В. М. Хвостовъ.

# ЭТИКА

# ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО

# ДОСТОИНСТВА.

## КРИТИКА

## ПЕССИМИЗМА И ОПТИМИЗМА.

МОСКВА — 1912.

В. М. Хвостовъ.

# ЭТИКА
# ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО
# ДОСТОИНСТВА.

## КРИТИКА
## ПЕССИМИЗМА И ОПТИМИЗМА.

МОСКВА — 1912.

Типо-литографія Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская ул., соб. домъ.

Москва—1912.

# ОГЛАВЛЕНІЕ.

О пессимистическомъ міровоззрѣніи . . . . . 1
Плюралистическое міропониманіе . . . . . 48
Эвдемонистическое значеніе нравственнаго добра . . . . . 82
Нравственная задача человѣчества . . . . . 136

# ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящая книга представляетъ собой отдѣльный оттискъ статей, которыя были помѣщены мною въ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи» кн. 108, 109, 110 и 111 (за 1911 и 1912 годы). Такъ какъ этотъ оттискъ изготовлялся одновременно съ печатаніемъ журнала, то статьи воспроизводятся въ немъ лишь съ самыми незначительными измѣненіями, сравнительно съ текстомъ, напечатаннымъ въ журналѣ. Здѣсь содержится попытка обоснованія нравственнаго долга, которая вскорѣ будетъ дополнена печатаемой мною въ настоящее время книгой «Очеркъ исторіи этическихъ ученій».

**В. М. Хвостовъ.**

Москва, 29 февраля 1912 г.

# О пессимистическомъ міровоззрѣніи.

---

## I.

Я намѣренъ въ рядѣ статей подвергнуть обстоятельному разсмотрѣнію *вопросъ о цѣнности жизни*. Я нисколько не скрываю отъ себя всей трудности и сложности этого вопроса. Дѣло идетъ не болѣе и не менѣе, какъ о томъ, чтобы разобраться въ основахъ нравственнаго міровоззрѣнія, высказать опредѣленныя сужденія о конечныхъ проблемахъ этики. Задача эта въ высшей степени отвѣтственна, но она въ тоже время принадлежитъ къ числу тѣхъ, отъ которыхъ почти немыслимо уклониться каждому, кто занимается спеціально вопросами права и обществовѣдѣнія. Мнѣ лично съ давнихъ поръ приходится серьезно думать о подобныхъ проблемахъ и искать ихъ посильнаго рѣшенія, которое легло бы въ основу моихъ соображеній по болѣе частнымъ вопросамъ общественныхъ наукъ. Въ результатѣ моихъ изысканій въ этой области уже возникъ рядъ статей по этическимъ вопросамъ, составившихъ затѣмъ два сборника. Первый изъ этихъ сборниковъ—„Этюды по современной этикѣ“—появился въ 1908 году, второй— „Нравственная личность и общество“—вышелъ изъ печати въ 1911 году. Но въ этихъ сборникахъ статей основная проблема о цѣнности жизни затрогивается только мимоходомъ и не подвергнута систематической разработкѣ. Между тѣмъ у меня успѣло сложиться опредѣленное представленіе о томъ пути, по которому надлежитъ идти при разрѣшеніи этой проблемы. Вотъ почему я и рѣшаюсь въ рядѣ статей, которыя бу-

дутъ стоять въ тѣсной связи одна съ другой, составляя какъ бы главы отдѣльной книги, систематически заняться указанной основной этической проблемой.

Какъ уже было установлено мною въ публичной лекціи подъ заглавіемъ „Чего не можетъ намъ дать научное знаніе?“ (вошла въ сборникъ „Нравственная личность и общество“), вопросъ о цѣнности жизни принадлежитъ къ числу проблемъ, находящихся на рубежѣ между философіей и религіей. Не однимъ только знаніемъ рѣшается этотъ вопросъ, если понимать подъ знаніемъ совокупность научно установленныхъ истинъ, но и живущимъ въ насъ мистическимъ элементомъ, вѣрой. Не будучи однако богословомъ по подготовкѣ, я не берусь за чисто религіозную сторону проблемы; въ частности, я не намѣренъ заниматься изслѣдованіемъ и толкованіемъ религіознаго преданія и догматовъ положительныхъ религій. Я буду оставаться на почвѣ исключительно общефилософскихъ разсужденій, хотя, конечно, въ самой постановкѣ вопроса существенно разойдусь со многими модными въ наше время теченіями философской мысли. Именно, я твердо убѣжденъ, что философія, если она ставитъ своей задачей обоснованіе нравственнаго міровоззрѣнія, не можетъ держаться силами одного только раціонализма. Этимъ я не хочу, конечно, сказать, что философъ въ своихъ изысканіяхъ можетъ идти какимъ-либо инымъ путемъ, кромѣ логическаго анализа и логической аргументаціи. Моя мысль состоитъ въ томъ, что *строго логическое разсужденіе въ данной области неизбѣжно должно привести насъ къ признанію опредѣленныхъ границъ раціонализма и къ убѣжденію въ недостаточности эмпирическихъ данныхъ и логическаго мышленія для разрѣшенія поставленнаго вопроса о цѣнности жизни.* Мы не въ состояніи удовлетворительно объяснить окружающій насъ міръ, членами котораго мы всѣ являемся, чисто логическими средствами. Въ мірѣ слишкомъ много элементовъ ирраціональныхъ для того, чтобы онъ могъ сполна и адэкватно уложиться въ узкія рамки логическихъ формулъ. И притомъ, какъ разъ въ области воп-

роса о добрѣ и злѣ и о цѣнности жизни, эти ирраціональныя стороны бытія получаютъ рѣшающее значеніе. Поэтому въ этой области или все останется на вѣки неяснымъ и непонятнымъ для насъ, или же мы должны открыто признать здѣсь компетентность иныхъ источниковъ познанія, кромѣ тѣхъ, которые въ наукѣ извѣстны подъ именемъ опыта и логическаго мышленія. При такой постановкѣ вопроса я стою, въ общемъ, на той же почвѣ, на которой стоятъ такіе видные представители современной философской мысли, какъ Бергсонъ и Джемсъ, сочиненія которыхъ въ значительной степени содѣйствовали укрѣпленію моихъ взглядовъ. Но самые взгляды начали у меня складываться независимо отъ этихъ мыслителей и потому мои выводы не примыкаютъ цѣликомъ ни къ тому, ни къ другому изъ нихъ. Между прочимъ, я думаю, что стою отъ нихъ не въ большей зависимости, чѣмъ отъ Канта, въ твореніяхъ котораго я нахожу большое подкрѣпленіе сложившихся у меня соображеній о правильной постановкѣ этической проблемы. Много родственнаго нахожу я затѣмъ у представителей спеціально русской мысли, и притомъ не только у философовъ, вродѣ Вл. Соловьева, но и у такихъ художниковъ, какъ нашъ безсмертный Достоевскій.

