к тому, что он не мог найти—да и не искал его—определенного познавательного критерия, и в действительности скрыто везде пользуется биологическими категориями, как эволюция, жизнь, инстинкт и т. д. [см. 85/1]. Но его теории присущ тот органический недостаток, что она по существу никогда не может быть завершена, потому что предмет ее находится в бесконечно текучем и творческом состоянии, он вечно нов и всегда незакончен, меняясь в совершенно непредвиденных и неподдающихся учету формах, и в то же время философ принципиально отказывается от символов, фиксаций, разделений и понятий, как продуктов интеллекта, неспособного понять жизнь. Отсюда становится понятным богатство аналогий, которые мы встречаем у Бергсона. Построение строгой системы понятий могло явиться у него только результатом разрыва с своей основной точкой зрения на

познание [85/2]. Да и самое понятие интуиции, этого просветленного инстинкта, способно навести на сомнение: этот инстинкт, хотя и неосознанный, дан у животных в более полной форме, чем у человека, но они и по Бергсону остались далеко позади нас не только в познании, но и жизненно.

Нет ничего удивительного, что при таких условиях и основное жизненное начало, пульсирующее в мире, так и осталось какой-то таинственной, мистической силой, о которой мы мало что узнали от французского философа. В перспективе только необозримо разнообразная жизнь, правда абсолютированная, — уже не тень и не явление и не отблеск значимостей и т. п., а подлинная жизнь и реальность. Но таково фактическое положение, оставляющее совершенно открытым вопрос об оправдании, о цели и смысле; нет ответа на самое главное, зачем все это и чем оно оправдано. В итоге только абсолютированная жизнь и возвещенная возможность для человека преодолеть смерть. Без ответа на вопрос о смысле, о цели, об оправдании вся эта победа над смертью, как и весь таинственный бесконечный жизненный порыв, проникающий вселенную, свелся к общему устремлению быть и жить во что бы то ни стало. На горизонте таким образом обрисовывается шопенгауэровская воля к бытию, к жизни, также не ведавшая целей и смысла, стремящаяся только к самой себе. Да и единство оказывается значительно подорванным. Во-первых, оно без ценностей также ничего не дает, потому что оно может быть дурным или безразличным, по ту сторону ценностей, как это и должно быть у натурализма, а во-вторых, в мысли о том, что части мира, растения, животные, человек и т. д. поддерживают друг друга, очарование рассеивается немедленно, как только мы вспомним, какова эта „поддержка“ в действительности, — что она выражается в взаимоуничтожении не меньше, чем в питании. Таким образом, как говорил Гегель, все они таскают из огня каштаны для абсолютного жизненного начала; оно одно побеждает, а все индивидуальное, частное сгорает в его порыве.

Скрыто философия Бергсона императивна и полна плодотворных идей, но так, как ее строит автор сознательно, из нее получается то, что может дать чисто фактическое, безоценочное описание, как бы оно талантливо ни было: полное отсутствие оправдания и смысла мира и жизни. Для смысла необходимы императивы. Обращение воли, призыв к которому ясно слышится из-за кулис философии Бергсона, может прийти только из учения, которое сольет богатую плодотворными идеями его философию с теоретически ясно осознанным нормативизмом.

ХIII. Идея жизни, как высшая категория.

Перед нашими глазами прошел целый ряд различных, часто противоположных друг другу попыток решить основную проблему мирозерцания и непонимания. Тем не менее при всем разнообразии взглядов различных мыслителей обращает на себя вни-

мание одна общая идея, присущая всем изложенным нами теориям и не только им. Это—то место, которое все они отводят идее жизни, как ключу ко всем мировым философским загадкам. Положение это приобретает тем большее значение, что в этом пункте встречаются не только дорожки мысли, но и голоса природы и наивного, практического сознания, как в конце концов и религиозные верования,—все они сливаются в одном мотиве: жить и быть во что бы то ни стало.

Господство инстинкта самосохранения, стремления к жизни, к бытию настолько ясно и общепризнано, что мы на нем останавливаться не будем: о нем красноречиво говорит каждая клеточка. Современное естествознание освятило это положение, как бесспорное. В том же направлении ведут нас человеческие стремления и общежитийские представления. И здесь стремление жить и быть является последней предпосылкой, пропитывающей сложную ткань мотивов и сил человеческой деятельности, которая определяется осознанными желаниями, полужясными позывами и совершенно темными стремлениями. Не только для наивного сознания примитивного человека, но и для культурного человека в сущности небытие есть только отвлеченная мысль, жизненно неприемлемая ни теоретически, ни практически: оно не приемлется нашим чувством, оно не допускается нашим представлением, неспособным представить его нам, и даже отвлеченная мысль не в силах преодолеть эту непредставимость небытия: при всех ухищрениях все-таки остается хотя бы слабая тень, некоторый отблеск все того же бытия. Жить, чтобы уничтожать жизнь, это—для нас величайшая бессмыслица, это логически противоречиво. Всеобъемлющий характер устремления к бытию, к жизни ярко сказывается в том, что уничтожение жизни наполняет нас ужасом и отвращением. Чем выше полнота жизни данного существа, тем тяжелее мысль об уничтожении. Даже к гибели животного мы не относимся вполне равнодушно, а это вызывает некоторую сенсацию; о ней ясно говорит привкус, присущий слову «гибель» или «уничтожение». В сущности садисты, больные и озлобленные люди только потому прибегают к уничтожению, что они знают, что таким путем они задевают наиболее чувствительные струны человеческой души, причиняют зло. Герострат (маньяк), сжигая храм, чудо искусства, знал, что это—огромное злодеяние, уничтожающее длительные следы человеческого бытия, его наивысшего проявления,—творческой деятельности,—и что человечество долго не забудет о нем: так больно отзовется в его сознании самая мысль об этом злодеянии. Если я подыму с пола щепку и переломлю ее, это останется незамеченными ни мною, ни другими; но уже растоптанное растение внушает сожаление, порванная книга будит вопрос, зачем и кем это было сделано, а тем более, если вопрос идет о животном, хотя мы часто не останавливаемся перед этим, гонимые более мощными силами. Особенно важно отметить, что это отношение к жизни господствует не только в природе и в низах неразвитого духа, но оно все повышается вместе с развитием и выро-

станием человеческой личности. Именно развитая личность нормально совершенно не мирится с мыслью об уничтожении; там, где она вынуждена это делать, она старательно отыскивает оправдания своих поступков и находит его большею частью в мотивах поддержания жизни или ее обогащения и таким путем пытается успокоить возбужденную совесть. Так поступают, например, в современной войне культурные воители: все они говорят о защите жизни, о завоевании простора для новой жизни... С этим вполне гармонирует с другой стороны то, что в мировой литературе поется на тысячи голосов гимн материнству, матери, — ей, дающей жизнь. И здесь слышится голос мысли, что жизнь высшая категория. Не даром люди говорят: вырастил детей, увидел внуков, все на дороге, слава богу, — теперь можно и умереть спокойно, — очевидно, убедившись, что остается обновленная жизнь. Этими жизненными побуждениями, без сомнения, в значительной степени объясняется также и то, что многие и многие, если не все, религиозные системы стремятся дать человеку религиозно-метафизическое утешение, что жизнь человеческая со смертью не уничтожается, а что она гарантируется в иной форме и при том вечной. Это — то метафизическое утешение, о котором говорит Ницше, утверждая, что с ним отпускает нас трагедия, скрыто убеждая нас, что переменчивая жизнь в сущности неразрушима. Религиозное учение, конечно, не могло бы оперировать обещанием вечной жизни, как всемогущим средством, если бы оно не видело в нем абсолютного блага. В религиозном учении высшего порядка постулирование вечной жизни мотивируется нравственными мотивами, но это нисколько не устраняет самодовлеющей ценности жизни и вечного бытия; наоборот, у нас имеются все основания к тому, чтобы взвесить, не кроется ли в этом, помимо всего, еще утонченный способ повысить бытие, своего рода «хитрость разума». «Стремясь найти тебя, моего бога, я стремлюсь найти блаженную жизнь». Я буду стремиться к тебе, чтобы душа моя жила», говорит Августин. И в повелении отдать жизнь свою за други своя не опровергается наша мысль, а стремление к бытию предлагается одеть только в иную, более утонченную форму морально и религиозно освященной потусторонней жизни; в этом случае акт самопожертвования обозначает скорее высший взлет воли к жизни личности и осознанное или — большею частью бессознательное — усилие прорваться в царство вечности, хотя бы и относительной. Евангельское учение говорит нам, что бог не есть бог мертвых, а бог живых. Когда буря настигла спасителя и апостолов на воде, и апостолы испугались (очевидно, за свою жизнь), Христос воскликнул: «Маловерные!» Он не говорит, что нет нужды бояться гибели, а только упрекает их в том, что они усомнились в своей безопасности при его присутствии среди них. До какой степени безгранично господство этой категории, это лучше всего показывает та система, которая пыталась обойти ее: углубленный анализ идеи Нирваны не дает голого небытия, а за ней чувствуется нечто, какое-то бытие, покойное вечное, — хотя и, как небытие, неуловимое нашей мыслью. Что