Такимъ образомъ, моя основная идея состоитъ въ томъ, что въ области нравственнаго міровоззрѣнія логическій анализъ даваемаго самою жизнью матеріала неизбѣжно приводитъ насъ къ установленію естественныхъ границъ научнаго знанія и раціоналистическаго мышленія и заставляетъ признать правомѣрность въ этой области иныхъ источниковъ знанія, а именно, пользуясь терминологіей Канта, *разума практическаго*, который во многомъ и весьма существенномъ отличается отъ разума спекулятивнаго или теоретическаго. Средствами логическаго мышленія мы должны разбираться не только въ данныхъ внѣшняго опыта и общепсихологическаго наблюденія, на которыхъ строится наука въ обычномъ ея пониманіи, но и въ данныхъ

опыта сверхчувственнаго, религіознаго, въ данныхъ практическаго разума, насколько окажется возможнымъ претворить показанія этихъ источниковъ въ логическія формулы. Многое при этомъ окажется съ логической точки зрѣнія необъяснимымъ и передъ этимъ результатомъ придется преклониться логическому мышленію. Раціонализму придется признать, что наша человѣческая логика неадэкватна міру, что логическій разумъ безсиленъ вполнѣ постигнуть его тайну и что человѣчество живетъ не однимъ научнымъ знаніемъ, но и вѣрой. Такъ оно жило до сихъ поръ, такъ будетъ жить и впослѣдствіи. Такой выводъ вытекаетъ изъ безпристрастнаго анализа человѣческой ограниченной природы. Говоря словами Канта, только такое положеніе соотвѣтствуетъ общему положенію человѣка во вселенной: человѣкъ вѣдь является здѣсь не господиномъ и не творцомъ, но только тварью. „Хотя мы и законодательные члены царства нравственности, говоритъ Кантъ, возможнаго благодаря свободѣ и заповѣданнаго намъ практическимъ разумомъ, но мы въ тоже время подданные, а не владыки его: непринятіе этой нашей низшей ступени, какъ тварей, и возстаніе самомнѣнія противъ величія святаго закона, есть уже уклоненіе отъ него по духу, хотя бы буква его была выполнена“ [1])

Въ связи съ такимъ расширеніемъ источниковъ нравственнаго познанія расширяется и понятіе *разумности*, съ которымъ намъ постоянно придется оперировать въ дальнѣйшемъ изложеніи. Подъ этимъ словомъ въ области этики придется понимать не одну только силу логическаго анализа, но всю ту мощь духовнаго начала, которая поднимаетъ человѣка надъ всѣмъ остальнымъ извѣстнымъ намъ міромъ живыхъ существъ и которая дѣлаетъ человѣка носителемъ нравственнаго закона въ эмпирическомъ мірѣ. Подробнѣе эта мысль будетъ выяснена въ послѣдующихъ статьяхъ.

---

[1]) *Kant*, Kritik der prakt. Vern. (Vorländer), 107.

Я начинаю свои изысканія съ такъ называемаго пессимизма. Не будучи самъ сторонникомъ этого міровоззрѣнія, я считаю необходимымъ свести воедино основанія пессимистическаго пониманія міра, содержащіяся въ трудахъ наиболѣе видныхъ представителей этого направленія человѣческой мысли, для того, чтобы мнѣ легче было считаться съ ними въ дальнѣйшихъ статьяхъ, гдѣ мнѣ придется обосновывать собственную точку зрѣнія. Я не имѣю въ виду дать полный и всесторонній обзоръ даже самыхъ значительныхъ пессимистическихъ системъ. Не гонясь за исторической полнотою, я стараюсь въ дальнѣйшемъ очеркѣ въ систематической формѣ представить тѣ аргументы въ пользу пессимистическаго міропониманія, которые мнѣ представляются наиболѣе существенными и которые я почерпаю у различныхъ представителей этого направленія. Я, конечно, хорошо знаю, что пессимисты далеко не согласны между собою въ отдѣльныхъ вопросахъ и иногда расходятся по весьма существеннымъ пунктамъ. Но есть въ ихъ ученіяхъ и извѣстныя общія черты и вотъ эти то общія черты я и стараюсь, по возможности, объективно свести во едино въ дальнѣйшемъ очеркѣ пессимистическаго міровоззрѣнія.

Прежде всего надлежитъ условиться о томъ, что мы понимаемъ подъ именемъ *пессимизма*. Я думаю, что наиболѣе правильнымъ опредѣленіемъ было бы слѣдующее. *Пессимистическимъ является то міровоззрѣніе, которое въ отрицательномъ смыслѣ рѣшаетъ вопросъ о цѣнности бытія вообще или о цѣнности жизни въ частности.* Это опредѣленіе достаточно широко, чтобы покрыть собою всѣ разновидности пессимизма. Что же касается этихъ разновидностей, то, на мой взглядъ, ихъ можно свести къ двумъ основнымъ группамъ, отличающимся другъ отъ друга тѣмъ, какой критерій полагается въ основу самой цѣнности бытія или жизни. Если мыслитель отправляется при рѣшеніи вопроса отъ идеи счастья и смотритъ на міръ съ точки зрѣнія, возможно ли и достижимо ли въ мірѣ счастье для живыхъ существъ, то, при отрицатель-

номъ рѣшеніи вопроса, мы получаемъ тотъ типъ пессимизма, который можно бы было назвать пессимизмомъ *эвдемонистическимъ*. Если же философъ ставитъ выше всего моральную оцѣнку и разсуждаетъ о мірѣ съ той точки зрѣнія, возможно ли и осуществимо ли въ немъ нравственное добро, то, въ случаѣ отрицательнаго отвѣта, мы имѣемъ дѣло съ пессимизмомъ *моральнымъ*. Конечно, эти два направленія могутъ совмѣщаться и на самомъ дѣлѣ часто совмѣщаются, хотя могутъ находить для себя и отдѣльныхъ представителей. Для большей ясности изложенія мы разсмотримъ въ дальнѣйшемъ отдѣльно основные аргументы въ пользу пессимизма какъ перваго, такъ и второго типа, причемъ начнемъ съ пессимизма эвдемонистическаго.

## II.

Основнымъ положеніемъ *эвдемонистическаго пессимизма* является утвержденіе, что *человѣкъ неудержимо стремится къ счастію, которое однако оказывается для него совершенно недостижимымъ*. Отсюда дѣлается выводъ, что жизнь не имѣетъ никакой положительной цѣнности и что ею дорожить не приходится.

Что касается перваго положенія, то оно обыкновенно, не доказывается. Стремленіе человѣка къ счастію предполагается истиной, не нуждающейся ни въ какихъ дальнѣйшихъ аргументахъ. Самое же счастіе представителямъ пессимистическаго міровоззрѣнія обычно рисуется въ видѣ состоянія невозмутимаго *покоя и довольства*. Шопенгауэръ, проповѣдующій погруженіе въ нирвану, неустанно повторяетъ о необходимости „квіетивовъ“ для страждущей воли къ жизни и выставляетъ совершенно опредѣленный тезисъ: „безъ покоя немыслимо никакое истинное благосостояніе“ [1]). Точно также и Леопарди постоянно жалуется на то, что человѣкъ никогда не находитъ себѣ покоя; прочитайте хотя бы тѣ мольбы, которыя въ извѣстномъ діа-

---

1) *Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung, I § 38.

логѣ Исландецъ адресуетъ природѣ; между тѣмъ, по мнѣнію Леопарди, „естественное состояніе всѣхъ животныхъ (за исключеніемъ птицъ), въ томъ числѣ и человѣка, есть покой“ [1]).

Вторымъ тезисомъ пессимизма является утвержденіе, что счастіе для человѣка недостижимо и что всѣ надежды на счастіе оказываются обманчивыми иллюзіями. Въ пользу этого тезиса приводится рядъ самыхъ разнообразныхъ аргументовъ.

Шопенгауэръ выступаетъ со своимъ извѣстнымъ положеніемъ, что вообще въ жизни человѣка *только страданіе является положительнымъ элементомъ;* что же касается удовлетворенія или счастія, то оно имѣетъ лишь отрицательное значеніе. „Удовлетвореніе или счастіе не можетъ быть чѣмъ-либо бо́льшимъ, какъ освобожденіемъ отъ страданія, отъ нужды: ибо къ категоріи нужды относится не только всякое дѣйствительное, очевидное страданіе, но и каждое желаніе, настойчивость котораго нарушаетъ нашъ покой, и даже убійственная скука, которая дѣлаетъ намъ бытіе въ тягость“ [2]). „Основа всякаго воленія есть потребность, нужда, слѣдовательно, страданіе, въ жертву которому человѣкъ отданъ съ самаго начала и по самой природѣ своей“ [3]). „Всякое стремленіе возникаетъ изъ нужды, изъ недовольства своимъ положеніемъ и есть, слѣдовательно, страданіе, пока оно неудовлетворено“ [4]). Удовлетвореніе же Шопенгауэръ считаетъ невозможнымъ. „Никакое удовлетвореніе не является длительнымъ; скорѣе оно постоянно оказывается только отправнымъ пунктомъ для новаго стремленія“ [5]) „Желаніе есть, по своей природѣ, страданіе: достиженіе быстро приводитъ къ насыщенію: цѣль была только мнимой; обладаніе отнимаетъ всю прелесть;

---

1) *Leopardi*, Elogio degli uccelli.
2) *Schopenhauer*, op. cit. I § 58.
3) *Schopenhauer*, op. cit. I § 57.
4) *Schopenhauer*, op. cit. I § 56.
5) *Schopenhauer*, op. cit. I § 56.

въ новомъ видѣ возникаетъ опять желаніе, потребность“ [1]). У Леопарди мы находимъ слѣдующую характеристику счастія [2]). „Никто не знаетъ его на практикѣ, но только въ теоріи; ибо удовольствіе есть спекулятивное понятіе, а не реальный объектъ, наше пожеланіе, а не фактъ, чувство, которое человѣкъ создаетъ въ мысляхъ, но не испытываетъ, лучше сказать, понятіе, а не чувство. Развѣ вы не замѣчаете, что въ то самое время, когда вы получаете удовольствіе, къ которому безмѣрно стремились и котораго достигли съ неописуемыми трудами и лишеніями, вы, не будучи довольны наслажденіемъ, доставляемымъ моментомъ, постоянно ожидаете наслажденія большаго и болѣе истиннаго, въ которомъ, въ концѣ концовъ, и должно состоять ваше счастіе; вы живете, какъ бы постоянно прибѣгая къ будущимъ состояніямъ того-же самаго наслажденія. Наслажденіе кончается почти всецѣло, какъ только вы достигнете удовлетворенія; оно не оставляетъ вамъ иного блага, какъ слѣпую надежду наслаждаться лучше и болѣе истинно при другомъ случаѣ, и утѣшеніе воображать и разсказывать о минувшимъ наслажденіи себѣ самимъ и другимъ людямъ не изъ пустого тщеславія, но чтобы убѣдить себя самихъ въ томъ, что вы желали бы сдѣлать для себя. Поэтому, кто соглашается жить, тотъ дѣлаетъ это въ сущности ни съ какимъ инымъ результатомъ и ни съ какой иной выгодой, какъ погрузиться въ грезы, т.-е. вѣрить въ возможность будущаго или прошедшаго счастія; и то и другое лживо и фантастично“.