касается философских учений, то во всем предыдущем изложении мы неоднократно подчеркивали эту сторону в них. Таким образом нам остается только привести некоторые добавочные указания. В старом учении о переселении душ жизнь вечная считалась неизбежной, и после смерти душа, смотря по ее достоинствам и поведению в этом мире, попадает или переселяется в другое тело. Типичное греческое отношение к жизни и бытию говорило об энергии жизни, о неудержимом стремлении развернуть всю силу и мощь человека, о неисчерпаемой радости созидания, об упоении бытием. Отсюда становится понятным традиционное представление древнего грека о жизненных и увлекательных фигурах его богов, поэтических свидетелей его любви к расцвету жизни. В античной философии издавна понятие бытия неразрывно сочеталась с ясным ароматом ценности. Парменид, глубоко осмысливший эту черту древне-греческого характера, отлил ее в отчетливую форму утверждения, что небытия нет *). Элеаты и Гераклит, Анаксагор и Платон, — все они ценили и признавали смену и преходящее за низшее. Даже Гераклит поставил над всей сменой, как нечто безусловно высшее, вечно пребывающий, неизменный закон. Аристотель видел весь смысл и общую цель всего мира в раскрытии всей возможной полноты бытия, завершающейся на своей вершине традиционным идеалом. В этом отношении очень характерна следующая мысль Аристотеля: «Родители оказывают детям величайшее благодеяние: они дают детям жизнь и питание; сверх того, кроме жизни, они дают им и образование» [47/1]; иными словами не только дают жизнь, но и поддерживают ее и повышают способность бороться за эту же жизнь.

В этом же направлении ведет нас очень рано выявленная идея тождества реальности и совершенства. Когда вершина совершенства окажется достигнутой, там в конце концов, — даже у Спинозы, — открывается все оно же: вечное бытие. Как ни велика поглощенность Канта идеей морального долга, тем не менее и у него ясно пробивается та же двигательная пружина. В докритический период, защищая оптимизм, он восклицает: «Благо нам, — мы живем. И творец радуется на нас» [48]. Позже в «*Träume eines Geistersehers*» (1776 г.) Кант утверждает, что не было еще честной души, которая бы могла перенести мысль, что со смертью все приходит к концу, и благородное настроение которой не давало бы ей возможность питать надежду, что ее потом ждет будущее, хотя в иных условиях и форме.

Конечно, в этом случае немедленно всплывает мысль о жизни ради долга, внушительная фигура категорического императива, но в переводе на реальный язык это значит требовать оправданной жизни, т. е. повышенной, интенсифицированной, но все-таки жизни. Отсюда отчасти проливается свет на реформизм большинства идеалистов-философов. Фихте весь преисполнен стремления к полноте

*) Я совершенно не могу согласиться с Л. М. Лопатиным, утверждающим в статье «Соловьев и Е. Трубецкой», «Вопр. философии и псих.», 1913, V, 401, что мысль Парменида есть в сущности невинная истина, потому что она сводится к тавтологическому суждению «чего нет, того нет».

одухотворенного бытия, повышенного, к интенсивной жизни личности, потому что в живой и ценной полноте луховного расцвета бытие, трактуемое активистически, достигает своей высшей точки. Фихте, как бы мы ни трактовали смысл понятия «быть» у него, сам с присущей ему энергией заявляет *). «Нет ничего, что обладало бы безусловной ценностью и значением в такой мере, как жизнь». Все остальное с его точки зрения обретает смысл и ценность только постольку, поскольку оно стоит в связи с жизнью и сводится к ней. Жизнь в идее для него и есть «бесконечно нарастающее бытие» [9/2], процесс, которому он придавал божественное значение. Таким образом и у него всепобеждающая категория жизни.

В общем в той же плоскости, только в еще более ясной форме выявляется та же черта у философов позитивистического уклада. Конт учит, что с переходом границ опыта мы очеловечиваем мир и этим самым создаем иллюзии, обман и... проигрываем свое счастье. При разумном «положительном» отношении к миру и «положительном» устройении жизни, т. е. на «естествознании» на «интеллигенции», всякий труд не пропадает даром, все дает нужный и возможный вклад в общую сокровищницу бытия и жизни. Проследивая вслед за Контом линию возрастающего единства природы, общества, улучшения условий жизни человека, его господства над природой, когда человечество идет все выше по пути повышения своего бытия, мы убеждаемся, что простая жизнь была отправным пунктом, полнота ее будет конечным завершением.

Эту тенденцию особенно ярко вскрыл Спенсер в своем основном законе мировой эволюции: в исходном пункте было мало жизни, потому что была дана сплошная однородность, жизнь была слишком узка, но с дальнейшим развитием, подчиненным закону интеграции и дифференциации, поток жизни начинает разветвляться все шире и шире, глубже и глубже, полнее, разнообразнее и интенсивнее; особенно каждая человеческая личность с каждым шагом вперед подвигается не только по пути углубления общего пути, но она еще все больше выявляет свою особую, индивидуальную полноту жизни. Таким образом получается все нарастающее внешнее и внутреннее расширение жизни. Как известно, в своих педагогических статьях Спенсер, усматривая в жизни высшую категорию, считает создание жизнеспособности высшей целью воспитания и ею определяет как пути, так и содержание образования.

В какой прямой порою иступленный панигирик жизни выливается в этом направлении мысль апологетов земли, это нам хорошо показал грубый материализм Дюринга и утонченный эстетический героизм Ницше. Первый называет самую мысль о ничтожестве земного бытия «отвратительной», «чумным смрадом», «нравственным гниением» и т. д. Молнии Ницше утонченны, хотя так же не всегда, но смысл их также заострен в категорию жизни, как верховную кате-

*) Bericht an das grössere Publicum. W. III, S. 557.

горию. Он проповедует не просто бытие, но с пламенным пафосом рекомендует испить чашу жизни до дна, не упустив ни единой капельки ее.

Мы уже указывали на религиозно-философские течения и роль категории жизни, бытия в них, например, в учении Вл. Соловьева, говорившего, что «прежде всего нам нужно жить, потом познавать жизнь и наконец исправлять жизнь» [78/23], что смерть этс—физическая неправда, зло и что владычество смерти есть «такое же бесчинство, такое же извращение степеней, как и господство слепых страстей в разумной душе или господство черни в обществе человеческом» [77/21]. Мировая трагедия рисуется в форме борьбы начал жизни и смерти, между живым духом и мертвым веществом,— «история мироздания» [81/11], которая должна найти свое завершение в победе вечной жизни *).

В новейшее время эта идея выступила в полном метафизическом расцвете у Анри Бергсона; центральное положение идеи жизни у него мы уже подчеркнули раньше: в конечном итоге жизненный порыв свелся к общему порыву быть во что бы то ни стало.