Не всѣ пессимисты принимаютъ эту теорію Шопенгауэра о томъ, что только страданіе составляетъ положительный элементъ жизни, а удовольствіе сводится лишь къ отсутствію страданій. Такъ, Эд. фонъ Гартманнъ [3]) считаетъ и удовольствіе, и страданіе одинаково реальными данными. Дѣло въ томъ, что не всякое удовольствіе состоитъ только въ

---

1) *Schopenhauer*, op. cit. I § 57.

2) *Leopardi*, Dialogo del Torquato Tasso e del suo genio familiare.

3) *Hartmann*, Philosopie des Unbewussten (11-е изд.). т. II, 295 слл., 350 сл.

уменьшеніи или уничтоженіи страданій; есть такія удовольствія, которыя возникаютъ безъ предшествующихъ страданій, каковы наслажденія наукой, искусствомъ и т. п. Но въ практическихъ выводахъ и Гартманнъ сходится съ Шопенгауэромъ; психологическій анализъ убѣждаетъ его, что *сила страданія для человѣка гораздо больше силы наслажденія.* Утомленіе нервной системы уменьшаетъ и уничтожаетъ каждое удовольствіе и усиливаетъ каждое страданіе. Удовольствіе, получающееся отъ прекращенія страданія, никогда не можетъ уравновѣшивать самое это страданіе. Страданіе непосредственно навязывается сознанію, тогда какъ удовольствіе должно быть еще подмѣчено сознаніемъ, чтобы произвести свой эффектъ. Удовлетвореніе всегда кратко, тогда какъ страданія длительны. Равныя количества страданій и наслажденій не компенсируются, но всегда получается избытокъ страданій.

Эти выводы Гартманна какъ будто подтверждаются во многомъ наблюденіями послѣдующихъ психологовъ. Такъ, Арнольдъ Ковалевскій въ спеціальномъ изслѣдованіи по психологіи пессимизма [1]) приходитъ къ слѣдующимъ результатамъ. Опытъ показываетъ, что у людей обыкновенно грустныя настроенія преобладаютъ надъ бодрыми и веселыми приблизительно въ пропорціи 3:2. Это доказывается матеріаломъ дневниковъ, наблюденіями за темпомъ походки и спеціально поставленными экспериментами. Сновидѣнія также имѣютъ по большей части непріятный характеръ и въ этомъ смыслѣ вліяютъ на настроеніе. При наличности грустнаго настроенія все вообще воспринимается въ грустномъ тонѣ. А такъ какъ люди живутъ главнымъ образомъ настроеніями, а не сознательнымъ анализомъ, то уже это явленіе составляетъ благопріятную почву для пессимизма.— Далѣе, опыты надъ вкусомъ и обоняніемъ показываютъ, что различія въ области пріятныхъ ощущеній воспринимаются людьми болѣе тонко, чѣмъ различія въ области непріят-

---

1) *A. Kowalewski,* Studien zur Psychologie des Pessimismus (1904).

ныхъ чувствъ. Непріятныя чувства съ большей силой вступаютъ въ сознаніе и для ихъ компенсаціи требуется соотвѣтственно большій процентъ пріятныхъ ощущеній. Въ связи съ этимъ стоитъ явленіе, что возбудители непріятныхъ чувствъ оказываются для людей въ гораздо большей степени общими, чѣмъ возбудители пріятныхъ эмоцій. Люди легко сходятся въ страданіяхъ и страдаютъ отъ однихъ и тѣхъ же причинъ. Но они весьма расходятся въ удовольствіяхъ и въ этомъ отношеніи подобрать подходящій возбудитель труднѣе. Такъ, напримѣръ, любителю музыки далеко не всякая музыка, даже объективно хорошая, доставляетъ удовольствіе; и эта разборчивость къ удовольствіямъ возрастаетъ по мѣрѣ культурнаго развитія.— Наполняющая время сила страданій больше, чѣмъ сила наслажденій. При непріятныхъ эмоціяхъ пульсъ ускоряется, а потому теченіе времени при нихъ представляется замедленнымъ. Сверхъ того, отъ этихъ эмоцій наше сознаніе старается освободиться и это также усиливаетъ субъективное ощущеніе медленнаго теченія времени. Напротивъ, чувство пріятнаго скоро насыщается и переходитъ въ состояніе безразличія или даже въ чувство непріятнаго.

Такимъ образомъ, повидимому, стремленія сами по себѣ составляютъ страданіе и зло, а удовлетвореніе эфемерно и призрачно. Но и освобожденіе отъ стремленій мало доступно человѣку. Если у человѣка нѣтъ желаній, то онъ становится жертвой *скуки,* которая сама по себѣ составляетъ великое страданіе. Шопенгауэръ и Леопарди не жалѣютъ красокъ для характеристики отрицательнаго значенія скуки въ жизни человѣка. „Скука—далеко не маловажное зло; она въ концѣ-концовъ налагаетъ на лицо печать истиннаго отчаянія“ [1]). „Только скука, которая всегда рождается изъ суетности вещей, сама не есть суетность или обманъ; она никогда не основывается на ложномъ. Можно сказать, что въ то время, какъ все остальное ока-

---

[1]) *Schopenhauer*, I § 57.

зывается суетнымъ, къ скукѣ сводится и въ ней состоитъ все, что есть существеннаго и реальнаго въ жизни людей“ [1]). „Дѣятельность нашего духа есть постоянно отодвигаемая скука“ [2]).

Существуютъ попытки эмпирическимъ путемъ, при помощи *подсчета*, доказать правомѣрность эвдемонистическаго пессимизма. Наиболѣе извѣстная изъ этихъ попытокъ принадлежитъ Эд. фонъ Гартманну, который въ XIII гл. II тома своей „Философіи безсознательнаго“ весьма подробно останавливается на этомъ вопросѣ. Онъ стремится, прежде всего, устранить источники возможныхъ ошибокъ въ этомъ дѣлѣ. Главнѣйшіе изъ такихъ источниковъ состоятъ въ ошибочныхъ показаніяхъ памяти и въ вліяніи чувства и воли. Память, по мнѣнію философа, обычно затушевываетъ въ сознаніи непріятныя стороны прошедшаго и сохраняетъ пріятныя воспоминанія. Даже очень тяжелыя бѣдствія перенесенныя въ прошломъ, память затѣмъ окрашиваетъ въ пріятную дымку. А затѣмъ на характеръ дѣлаемой нами оцѣнки жизни очень вліяетъ инстинктъ надежды на лучшее будущее, въ сильной степени присущій людямъ, особенно молодымъ, а также свойственное людямъ тщеславіе, побуждающее ихъ казаться счастливѣе, чѣмъ они на самомъ дѣлѣ себя чувствуютъ [3]). Все это приводитъ къ появленію цѣлаго ряда иллюзій, подъ господствомъ которыхъ живутъ люди. Гартманнъ пытается вполнѣ отрѣшиться отъ этихъ иллюзій и создать безпристрастную оцѣнку жизни съ точки зрѣнія баланса обѣщаемыхъ ею удовольствій и страданій. Выводъ получается совершенно отрицательный.

Такія блага, какъ здоровье, молодость, свобода, обезпеченное существованіе, по мнѣнію Гартманна, не имѣютъ положительнаго значенія, но стоятъ на нулевой точкѣ ощу-

---

1) *Leopardi*, Dialogo di Plotino e Porfirio.

2) *Schopenhauer*, I § 57.

3) Аналогичную мысль проводитъ *Ларошфуко*: „философія легко одерживаетъ тріумфъ надъ прошедшими и будущими бѣдствіями; но бѣдствія настоящаго момента одерживаютъ тріумфъ надъ ней“ (Maximes. XXII).

щенія. Голодъ и любовь—основные факторы развитія—заключаютъ въ себѣ гораздо больше элементовъ страданія, чѣмъ наслажденія. То же самое относится къ состраданію, дружбѣ, семейному счастію. Еще въ большей степени этотъ результатъ получается изъ анализа тщеславія, чувства чести, честолюбія, славолюбія, стремленія къ власти. Не-чего и говорить уже о такихъ эмоціяхъ, какъ зависть, чувство мести, ненависть, гнѣвъ, раскаяніе и т. п. Религіозное чувство покоится на иллюзіяхъ объ отношеніи человѣка къ Богу, которыя разрушаются культурнымъ развитіемъ. Безнравственность, основанная на эгоизмѣ, увеличиваетъ страданіе, существующее въ мірѣ, и далеко не уравновѣшивается положительнымъ дѣйствіемъ добродѣтели. Сонъ, хотя и уничтожаетъ страданія, но вмѣстѣ съ ними отнимаетъ и сознаніе, а грезы обыкновенно радости намъ не доставляютъ. Стяжательная дѣятельность человѣка въ лучшемъ случаѣ обезпечиваетъ ему нулевое состояніе чувствъ, но не ведетъ къ положительному счастію. Наслажденія наукой и искусствомъ имѣютъ положительное значеніе, но доступны немногимъ и не уравновѣшиваютъ всей суммы человѣческаго горя. Единственнымъ реальнымъ удовольствіемъ, доступнымъ людямъ, оказывается надежда, но она вѣдь всецѣло покоится на иллюзіи и самообманѣ. Общій результатъ сводится къ тому, что все въ жизни индивида суетно и ничтожно. Не мѣшаетъ отмѣтить, что въ основѣ всей изложенной аксіологіи Гартманна лежитъ то же воззрѣніе на сущность счастія, которое уже было нами отмѣчено выше по поводу эвдемонистическаго пессимизма вообще: счастіе по Гартманну есть *состояніе покоя*. Всякая дѣятельность для него есть сама по себѣ непріятность. „Обычнымъ наполненіемъ жизни, говоритъ онъ, является работа; не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что работа для того, кто долженъ работать, есть зло, хотя бы въ своихъ послѣдствіяхъ для него самого, равно какъ для человѣчества и для прогресса въ его развитіи она сопровождалась самыми благодѣтельными результатами; вѣдь ни-

кто не работаетъ, кто къ этому не вынужденъ, т.-е. кто не беретъ на себя работу, какъ меньшее изъ двухъ золъ,— будетъ ли бо́льшимъ зломъ нужда, муки честолюбія или просто скука,—или кто не имѣетъ намѣренія, принимая это зло, купить себѣ бо́льшія положительныя блага (напр. удовлетвореніемъ усладами жизни для себя и своихъ близкихъ или цѣнностью результатовъ, достигнутыхъ съ помощью работы)“ [1]). „Активное движеніе, дѣятельность, напряженіе и работа неудобны, пассивное движеніе и покой, напротивъ, удобны“ [2]).

Но, быть можетъ, *съ прогрессомъ культуры* будутъ уменьшаться страданія людей? И на этотъ вопросъ пессимисты даютъ отрицательный отвѣтъ. Гартманнъ указываетъ на то, что чисто матеріальная культура дѣлу не поможетъ: она создаетъ лишь условія большей обезпеченности для людей, которыя сами по себѣ счастія не даютъ, но стоятъ на нулевой точкѣ ощущенія. То же самое относится и къ политическимъ, и соціальнымъ реформамъ. Сумма же настоящихъ человѣческихъ бѣдствій не уменьшится. Останутся и старость, и болѣзни, и бѣдность, и зависимость. Сколько бы наука ни боролась съ болѣзнями, она безсильна передъ фатально возрастающей съ движеніемъ культуры раздражительностью и нервностью людей. Потребности по мѣрѣ культурнаго развитія растутъ, а воспріимчивость ко всякаго рода страданіямъ и лишеніямъ увеличивается. Наука и искусство будутъ принимать все болѣе прикладной и утилитарный характеръ, а вмѣстѣ съ тѣмъ будутъ уменьшаться доставляемыя ими наслажденія. Прогрессъ знанія будетъ вести къ тому, что постепенно будутъ рушиться иллюзіи людей и исчезать ихъ надежда на счастіе, а отъ этого жизнь станетъ еще тяжелѣе. Такимъ образомъ, „еслибы даже для прошлаго эвдемонологическій оптимизмъ не имѣлъ основанія, то для міра въ цѣломъ пессимизмъ былъ бы

---

1) *Hartmann*, Philos. d. Unbewusst., II, 306.
2) *Hartmann*, ilid., 317.