Суммируя все эти мысли, мы приходим к выводу, что изошренная философская мысль на вершине своего напряжения пришла к осознанию и прокламированию того вывода, который дают мать-природа и действительный мир во всех своих живых проявлениях, начиная с самой низшей и кончая самой высшей ступенью: бытие и жизнь — высшие ценности, высшая категория. С формальной стороны это напоминает нам идею Гегеля о полном тождестве первоначального тезиса и последнего завершающего синтеза. Не трудно понять, к каким важным следствиям способна привести эта идея.

XIV. Положительный смысл и условия его утверждения.

Изучение различных решений проблемы смысла жизни личности приводит к интересным выводам еще и в ином направлении: оно проливает яркий свет на те условия, при которых возможно решить вопрос о смысле жизни в удовлетворительной для личности форме. Мы выдвинули только несколько выдающихся образцов решения этого вопроса и тем не менее уже из них ясно, как велика роль различных индивидуальных мироощущений в построении мировоззрения данного мыслителя. Тем более велико должно быть разнообразие там, где речь идет о массе личностей. Поэтому наша попытка выявить общие условия утверждения смысла должна не устранять индивидуальные черты, а только помочь осознать общий фундамент. Такое размышление тем более необходимо, что попытки определения самого понятия смысла, с которыми мы встречаемся в нашей литературе, во многих случаях или ничего не говорят, или же оказываются односторонними, а то и прямо ложными.

*) Это отмечает и Радлов в своем биографическом очерке к X т.

Прежде всего большую путаницу вносит смешение понятий смысла как содержания, фактически заключающегося в данном суждении или понятии, безотносительно к нужности или ненужности называемого им предмета, и смысла, как оправдания существования самого предмета. В первом случае речь идет о слове, об объекте логики и грамматики, во втором—о живой жизни, об объекте философии, теории жизнепонимания и мирозерцания! Уже в Аристотелевском понятии энтелихии переплетаются «значение» понятия и «назначение» предмета, которые далеко не всегда совпадают друг с другом и которые тем более необходимо различать, чем ближе мы подходим к живому существу, особенно человеческой личности,—то самое роковое смешение, которое вызывало нарекания в насилии над жизнью и действительно очень часто приводило к нему [92/1]. Кроме того, в самом понятии назначения необходимо иметь в виду различие известной целесообразности и внутреннего оправдания, при том свободно признанного.

«Смысл жизни», говорит один *), «должен быть понимаем, как назначение и действительная пригодность жизни для достижения ценной цели, т. е. такой цели, за которой надо или следует гнаться». Таким образом вопрос о смысле жизни совпадает с вопросом о цели жизни. Другой [12/2] называет смыслом целое, объединяющее форму и материю, очевидно, учитывая логическую сторону вопроса. «Под смыслом какого-нибудь предмета», говорит Вл. Соловьев [79/6] «разумеется, именно, его внутренняя связь со всеобщей истиной». Е. Трубецкой определяет понятие смысла так [84/1]: «Цель или ценность, ради которой безусловно стоит жизнь, по его мнению, и есть то, что называется смыслом жизни. «Смысл раскрывается перед нами», говорит Г. Г. Шпетт [93], «как разумное основание, заложенное в самой сущности». Риккерт определяет смысл [29/2] как «единство ценности и действительности», намечая этим наиболее правильный взгляд на понятие смысла с точки зрения нашей проблемы.

В самом деле. Когда мы спрашиваем о смысле мира и жизни, мы вкладываем в этот вопрос вполне определенное содержание, именно: существует ли ценная цель, в действительности или в возможности,—к которой бы данный объект стоял в определенном положительном отношении. С этой точки зрения определение Риккерта называет по существу не понятие смысла, а конечный этап, так сказать, осуществленный смысл: уже достигнутое «единство ценности и действительности». При этом само собой разумеется, что чем большим значением обладает ценность, тем выше все единство и тем глубже смысл. Там, где ценность обладает абсолютным характером, открывается возможность мыслить смысл абсолютным. К этому необходимо присовокупить, что в философском вопросе о смысле ставится, именно, вопрос в абсолютном значении.

*) Религиозно-философская библиотека в. XX, 1909. стр. 63.

Таким образом понятие смысла можно определить как выражение характера отношения между интересующим нас явлением и соответствующей ценностью, в частности, между жизнедеятельностью человека и им самим и той ценностью, которая могла бы быть поставлена как задача его жизни. При этом открываются следующие принципиальные возможности в зависимости от характера ценности-цели: смысл может быть универсальным, он может быть индивидуальным, и он может быть и тем, и другим; все эти различия возможны не только в отношении ценности-цели, но и в отношении пути; смысл может быть абсолютным и относительным; в принципе он может мыслиться объективным и субъективным. Но все эти чисто формальные указания требуют целого ряда существенных поправок и условий; к ним мы и перейдем теперь.

Перед нами прошел ряд философских попыток решить проблему оправдания жизни человека. Мы видели, что в каждой из них можно найти правдивые элементы, как и каждая из них обнаруживает коренные недочеты, мешающие признать данное решение удачным. Вдумываясь в то и другое, в истину и ложь, сопутствующие этим опытам, мы теперь можем подвести итоги тому, что требуется для положительного решения основного вопроса—жизнепонимания,—какие условия должны быть выполнены в нашем философском учении о мире и жизни.

Первое, что должно быть отмечено, это без сомнения тот дух единства, которым как общим настроением обвеяны все указанные нами учения и без которого нет и не может быть удовлетворительной думы о мире и жизни. Это ясно само собой вытекает уже из искания ответа и из того, что мы называем пониманием, осмысливанием предмета наших познавательных стремлений: это всегда—объединение разрозненного, на первый взгляд обособленного и несвязного, объединение интересующего нас неизвестного явления с уже известным нам, включение в цепь нашего миропонимания. С формальной стороны монизм является всегда совершенно необходимым характером философского учения, если оно не идет к философскому нигилизму. Как бытие не мирится с перерывами, так и мысль наша везде ищет связей. Суждение служит ярким образчиком такого преодоления раздельности и обособленности; даже в отрицании устанавливается известный момент связи и отношения, хотя бы в плоскости указания каждому понятию его познавательного ранга и места. Философский плюрализм есть все-таки система. Религия живет этим стремлением к монизму; даже политеистические религии обыкновенно, хотя и смутно, объединяют своих богов в известное единство, иерархию или некоторое объединяющее взаимоотношение. Всякая гармония составляется из многообразия звуков, но этот плюрализм только тогда избегнет хаоса и какофоний (музыкального нигилизма), когда над ним и в нем будет господствовать известный объединяющий принцип.

Этот момент отметил с необыкновенной глубиной и силой Вл. Соловьев, для которого смысл, разум и оправдание может быть

только там, где найдено и установлено или постулировано—в данном случае безразлично—«безусловное сосредоточение». Где отчуждение и разлад, взаимное противоречие и несовместимость, там неизбежна бессмыслица *). То же увлечение идеей единства слышится в учении Бергсона, и у многих других философов. Таким образом Соловьев выдвигает глубоко правдивую мысль, и наше несогласие с ним начинается с того момента, когда он объявляет смысл исчерпывающе объясненным связью или единством со всеобщей истиной. Единство есть одно из условий положительного смысла, в особенности способное родить под'ем и вдохновение оправданной жизни. Единство возможно и на почве голой ожесточенной борьбы за существование, его рисует нам натуралист в итоге безжалостного уничтожения и взаимопитания в природе; оно обосновано у Шопенгауэра на темной, безрассудной воле и т. д.