истиной, ибо будущее, для котораго пессимизмъ рано или поздно получитъ обоснованіе, по своей длительности и числу населенія имѣетъ гораздо большее значеніе, чѣмъ прошедшее. Въ этомъ положеніи заключается величайшая убѣдительная сила пессимизма, въ немъ заключается и дальнѣйшее объясненіе того, что онъ относительно поздно появляется въ исторіи философіи“ [1]).

Всю исторію человѣчества можно свести къ тремъ другъ друга смѣняющимъ стадіямъ иллюзіи, думаетъ Гартманнъ. Первая стадія состояла въ томъ, что люди вѣрили въ возможность счастія въ земной жизни индивида. Вторая сводилась къ вѣрѣ въ блаженство послѣ смерти. Третья, переживаемая теперь человѣчествомъ, заключается въ вѣрѣ въ прогрессъ. Когда-нибудь человѣчество разстанется и съ этой послѣдней иллюзіей и тогда безнадежность положенія міра станетъ для людей ясной.

Шопенгауэръ также отмѣчаетъ, что чѣмъ дальше человѣкъ подвигается въ познаніи, тѣмъ болѣе увеличиваются его муки [2]). Исторіи этотъ писатель вообще не придаетъ значенія, ибо въ ней никакого внутренняго смысла нѣтъ и она содержитъ въ себѣ лишь варіаціи на одни и тѣ же темы преимущественно изъ области человѣческой пошлости. Люди, по словамъ Шопенгауэра, „подобны часамъ, которые заводятся и идутъ, не зная зачѣмъ; и каждый разъ, когда человѣкъ зачатъ и рождается, часы человѣческой жизни вновь заводятся, чтобы теперь еще разъ повторять уже много разъ проигранную шарманочную пьесу, фразу за фразой, тактъ за тактомъ, съ незначительными варіаціями“. [3]) А для того, чтобы судить о представленіяхъ, которыя имѣетъ о значеніи прогресса Леопарди, достаточно прочитать его „Исторію человѣческаго рода“, которой открываются его „Діалоги“.

Такимъ образомъ, страданія наступаютъ помимо нашей

---

1) *Hartmann*, Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, 251 сл.
2) *Schopenhauer*, op. cit. I § 56.
3) *Schopenhauer*, I § 58.

воли и мы часто не въ состояніи ихъ устранить. Въ то же время и полученіе наслажденій часто отъ насъ не зависитъ и въ погонѣ за ними мы оказываемся въ тяжелой зависимости отъ окружающаго міра, одно сознаніе которой насъ страшно тяготитъ. Наконецъ, нельзя не считаться и съ тѣмъ, что всѣмъ нашимъ влеченіямъ даже при самыхъ лучшихъ условіяхъ жизни мы не въ состояніи удовлетворить. Это совершенно немыслимо, такъ какъ удовлетвореніе одной потребности сплошь и рядомъ заставляетъ отказаться отъ удовлетворенія какой-либо другой: или сами потребности другъ другу противорѣчатъ, или просто времени не хватаетъ на удовлетвореніе всѣмъ. И вотъ начинается тяжелое раздумье, чѣмъ пожертвовать и что сохранить. Выборъ сдѣлать не такъ легко, а, когда онъ сдѣланъ, остаются сомнѣнія, не произошло ли ошибки. Самыя эти *сомнѣнія и постоянныя колебанія* отравляютъ получаемыя удовольствія. [1])

Всѣ эти размышленія приводятъ къ окончательному выводу: человѣкъ неудержимо стремится къ довольству, покою и счастію; между тѣмъ оказывается, что счастіе для него немыслимо; онъ гонится за тѣнью, которая постоянно отъ него убѣгаетъ. Жизнь на самомъ дѣлѣ оказывается полна страданій. Не даромъ же, какъ замѣчаетъ Шопенгауэръ, Данте безъ труда набралъ матеріалъ для своего Ада въ окружавшей его дѣйствительности, а какъ дошло дѣло до Рая и даже Чистилища, то красокъ не хватило и, вмѣсто того, чтобы описывать радости Рая, поэту пришлось пуститься въ разсужденія и поученія [2]). Не остается ли при этихъ условіяхъ объявить вмѣстѣ съ Леопарди, что не жить лучше, чѣмъ жить [3]), и что „судьба дала нашему роду единственный даръ: это смерть“ [4]). Истина для людей имѣетъ совсѣмъ другое значеніе, чѣмъ для боговъ, дума-

---

1) Ср. *Schopenhauer,* Die Welt als W. und V., I, 395 (Reclam).
2) *Schopenhauer,* op. cit. I § 59.
3) *Leopardi,* Dialogo di Malombruno e di Tartarella.
4) *Леопарди,* Стихотворенія (пер. Помянъ), стр. 117.

етъ Леопарди. „Въ то время, какъ безсмертнымъ она показываетъ ихъ блаженство, людямъ она раскрыла бы полностью ихъ несчастіе и постоянно и впредь ставила бы его передъ глазами; кромѣ того, она представляла бы людямъ ихъ несчастіе не только какъ дѣло судьбы, но какъ нѣчто такое, съ чѣмъ они не могутъ бороться никакими средствами, чего они не могутъ избѣжать ни въ какомъ случаѣ и чего они никогда, пока живутъ, не могутъ прервать. И такъ какъ большая часть человѣческихъ бѣдствій имѣетъ ту природу, что они въ той степени составляютъ зло, въ какой мыслятся такими со стороны испытывающихъ ихъ людей, и бываютъ болѣе или менѣе важными, смотря по людской же оцѣнкѣ, то можно судить, какой огромнѣйшій вредъ составило бы для людей присутствіе этого генія (т.-е. истины). Тогда ничто не покажется имъ болѣе вѣрнымъ, какъ лживость всѣхъ благъ, доступныхъ смертнымъ; и ничто не покажется прочнымъ, если не суетность всего, кромѣ ихъ собственныхъ горестей. И тогда люди лишатся надежды, съ помощью которой они сначала и до сей поры, болѣе чѣмъ съ помощью какого-либо иного наслажденія или утѣшенія, поддерживали свою жизнь“ [1]).

## III.

Но, можетъ быть, эвдемонисты неправы въ самой постановкѣ вопроса. Они видятъ цѣнность жизни въ счастіи и признаютъ его недостижимымъ. Отсюда, однако, еще нельзя дѣлать вывода объ отсутствіи всякой цѣнности жизни. Есть возможность придать всему вопросу иную постановку.

Удовольствія весьма субъективны и измѣнчивы; стремленіе къ нимъ вовсе не составляетъ отличительнаго свойства человѣка: всѣ живыя существа хотятъ наслаждаться, каждое по своему. Между тѣмъ вопросъ о цѣнности жизни есть вопросъ недоступный животнымъ, стоящимъ ниже че-

---

[1]) *Leopardi*, Storia der genere umano.

ловѣка. Поэтому и мѣрила для цѣнности жизни мы должны искать не въ тѣхъ свойствахъ, которыя общи человѣку съ животными, но въ тѣхъ, которыя подымаютъ его надъ животнымъ міромъ, которыя оказываются спеціально присущими человѣку и дѣлаютъ изъ него „животное философское“. Не въ счастіи состоитъ цѣнность жизни, но въ служеніи тѣмъ высшимъ цѣлямъ мірозданія, постиженіе которыхъ доступно изъ всѣхъ эмпирически извѣстныхъ намъ существъ только одному человѣку. Такое служеніе обыкновенно именуется добродѣтелью, исполненіемъ моральнаго долга, и придаетъ жизни всю ея цѣнность. Въ моральномъ долгѣ проявляется высшее достоинство человѣка, какъ такового. Моральное добро стоитъ выше всѣхъ нашихъ преходящихъ и субъективныхъ стремленій. Въ немъ мы находимъ нѣчто объективное, общее для всѣхъ людей, какъ разумныхъ существъ, возвышающее ихъ надъ всѣмъ міромъ и дѣлающее существованіе и каждаго отдѣльнаго человѣка, и всего человѣчества вообще безусловною цѣнностью.

Однако и при такой постановкѣ вопросовъ мы не освобождаемся отъ тяжелыхъ сомнѣній, которыя, въ концѣ-концовъ, являются источникомъ новаго вида пессимизма, того пессимизма, который можно было бы назвать именемъ *пессимизма моральнаго.* Этотъ пессимизмъ состоитъ либо въ отсутствіи вѣры въ самый принципъ нравственнаго добра, либо въ невѣріи въ возможность его практическаго осуществленія въ мірѣ, какъ мы его знаемъ.

Прежде всего можно сказать, что самое понятіе, и въ особенности обоснованіе моральнаго долга, несмотря на всю работу человѣческой мысли надъ этими проблемами, до сихъ поръ остается неяснымъ. Такъ называемая этика не дала такихъ результатовъ, на которыхъ объединились бы не только всѣ люди вообще, но даже и тѣ изъ нихъ, которые спеціально занимаются разработкой этическихъ проблемъ. Перечень различныхъ школъ и направленій въ этической философіи могъ бы быть чрезвычайно длиннымъ и не далъ бы все-таки полнаго представленія о тѣхъ разно-

гласіяхъ, которыя господствуютъ въ этой области. Вотъ почему во всѣ эпохи сознательной исторіи человѣчества были представители этическаго скептицизма, того направленія, которое въ лицѣ Ницше гордо именуетъ себя иммора-лизмомъ и проповѣдуетъ самопреодолѣніе морали изъ правдивости. На самомъ дѣлѣ, вѣдь даже тотъ міровой умъ, ко-торый наиболѣе, повидимому, потрудился въ новое время надъ обоснованіемъ морали—Иммануилъ Кантъ—кончилъ тѣмъ, что провозгласилъ моральный долгъ, категорическій императивъ просто *фактомъ практическаго разума*, который не подлежитъ дальнѣйшему обоснованію и выведенію. Но, если это такъ,—а, повидимому, за это говорятъ факты, такъ какъ и послѣ Канта никому не удалось доказать мо-ральнаго долга вполнѣ очевидными и неопровержимыми логическими аргументами,—то не позволительно ли поста-вить роковой вопросъ: да не является ли этотъ „Фактъ практическаго разума“ чистѣйшимъ заблужденіемъ чело-вѣческаго ума? Не составляетъ ли этотъ голосъ совѣсти въ человѣкѣ, который такъ высоко ставилъ Кантъ и въ подчиненіи которому въ борьбѣ со всѣми природными склонностями и влеченіями онъ видѣлъ высшую задачу че-ловѣка, простымъ предразсудкомъ, пережиткомъ отъ давно минувшихъ эпохъ, отъ котораго просвѣщенному челове-честву надлежитъ отказаться такъ же рѣшительно, какъ оно отказалось отъ многихъ другихъ суевѣрій? Если кате-горическій императивъ не можетъ быть доказанъ и обо-снованъ логическими аргументами, если мы не знаемъ, въ точности, откуда онъ идетъ и куда ведутъ насъ его ука-занія, то не является ли онъ, въ концѣ-концовъ, просто темнымъ и смутнымъ инстинктомъ? Что же заставляетъ насъ придавать такое высокое значеніе этому инстинкту, что побуждаетъ насъ приносить ему въ жертву наши есте-ственныя склонности, лишать себя добровольно возможныхъ наслажденій и тѣмъ дѣлать нашу жизнь, и безъ того пол-ную страданій и бѣдствій, еще бѣднѣе положительнымъ содержаніемъ? Вѣдь всѣ попытки доказать, будто исполне-

ніе моральнаго долга является цѣннымъ орудіемъ въ борьбѣ за существованіе, будто оно на самомъ дѣлѣ служитъ на пользу роду человѣческому, постоянно вызывали противъ себя возраженія, и нельзя не признать, что эти возраженія вовсе не лишены основательности. Мы постоянно видимъ, что люди страдаютъ изъ-за слѣдованія указаніямъ моральнаго долга, а банальное изреченіе, будто порокъ всегда бываетъ наказанъ, а добродѣтель торжествуетъ, оправдывается только на сценахъ праздничныхъ балагановъ. Даже серьезная драматическая и эпическая литература ему не слѣдуетъ никогда. „Праведниковъ постигаетъ то, чего заслуживали бы дѣла нечестивыхъ, а съ нечестивыми бываетъ то, чего заслуживали бы дѣла праведниковъ“ (Екклезіастъ, 8, 14).