Установление единства есть только установление одного из условий. Обзор крупных учений показал нам, что положительный смысл жизни бесследно испаряется, как дым, там, где устанавливается мертвая тишина бездействия и неподвижности. Таким образом речь может идти здесь только о единстве действительности. Но для мыслящего и сознательного существа, для личности с этим неразрывно связано и третье условие: это бездействие устраняется не простым движением и действием, а деятельностью, т.-е. движением, и действием, направляемыми определенными целями. Мы это условие назвали бы условием целенаправленной деятельности.

Но и этого мало. Оригинальная теория Бергсона дала нам пример того, к чему приводит деятельное, целенаправленное единство, когда она не оставляет места для момента ценности: из живой увлекательной концепции Бергсона и его жизненного начала очень скоро вырисовалось голое натуралистическое стремление «Быть во что бы то ни стало», ничем в существе своем не отличающееся от основной идеи пессимиста Шопенгауэра. Сказать «смысл есть» значит всегда сказать, что есть ценная цель, с которой можно идти; индифферентное мировое начало никогда не выведет нас из тупика голой борьбы за существование на светлый путь осмысленной, оправданной жизни. Фихтианское деяние ради деяния превращается в величайшую бессмыслицу; как только мы пренебрежем тем, что Фихте влагал в деяние, как цель, всю полноту нравственного закона, т. е. этической абсолютной ценности. Простое бытие или действие есть только факт, только обстоятельство или описание; там же, где может быть смысл, должно быть дано утверждение, приятие, там неизбежная эмоционально-волевая окраска, а это значит, что перед нами не простой голый теоретический феномен **),

*) Эта мысль повторяется у Соловьева везде: четко она сформулирована, например, в «Духовные основы жизни» соч. III 321, или «Смысл любви», соч VI 418: «Под смыслом какогонибудь предмета разумеется именно его внутренняя связь со всеобщей истиной».

**) W. Kern. Das Problem des Lebens, 358 подчеркивает, что понятие цели имеет смысл только, если оно приводится в связь с сознанием: «объективная целесообразность» есть внутренне противоречивое понятие».

но вместе с тем имеется признанная ценная цель [18/2], т. е. иными словами это обозначает, что в данном случае мы имеем дело не только с объективной целесообразностью, но и с субъективно утвержденным, лично приемлемым и признанным.

Из этого вытекает последовательно, что проблема смысла есть прежде всего проблема личности. Это особенно ярко выявилось в системах оптимизма и пессимизма, проводимых объективно; там мы видели, что не действительность в сущности пессимистична или оптимистична, а найденный утвержденный или отклоненный смысл мира и жизни решает судьбу мирозерцания в сторону той или иной окраски. Там, где речь идет не о жизни личности, а о вечном мире или о целом мире, там личность примышляется идеально, но берут иное личное направление, хотя бы это был сам бог; там перед нами задача, выросшая не непосредственно, а через перенесение с личности на вещь и на весь мир. Там, где может быть вскрыт смысл вечного мира, он может быть вскрыт только как смысл средств или орудий, в конечном счете также относимых к идее какой-либо личности или цели. Самодовлеющий смысл возможен только для личности; это ее коренной и преимущественный вопрос.

Таким образом выдвигается требование свободы. Чтобы найти смысл не огносительный, а самодавлеющий, нужна свобода,— это сказано уже понятием личности. Только через нее человек вступает в сферу оценки и ценностей и освобождается от власти вещей и пребывания только в роли средства. Чтобы утвердить смысл, необходимо мыслить человека, как деятельного свободного суб'екта, с перспективой добра и зла, истины и лжи, красоты и безобразия, более того, в принципе—со всеми промежуточными ступенями между ними, даже с царством безразличного. Это особенно удачно отметил Е. Н. Трубецкой, как мы видели, указавший на необходимость свободы не только от мира, но и от бога [82/14]: личность должна стать от себя и через себя тем, что она свободно признала ценным и дающим смысл. Этим объясняется то, что смерть и пустота одинаково глядят на нас и из хаоса, и из пессимизма, и из готового, осуществленного царства бжия,—то самое, что заставило, как мы видели, Бердяева искать выхода за пределами евангелия, чтобы найти смысл в творчестве нового: свобода есть необходимое условие постановки проблемы смысла и возможности ее решения в ее ядре.

При такой основе становится понятным дальнейший момент, получающийся из учения существующих типических решений нашей проблемы, а именно: то, что дает самодавлеющий смысл, не может быть дано извне, должно быть внутриположным, имманентным; даже дар от бога в этом смысле неприемлем,—таково естественное следствие из понятия свободы. Именно потому религиозно-философский трансцендентизм, как мы видели, приводит к безнадежным противоречиям и к ужасающей лжи речей за бога. Самодовление,— это не только идея Канта, это вывод всей философии, ясно данный уже античными философами; о нем говорит Аристотель, утверждает

щий, что смысл и счастье могут быть даны только деятельностью, направленной не на внешние цели, а только на внутренние; тот же мотив, хотя и с иным уклоном, слышится в учениях о мудреце у послеаристотеликов. Об этом самодовлении говорит Спиноза, утверждавший свободу как действие из побуждений своей природы. Вся суть смысла и свободы говорит нам, что никакое царствие божие не может дать возможности положительного решения проблемы смысла, если оно не «внутри нас».

Но с этим условием неразрывно сплетается императивность смысла. Материализм Дюринга, героический эстетизм Ницше, одухотворенный натурализм Бергсона и т. д. вынули душу из своего учения, потому что никакая поэзия (Ницше), материя (Дюринг), жизненное начало—порыв (Бергсон) не дают веления жить и действовать и не могут его дать, исключая цели и ценности по существу. Смысл императивен,—настолько императивен, что, не обладая самодовлеющим смыслом, мириады людей живут его суррогатом, так сказать, подставным смыслом, видя смысл своей жизни в повелении жить ради детей, семьи, любимых людей, общества и т. д., и таким путем эта жизнь получает для них определенное положительное содержание.

Но, конечно, такая цель жизни относительна,—вопрос только отодвинут, но не исчерпан, потому что жизнь детей, семьи и т. д. стоит под угрозой тех же сомнений, если чувство жизни само по себе не достаточно сильно, чтобы устранить всякие вопросы подобного рода. Ответ окажется пригодным только тогда, когда указываемый смысл,—хотя бы с формальной стороны,—будет носить нормативно общеобязательный абсолютный характер. Ответ для жизни неизбежно влечет требование ответа на вопрос о том, а что же дальше?

Но мало этого,—то, что дает положительный смысл не может быть ограниченным, узким: оно должно быть не только абсолютным по своему значению—с формальной стороны,—но и абсолютным по своей широте и полноте; оно должно удовлетворять не только мысль, но волю, и чувство, и веру. В этом смысле оно должно быть способно создать всеединство; здесь мы должны присоединиться к глубоким словам Вл. Соловьева [78/34], что этот смысл должен быть «объективно желательным» или «объективным благом», «объективно истинным» и «объективно прекрасным». Таким образом намечается еще одно условие, скрыто уже данное во всем сказанном нами: когда человек оказывается нужным только самому себе и весь его интерес сведен к нему самому, перед ним открывается бездонная пропасть; даже если он сверхчеловек, он повисает в воздухе или должен—в противоречии с своей сущностью, как у Ницше,—предполагать множественность сверхчеловеков; эгоизм несет уничтожение смысла жизни. Ощущение всяких обязательств, как тяготы, как это выявил крайний индивидуализм недавнего прошлого в философии, в жизни и в литературе, есть глубокое заблуждение. Освобождение себя от обязательств и всяких связей не даром уже

в древности, у искавших идеала мудреца, приводило в сущности к безнадежному пессимизму; оно неизбежно ведет к опустошению, к царству полного безразличия, к установлению общей ненужности. И, наоборот, широта связей повышает полноту смысла, вскрывая в далекой перспективе общемировую связь, вопрос о человеке и мире.

Все эти соображения напоминают о дальнейшем условии, без которого проблема смысла не может быть решена удовлетворительно: это—связь индивидуального смысла жизни с универсальным. Если бы мы согласились, что чувство этой связи есть уже религиозная черта [20/2], то мы могли бы указать, что условием положительного ответа на вопрос о смысле жизни является религиозность. Такой религиозный дух был у Платона, настолько слившегося индивидуальный смысл с универсальным, что от личности как таковой ничего не осталось, человеческое должно было совершенно потонуть в божеском. Тем более эта черта выявляется у мистически настроенных философов. Так, например, Николай Кузанский видел главное содержание человеческой жизни в возвышении конечного духа к бесконечному и на философское познание смотрел как на прямой путь к этому вхождению в бесконечный дух (бога); на том же пути был Дж. Бруно. Спинозу эта идея привела к почти полному исключению человеческой заносчивости,—я говорю почти, потому что этим модусом в интуитивном познании, в вскрытии *amoris Dei intellectualis* все-таки в конце концов открывались божественные перспективы. Эту черту усилит спинозист поэт Гете: человек у него не растворяется в бесконечной природе-субстанции, а за ним сохраняется известная самостоятельность; жизненный процесс у Гете заключается не только в усвоении мира или приобщении к нему, но и в отстаивании своего я от поглощения миром [19/4]. Положительный смысл возможен только там, где есть не только назначение, хотя бы и высокое,—но где оно является назначением, свободно признанным личностью, и где сохраняется самоценность личности, ее несводимость на роль только средства.

Таким образом смыслу жизни в конечном счете должно принадлежать с формальной стороны универсальное значение, но по содержанию и пути оно должно оставлять место индивидуальному служению. Перед нами необыкновенно трудная задача совместить абсолютное в виде всеобщих ценностей с полным признанием действительности со всем ее разнообразием, утвердить универсальный смысл, вместе с тем укрепив смысл единичного развития и личной жизни. На этом потерпели крушение многие философы, оперировавшие понятием субстанции и бога. Универсальный смысл не должен поглощать индивидуальный, потому что иначе личность превращается только в средство, только в материал, т. е. перестает быть личностью и утрачивает всякий смысл *).

*) К этому см. интересную мысль Бердяева в «Два типа марсозерцания». Вопросы философии, 1916, IV, 314: «Образ божественной жизни есть прежде всего образ индивидуального, а не общего», а также: «Смысл творчества», стр. 150.

Из этого ясно следует, что у смысла могут быть степени, соответственно характеру и деятельному размаху личности,—смысл существования серенького человека, маленького муравья в человеческом муравейнике, и песчинки в универсе, и гиганта творческого духа: одного, удовлетворенного звуками пастушеской свирели с ее музыкальным примитивом, и другого, черпающего вдохновение в Бетховене, Вагнере, в «поэмах экстаза» и т. д.;—этим узаконяется индивидуализм не только в ширь, но и индивидуализм в «высь».

Индивидуальное служение и универсальная связь, естественно выдвигают проблему космической ответственности и космического значения личности в нашем решении, удовлетворяющем намеченным нами условиям. Мы таким путем коренным образом меняем характер положения человека: он становится ответственным за мир в меру своего мирового поста и своей личности; он глубоко заинтересован в том, что выйдет из мира и что в нем совершается. В этом кроется глубокая мысль учения о микрокосме и макрокосме,—о человеке, переживающем в себе судьбы мира и в судьбах мира усматривающем и свой удел. Жизнь таким образом должна быть санкционирована как факт, но она должна быть понята в свете императива деятельной жизни в интересах не только индивидуальных, но и универсальных. Жизнь только тогда будет иметь смысл самодовлеющий, способный удовлетворить личность, когда на ряду со служением абсолютной задачи жизнь обладает и своей собственной ценностью в данной, конкретной форме. Я бы сравнил это положение с двойным движением планеты: вокруг солнца и вокруг своей оси.

Уже указание на индивидуальное служение напоминает о том условии утверждения смысла, которое не было выполнено в ряде изложенных нами учений и привело, несмотря на максимальные надежды (царство божие), к царству смерти и пустоты, к великому ничто. Это условие, звучащее парадоксально на первый взгляд и даже противоречиво, заключается в достижимости цели и возможности бесконечного стремления, т. е. в возможности бесконечно-конечной деятельности. Апологеты земли (Дюринг, Ницше) и пророки неба, «философы конца», как и подобает антиподам, больны одним грехом, совершаемым с противоположных концов: и те, и другие стоят перед недоуменным вопросом: ну и что же дальше? У апологетов земли все достигается, но все только смена, только этапы материи и так без конца; в сущности и человек бесперспективен, потому что перед ним только этапы, но нет ценного конечного пункта, ради которого нужны эти этапы. У философов конца яркая последняя точка,—царство божие, все, но вместо конечной божественной цели оказывается пустота, ничто и смерть. Не даром все попытки представить, помыслить это абсолютное царство оказываются для нас или невозможными, или ведут к грубому перенесению относительных, человеческих чаяний на «небс» (мусульманское понимание рая не есть исключение). Не даром, говорят, что «в совершенном искусстве Рафаэля нет трепета живой души» [41].

не потому ли, что оно, именно, совершенно? От совершенства мы уничтожаемся, нам необходима тоска, искание, устремление; как говорит Гераклит, «нехорошо для людей, когда им достается все, чего они хотят»,—безразлично, будет ли это на земле или на небесах. Идея тихой невозмутимой гавани диктуется утомлением, религией усталости, но она не годится для паруса жизни. Величайшее достижение совпадает в «философии конца» с моментом установления абсолютной ненужности всего дальнейшего, перспективы «ничто», и оно несет для сознания, для мысли нестерпимую муку. Фихте глубоко правильно замечает *), что у человека можно многое отнять, не уничтожая его достоинства и смысла, но только не возможность совершенствования, т. е. дальнейшей ценной деятельности. Таким образом и в том, и в другом случае все обращается в ничто, и нет объекта стремления.

В других случаях вскрывается другой грех: идеал только идеал, он бесконечно далек, недостижим; этапы к нему затерялись в бесконечной дали и исчезли. Тогда катастрофа неизбежна в иной форме: получается дьявольская игра, когда надо стремиться к недостижимой цели, стремиться к прогрессу, не веря в него, т. е. цель эта должна перестать быть целью, а тогда личность погибнет, останется только животное. И Соловьев был прав, когда он назвал идеализм, признающий идеал неосуществимым и не нуждающимся в его осуществлении, «пустословием **).

Но такой идеал является нелепостью и психологически, и жизненно-этически. Идеал обращен к волевой стороне личности и к ее напряжению, но воля подчинена определенному закону: напряжение и проявление ее возможно только до того момента, пока есть сознание достижимости и выполнимости; уже сомнение в этом подрывает волю личности, а тем более убеждает в противоположном, — оно делает волевое устремление к такой цели совершенно невозможным. Но этого мало: такой идеал ведет к отрицательным следствиям с жизненно-этической точки зрения,—к отказу от всяких усилий, к нигилизму отчаяния, к фарисейству и т. д., так как в нас живет сознание, что, ведь, из усилий личности все равно ничего не выйдет.

Е. Н. Трубецкой указывает [84/2] на интересный факт, что «с тех пор как человек начал размышлять о жизни,—жизнь бессмысленная всегда представлялась ему в виде замкнутого в себе порочного круга: это стремление, не достигающее цели. О таком понимании бессмыслицы красноречиво говорят многочисленные образы ада у древних и у христиан: царь Иксион,

*) Bestimmung des Gelehrten, Werke, I, 256. Срвн. там же, 238 мысль, что если бы идеал был достигнут, все субъекты стали бы совершенны, т. е. «все они были совершенно одинаковы друг с другом, они были бы одно, единственным субъектом», а это значит обнищание. Таким образом получается, что несовершенная стадия выше и лучше в общем итоге совершенной с ее единством.

**) Оправдание добра, соч. VII, 206. Кант говорит, что высшее благо должно быть в принципе возможным, иначе стремление к нему практически немыслимо; см. Kritik der praktischen Vernunft 143 (Dürr, 1906 г., S. 182).

вечно вращающийся в огненном колесе; бочка Данаид, муки Тантала, Сизифова работа — вот классические изображения бессмысленной жизни у греков».

Бессмыслица, таким образом, получается неизбежно и при существовании цели, если она не открывает никаких перспектив достижения. Это объясняется тем, что так хорошо формулировал Гегель в понятии дурной бесконечности, этой длинной бесконечной прямой, уходящей в неведомую, темную даль. Чтобы был положительный смысл, ее нужно избежать, она должна замениться доброй бесконечностью, неисчерпаемой и в то-же время допускающей достижение. Это значит, что абсолютная форма или принцип соединяется с индивидуальным содержанием, и тогда идеал как форма, принцип бесконечен, недостижим, а в своем меняющемся содержании он в пределах возможного и достижимого [срвн. 4/16].

Люди рвутся «к концу», но конец есть, именно, конец, действительное прекращение, — не истинная жизнь, а смерть. Вечная игра жизни, вызывающая жалобы на поток, уносящий все, есть в сущности не зло; злом она становится как другая крайность: только как дурная бесконечность; смертью веет от достигнутого идеала, потому что он отнял перспективы. В этом и заключается оправдание той мысли, что «идея будущего, богатого бесконечными возможностями, плодovitее самого будущего... Вот почему в надежде больше прелести, чем в обладании, — во сне, чем в реальности» [91/5]; обладание и достигнутое будущее дают статическое положение, для жизни и ее смысла нужна динамика. На этом терпит крушение и всякий созерцательный идеал. Итог тот, что

«Мы все стремимся к богу, мы тянемся к нему,
Но бог всегда уходит, всегда к себе маня,
И хочет тьмы за светом, и после ночи—дня.
Всегда разнообразных он хочет новых снов
Хотя бы безобразных, мучительных миров,
Но только полных жизни, бросающих свой крик,
И гаснущих покорно, создавши новый миг...
И бог всегда уходит... И мы должны итти».
 («Еще необходимо» Бальмонта).

Все отмеченные нами условия должны быть выполнены выводами, предполагающимися всем их характером и выдвинутыми всем смыслом изложенных нами учений. Та деятельность, которая должна быть утверждена, должна совершаться в действительном мире и должна быть реальным действием; сон и мираж, как и туманная идиллия хороши в стихотворении, но с разжижением мира действительности под каким бы то ни было соусом, будет ли это феноменализм или «мир как представление», дух или материя, «чистый» опыт и т. д., положительный смысл ужиться не может. Смысл не может просто быть, он присущ чему-нибудь; минимум необходимы личность и ее сфера жизни, это приводит к постулированию

всей полноты мира. Конкретный исходный пункт абсолютно необходим; мы не можем повторять больше традиционную ошибку философии, когда вместо объяснения действительности дают ее уточнение, ее «раз'ясняют». Тогда, конечно, смерть может стать жизнью и наоборот, но тогда жизнь просто совершенно игнорирует философию, как кабинетное измышление.

Недостаточно и допущение конкретного, как временного, как тени в духе Платона, только постоянное и прочное обладание оправдывает любовное и заботливое созидательное отношение и располагает к нему. Если наша действительность только бивуак и наши взоры должны быть устремлены на иной мир в прямом смысле этого слова, то тогда нет нужды и стимулов устраивать эту земную жизнь прочно; никому не придет в голову строить на бивуачной обстановке каменное жилье, всякий знает, что для этого достаточно палатки или наскоро устроенного шалаша. Ясно, что все проблемы земной жизни, поскольку речь идет о переселении в иной мир, теряют почти всякий смысл.

Но личность и ее мир не только должны быть реальны, они должны открывать перспективы нового, что уже намечалось нами в упоминании об условии возможности совершенствования; реальность не только должна быть в застывшем виде, но она в итоге совершенствования должна повышаться; ясно также, что речь может идти здесь не о формальной стороне только [92/2] и о живой, конкретной действительности и о живом содержании; в том, что дает смысл, должны объединяться форма и содержание; воление, вытекающее из нормативного закона, и благо, дающее привлекательность, т. е., говоря языком Канта, моральная и естественная привлекательность, потому что предметом воли может быть только «материя практического принципа» [55/2].

Все эти условия завершаются двумя моментами, имеющими коренное значение. Один из них заключается в том, что весь ход жизни и все усилия личности должны быть обвеяны ароматом сверхлично обоснованной надежды,—подкрашенной не только верой в себя, но и силами сверхличного порядка,—тем, что ярче всего дает вера в универсальную гарантию лучшего даже там, где речь идет только об избавлении. Здесь кроется объяснение слов прагматиста Джемса, что «там, где есть бог, трагедия носит только временный и частичный характер, финальный крах и гибель здесь не конец всего. Эта потребность в вечном нравственном миропорядке — одна из глубочайших потребностей нашего сердца» *). Как будет понят или принят бог и где пути к этому, это вопрос дальнейшего построения.

Второй момент это само чувство удовлетворения и его условия, вытекающие из характера человека, как естественного существа. В него целиком входят все указанные нами идеи, как бы они на первый взгляд ни казались нам исключаящими друг друга:

*) Джемс — «Прагматизм», стр. 69. Сравни между прочим Лотце, а также Дж. Бруно «Изгнание торжествующего зверя», стр. 27, слова Софии.

человек естественно ищет большего, он естественный максималист и при равных условиях никогда не остановится на меньшем, но также естественно он в достигнутом больше видит только этап и т. д. Все это находит свое объяснение в естестве чел века, требующем утверждения и повышения чувства жизни, бытия; с естественной точки зрения человек все—и истину, и добро, и красоту и т. д.— ставит на службу этому чувству; мы видели, как и крупные философские и религиозно-философские учения в глубине своей обнаруживали то же стремление утвердить идею бытия. Чем выше культура, тем сложнее, устойчивее и глубже это утверждение, тем сильнее оно направлено на утверждение и раскрытие всей полноты жизни. Уже система Аристотеля подчеркнула в идее энтелехического развития это стремление. Его крайнюю и одностороннюю форму являет Ницше.



ПРИМЕЧАНИЯ.

1. Фихте *) — Anweisung zum seligen Leben, W. V: 1) 115; 2) 159; 3) 235; 4) 239; 5) 119; 6) 259; 7) 124; 8) 159; 9) 115; 10) 159; 11) 162; 12) 116; 13) 121.
2. „ Rückerrinnerungen, Antworten, Fragen, W. II, 206,
3. „ Sonnenklarer Bericht, W. III, 627.
4. „ Ueber die Bestimmung des Menschen, W. III: 1) 229; 2) 413; 3) 346; 4) 411 и сл.; 5) 345; 6) 354; 7) 359; 8) 405; 9) 411 и сл.
5. „ Ueber die Bestimmung des Gelehrten, W. I: 1) 229; 2) 222; 3) 223; 4) 225; 5) 227; 6) 260; 7) 271; 8) 85; 9) 225 и сл.; 10) 236; 11) 244; 12) 223; 13) 238; 14) 239; 15) 244; 16) 250.
6. „ Leben u. Briefe, I, 57/8.
7. „ System der Sittenlehre, W. II, 1) 544; 2) 612; 3) 616; 4) 623; 5) 647; 6) 412; 7) 593; 8) 623; 9) 466; 10) 580; 11) 403; 12) 406; 13) 582; 14) 615; 15) 650; 16) 658; 17) 659.
8. „ Grundlagen des Naturrechts, W. II, 5.
9. „ Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. IV: 1) 430 и сл.; 2) 63.
10. „ Reden an die deutsche Nation, W. V: 1) 410 и сл.; 2) 409.
11. Гайм — Герель и его время, 447.
12. Ласк — 1) Fichtes Idealismus и die Geschichte, 16 и сл.; 2) Logik der Philosophie, 69.
13. Достоевский — Записки из мертвого дома, изд. Маркса, 1894 г., 10.
14. Джемс — „Вселенная с плюралистической точки зрения“, 114.
15. Энциклопедический словарь Брокгауза, т. 40.
16. Саншец — „Quod nihil scitur“, 1647, p. 51.
17. Зиммель — „Hauptprobleme der Philosophie“: 1) 8; 2) 28; 3) 29.
18. Виндельбанд — „Прелюдии“; 1) 5; 2) 25.
19. Р. Ойкен — „Die Lebensanschauungen der grossen Denker“, 8 изд.: 1) Предисловие ко 2 изд.; 2) 100; 3) 225; 4) 428.
20. С. Н. Булгаков — 1) Философия хозяйства“, 31; 2) Трансцендентная проблема религии, Вопрос филос., 1914 г., IV, 587 и сл.; 3) Софийность твари, там же, 1916, II—III, 171 и сл.
21. Дюринг — „Der Wert des Lebens“, 3 изд., 1881: 1) 51; 2) 9; 3) 3; 4) 42; 5) 13; 6) 60; 7) 61; 8) 49; 9) 52; 10) 53; 11) 64 и сл.; 12) 65; 13) 47 и сл.; 14) 68; 15) 109 и 127; 16) 129; 17) 59; 18) 63; 19) 184; 20) 69; 21) 80; 22) 67; 23) 78; 24) 110; 25) 96; 26) 104; 27) 174; 28) 128; 29) 127; 30) 257; 31) 169; 32) 176; 33) 188 и сл.; 34) 178; 35) 289; 36) 133; 37) 134; 38) 167; 39) 197 и сл.; 40) 291; 41) 74.
22. Лукреций — Der rerum natura: 1) I, 95; 2) I, 60 и сл.; 3) III, 54; 4) III, 953 и сл.; 5) III, 975; 6) V, 176 и сл.
23. Яроцкий — 1) „Идеализм как физиологический фактор“, 2) Религия с биологической точки зрения. См. его прямое заявление, стр. 356.

*) Цитирую по изданию Fr. Medicus.

24. Керн В. — „Das Problem des Lebens“.
25. Шопенгауэр *) — Die Welt als Wille und Vorstellung⁴: 1) II 687; 2) II 355; 3) I 402; 4) там же; 5) I 453; 6) I 358; 7) I 422; 8) I 403; 9) II 674; 10) I 404; 11) II 681; 12) I 358; 13) II 550; 14) I 376; 15) II 674; 16) I 524, § 71; 17) I 525; 18) II 716; 19) II 720; 20) I 459; 21) II 722.
26. „ Aphorismen zur Lebensweisheit, W. IV 359.
27. „ Paränesen und Maximen, W. IV, 469.
28. „ 1) Nachträge zur Lehre von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, W. V, 326. 2) Epiphilosophie, W. II, 758.
29. Ряккерт — 1) Границы естественно-научного образования понятий, 646—652, 2) О понятии философии. Логос 1910, I, 26.
30. Ильин „Оправдание мира в философии Гегеля“, „Вопросы философии“ 1916 г. II—III: 1) 355; 2) 304.
31. Котляревский — Философия конца. Журнал „Вопросы философии“ 1913, IV 327.
32. Лейбниц **) — Защита бога. 1) 264, § 41 см. также § 46; 2) § 123, 289; 3) § 72, 274; 4) § 28, 94; 5) § 124 и сл.—289 и сл.; 6) § 59, 269; 7) § 59, 269.
33. „ — Размышления относительно учения об едином всеобщем духе: 1) 237; 2) 227 и сл.
34. „ Начало природы и благодати: 1) 332 (§ 10 и сл.); 2) § 14, 334; 3) 518, стр. 337.
35. „ Монадология: 1) § 69, 356; 2) § 73.
36. „ Письмо к Томазиу, стр. 34.
37. (срвн. Theodicee. Изд. Reclam I; 1) 384; 2) I B, § 151, 300; 3) § 30, (избр. соч. стр. 97); 4) § 58, 209; 5) § 52, 204; 6) § 8, 53.
38. „ Рассуждение о метафизике: 1) § 7, 58; 2) § 13, стр. 68.
39. Фолькельт. — A. Schopenhauer, 3 изд. 374.
40. Цицерон. — „De fato“ 12, 28.
41. Бердяев Н. А. — „Смысл творчества“: 1) 9; 2) 95; 3) 261; 4) 89; 5) 30; 6) 246—7, 250; 7) 14; 8) 94; 9) 124, 10) 127; 11) 131; 12) 166; 13) 237 и 279; 14) 315; 15) 261.
42. Ницше *** — Also sprach Zarathustra, W. VII.: 1) 158; 2) 42—43; 3) XVII; 4) 24; 5) предисловие, 6) 40; „Von den Lehrstühlen der Tugend“. 7) 12; 8) 43; 9) 124; 10) 263; 11) 125—6; 12) 43; 13) 422; 14) XXVIII; 15) 137; 16) 135; 17) 20; 18) 486; 19) 175—6; 20) 130 (Von den Mitleidigen) 21) речь „Drei Verwandlungen“; 22) 250; 23) 46; 24) 43—4; 25) 48; 26) 43; 27) 112; 28) речь Von der drei Bösen; 29) 201; 30) 486; 31) 60; 32) 13 и 24; 33) 115; 34) 268; 35) 86; 36) 125; 37) 486; 38) 335; 39) 58; 40) 262; 41) 298; 42) 311; 43) 487; 44) 411; 45) 499; 46) 200; 47) 359 и 415; 48) 484; 49) 28; 50) 245—6; 51) XXIX, 52) Nachlass, 484.
43. „ Wille zur Macht, W. 1) X, 190; 2) IX, 472; 3) IX, 523; 4) IX 527; 5) X, 187; 6) IX, 351, 7) X, 53; 8) IX, 294; 9) IX вступлении ко 2-ой книге; 10) IX, 478; 11) IX, 473; 12) IX, 335; 13) IX, 295; 14) IX, 350; 15) X, 362; 16) X, 145; 17) IX, 138; 18) X, 173; 19) X, 360; 20) IX, 468; 21) X, 156; 22) IX, 379; 23) IX, 295; 24) IX, 503; 25) X, 215; 26) X, 53; 27) X, 95, 100; 101; 28) X, 220; 29) X, 75; 30) X, 76; 31) 143; 32) X, 74; 33) X, 90; 34) X, 15; 35) IX, 448; 36) IX, 224 и 229.
44. „ Ecce homo, W. XI. 1) 263; 2) 262, 3) 348.
45. „ Menschliches Allzumenschliches, W. III. 53
46. „ Versuch einer Selbstkritik. W. I. 36.

*) Цитирую по изданию Reclam.

**) Цитирую по избр. сочин., изд. Моск. Психол. Общества.

***) Цитирую по Taschenausgabe.

47. Аристотель. — Этика. Перев. Радлова, 161.
48. Кант. — Ueber den Optimismus 1759 г.
49. " — Religion innerhalb.... *) 1) 3; 2) предисловие, стр. VI; 3) там же, стр. VIII; 4) р. 69, стр. 62; 5) р. 115, стр. 94.
50. " Populäre Schriften. Изд. Kantgesellschaft 1) 54—55 2) 211; 3) 218; 4) 213; 5) 291; 6) 213; 7) 211; 8) 269.
51. " Anthropologie. Изд. Philosoph. Bibl. 202;
52. " Kritik der praktischen Vernunft: 1) 25, прим. II; 2) 124; 3) 112 (р. 87); 4) 88; 5) 34 (р. 27); 6) 31 (р. 25); 7) 186, (р. 146); 8) р. 122; 9) р. 188; 10) 84 (р. 64); 11) 213; 12) р. 101.
53. " Kantsbriefe. Insel-verlag. 1911, стр. XIX.
54. " Kritik der reinen Vernunft. 1) 562; 2) 34 (27).
55. Лотце. — Mikrokosmos (1872) III: 1) 420; 2) 43; 3) 577; 4) 45; 5) 52; 6) 83; 7) 432; 458; 8) 2; 9) 69; 10) 41.
56. " Mikrokosmos I. 1) 406; 2) 392; 3) 402; 4) 383; 5) 384; 6) 438; 7) 390; 8) 397.
57. " Metaphysik. Philos. Bibl. 1) 31; 2) 168; см. ограничение человеческого познания, стр. 179, 182, 301; 3) 84; 4) 164.
58. " Prinzipien der Ethik (прил. к Metaphysik). 1) 610; 2) 481; 3) 381; 4) 615; 5) 624.
59. Medicus. „Fichte“ 85.
60. М. Рубинштейн. „Das Wertsystem Hegels und die entwertete Persönlichkeit“ Kautstudien, 1910. Bd. XV. Н. 2 und 3.
61. Hegel Naturphilosophie W. Bd. VII. 12.
62. " W. II. 1) 36; 2) 604; 3) 22; 4) 346; 5) 45; 6) 175; 7) 19; 8) 605; 9) 336; 346, 351.
63. " W. IV: 1) 195; 2) 177—183; 3) 200; 4) 193 и сл.
64. " W. V. 1) 330; 2) 329 и 352; 3) 349; 4) 338; 5) 339.
65. " W. XV. 689.
66. " W. VI. 1) 242; 2) 10; 3) 282; 4) 283 и 386; 5) 190; 6) 317; 7) 260; 8) 386; 9) 281; 10) 196; 11) 382; 12) 345.
67. " Philosophie der Geschichte. 1) 70; 2) 10; 3) 98; 4) 13; 5) 501; 6) 46; 7) 49; 8) 45; 9) 360; 10) 93; 11) 500; 12) 94; 13) 113; 14) 41 и сл. (2-ое изд.).
68. " VII. 1) ч. 2, стр. 24; 2) § 433; 3) 440.
69. " W. XIII. 1) 13; 2) 38; 3) 312; 4) 12; 5) 89.
70. " W. VIII. 1) 16; 2) 142; 3) 17; 4) 22; 5) 18.
71. " W. III. 1) 140—142; 2) 169; 3) 137; 4) 148; 5) 148, 156 и сл.
72. " W. XIV. 1) 274 и сл.; 2) 486; 3) 486.
73. Лопатин. — Неотложные задачи философии. „Вопросы философии“, 1917. 1) I, 19; 2) I, 23; 3) I, 31; 4) I, 49; 5) I 41; 6) I, 78.
74. " Положительные задачи философии. 1) II, 47, 2) послед. глава; 3) I, гл. 3.
75. " Вл. Соловьев и Е. Трубецкой „Вопросы философии“, 1913 г. V, 408;
76. Вл. Соловьев. — Кризис западно-европейской философии. Соч. I. 127.
77. " Оправдание добра. Собр. соч. (I-е изд.), т. VII. 1) 8 и сл.; 2) 179; 3) 180; 4) 201; 5) 212 и сл.; 6) 270; 7) 208; 8) 196; 9) 197; 10) 204; 11) 19; 12) 189; 13) 211; 14) 298; 15) 11; 16) 19; 17) 206; 18) 174; 19) 177; 20) 189; 21) 254; 22) 154; 23) 182 и сл.; 24) 9; 25) 10; 26) 205; 27) 252; 28) 256; 29) 359; 30) 65; 31) 165; 32) 181; 33) 192.
78. " Собр. соч. III. 1) 173; 2) 334; 3) 67; 4) 104; 5) 111; 6) 321; 7) 23; 8) 117; 9) 138; 10) 17; 11) 327; 12) 322; 13) 321; 14) 135; 15) 271; 16) 281; 17) 102; 18) 343; 19) 1; 20) 121; 21) 124; 22) 135 и сл.; 23) 275; 24) 276; 25) 277; 26) 278; 27) 319; 28) 39; 29) 112; 30) 415; 31) 120; 32) 284; 33) 145; 34) 28.

*) Изд. Dürr.

79. В. И. Соловьев. — Собр. соч. VI. 1) 418; 2) 73; 3) 415; 4) 424; 5) 30; 6) 418.
80. „ Собр. соч. II, 1) 187; 2) 280; 3) 201; 4) 281; 5) 324; 6) предисловие; 7) 314;
8) 21; 9) 79; 10) 75; 11) 88; 12) 72; 13) 113; 14) стр. IV; 15) 124; 16) 154;
17) 168; 18) 121; 19) 301 и сл.; 20) 123.
81. „ Собр. соч. X, *) стр. XXXVII 1); 2) стр. XXXVII 1) 3) 32 и сл.; 4) 200;
5) 183; 6) 194; 7) 173; 8) 87) 9) 42; 10) 226; 11) 34.—Воскресные письма.
82. Е. Трубецкой. — Миросозерцание, Вл. Соловьева. 1) II, 177, 2) I, 325; 3) II, 276; 4) I, 6; 5) II, 288; 6) II, 408, примеч.; 7) II, 17; 8) II, 391; 9) II, 394 и сл.; 10) II, 412; 11) II, 409; 12) II, 408; 13) I, 360 14) I, 361.
83. „ Метафизические предпосылки познания, 325.
84. „ Мировая бессмыслица и мировой смысл „Вопросы философ. и псих.“ 1917, 1) 104; 2) 81.
85. Кронер. — „Философия творческой эволюции“, журн. „Логос“, 1910, I; 1) 110; 2) 90.
86. Сенека. — Von der Vorsehung. Избр. соч. изд. Reclam, 142.
87. Спенсер. — Основные начала, 64.
88. Julius Zeitler „Nietzsches Aesthetik“. 1) 240; 2) 74—81; 3) 5 и 9.
89. Бергсон, А. — Evolution creatrice. 6 ed. (1910). 1) 42 и 192; 2) 393; 3) VI, 4) 152; 5) 178; 6) 11 и 151; 7) 84; 8) 270; 9) 279; 10) 283; 11) 268; 12) 112—13; 13) 283; 14) 122; 15) 278; 16) 307; 17) 287; 18) 290; 19) 288; 20) 6; 21) 273 и 31; 22) 260; 23) 17; 24) 369; 25) 293; 26) 260; 27) 289; 28) 396; 29) 46 и сл.
90. „ Введение в метафизику. Пер. Гессена; приложение к „Время и свобода воли“, 1) 198; 2) 199; 3) 197; 4) 225.
91. „ Essai sur les données immédiates de la conscience, 6 ed. (1908). 1) 84; 2) 169; 3) 153; 4) 127—8; 5) 17.
92. Шпет Г. Г. — Явление и смысл. 1) 197, 2) 188 и сл.
93. „ Мудрость или разум.

*) Римские цифры обозначают страницы биограф. очерка, написанного Радловым.

Другие труды проф. М. М. Рубинштейна:

1. Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte. Inang.-Dissertation, 1905, Freiburg i/Br.
 2. Идея личности, как основа мировоззрения. Москва, 1909.
 3. Очерк педагогической психологии в связи с общей педагогикой. Москва, 3 и 4 изд., Задруга, 1920.
 4. История педагогических идей. Иркутск, 2 изд. 1922.
 5. Эстетическое воспитание детей. Москва, 3 изд., 1924.
 6. Семейное или общественное воспитание. Москва, 2 изд., 1918.
 7. Платон-учитель. Иркутск, 1920.
 8. Основы трудовой школы, 2 изд. Чита, Миннарпроо ДВР., 1921.
 9. Жизненные комплексы в трудовой школе. 2 изд. «Раб. Просв.», 1926.
 10. Психология и педагогика юности. Москва, изд. «Мир.», 1926.
 11. Социально-правовые представления детей и самоуправление. Москва, изд. «Право и жизнь», 1925.
 12. Половое воспитание с точки зрения интересов культуры. Москва, изд. «Мосиздата», 1926.
-