И притомъ едва ли основательно было бы надѣяться, что когда нибудь это положеніе измѣнится, что философія будущаго вполнѣ убѣдительно логическими выкладками раскроетъ въ достаточной полнотѣ содержаніе нравственнаго долга, покажетъ намъ его происхожденіе и съ полной очевидностью обнаружитъ его положительное значеніе для человѣческаго рода. Вѣдь для выполненія этой задачи требовалось бы не менѣе, какъ доказать одно положеніе, совершенно непосильное для ограниченнаго человѣческаго ума. Именно, требовалось бы доказать, что вселенная содержитъ въ себѣ извѣстный положительный смыслъ, имѣетъ сама положительную цѣнность, и что человѣчество, служа моральному долгу, тѣмъ самымъ выполняетъ свое назначеніе во вселенной, служитъ космическому добру. Безъ этого условія всякія представленія людей и моральномъ долгѣ и добрѣ рискуютъ остаться на почвѣ простыхъ химеръ, создаваемыхъ человѣческой фантазіей. Добро, повидимому, или должно имѣть обще-космическій характеръ, или его вообще не существуетъ.

Между тѣмъ, оказывается, что положительная наука не даетъ намъ отвѣта на эти вопросы о конечномъ смыслѣ міра и о назначеніи въ немъ человѣка, да и не можетъ

дать этого отвѣта. При дискурсивномъ характерѣ нашего познаванія, которое идетъ путемъ постоянныхъ сопоставленій и сравненій, мы лишены возможности когда либо добраться до той основы всѣхъ вещей, до той цѣли всѣхъ цѣлей, которыя, будучи конечными и послѣдними звеньями всей обозрѣваемой нами цѣпи, сами оказываются уже ни съ чѣмъ не сравнимыми, имѣютъ характеръ тѣхъ абсолютовъ, которые недоступны научному знанію уже въ силу неизбѣжно присущей ему относительности [1]). Что касается философіи, то она постоянно старается идти дальше науки и бросить взглядъ въ эту область абсолютовъ, войти въ которую немыслимо, оставаясь на почвѣ данныхъ опыта, на которыхъ строится положительная наука. Но и для метафизиковъ, которые такъ же, какъ и ученые, располагаютъ лишь средствами дискурсивнаго мышленія, эти попытки охватить абсолютныя истины оказывались и всегда будутъ оказываться неудачными. Нашъ дискурсивный разумъ запутывается въ этихъ трансцендентныхъ идеяхъ, впадаетъ въ безнадежныя антиноміи, создаетъ только гипотезы, которыя, не имѣя за собой солиднаго базиса эмпирическаго опыта, не удовлетворяютъ насъ и съ точки зрѣнія внутренней логической стройности, согласованности и полноты. Мы будемъ имѣть случай убѣдиться въ этомъ въ концѣ настоящей статьи. Наконецъ, религіи просто предлагаютъ намъ вѣрить и не заботиться ни о какихъ логическихъ или опытныхъ доказательства возвѣщаемыхъ ими истинъ. Но и такое положеніе не можетъ удовлетворить пытливый человѣческій умъ. Онъ не хочетъ жить темной вѣрой угольщика и стремится къ прозрѣнію міровой тайны собственными силами, а, не будучи въ состояніи этого сдѣлать, вынужденъ остановиться на мысли, что никакой тайны, въ сущности, и нѣтъ, что надлежитъ брать міръ такимъ, какъ мы его знаемъ изъ опыта. Въ такомъ же случаѣ, какая

---

[1]) „См. объ этомъ *мою* книгу „Нравственная личность и общество“ (1911 г.), стр. 1 слл.

можетъ быть рѣчь о положительномъ смыслѣ въ мірѣ, который до такой степени переполненъ зломъ физическимъ и моральнымъ, какъ извѣстный намъ міръ человѣческихъ дѣлъ? *Люди вѣдь по природѣ вовсе не добры, а злы.* Въ ихъ отношеніяхъ постоянно торжествуетъ не смыслъ, а безсмыслица.

Въ подтвержденіе этого послѣдняго положенія не трудно привести обильный матеріалъ. Не кто иной, какъ самъ Кантъ, который выступалъ съ такой рѣшительной проповѣдью категорическаго императива, въ высшей степени скептически относился къ фактическому нравственному состоянію людей. Называя категорическій императивъ фактомъ практическаго разума, онъ дѣлаетъ оговорку, что этимъ вовсе не хочетъ сказать, будто бы люди на самомъ дѣлѣ руководствуются въ своихъ поступкахъ этимъ императивомъ. Кантъ убѣжденъ только, что сознаніе нравственнаго долга заложено въ каждомъ человѣкѣ, что нѣтъ человѣка, который въ глубинѣ души не признавалъ бы различія добра и зла и, будучи самъ нравственно испорченъ въ высшей степени, не склонялся бы внутренно передъ моральнымъ величіемъ. „Ни одинъ человѣкъ,—утверждаетъ Кантъ,—даже самый отчаянный злодѣй, если только онъ вообще привыкъ пользоваться своимъ разумомъ, когда ему приведутъ примѣры честности въ намѣреніяхъ, стойкости въ слѣдованіи хорошимъ максимамъ, участія и общаго благожеланія (и притомъ съ принесеніемъ въ жертву крупныхъ выгодъ и удобствъ), не можетъ не пожелать, чтобы и онъ самъ былъ такъ же настроенъ. Но онъ не въ состояніи этого достигнуть только изъ-за своихъ склонностей и побужденій; при этомъ однако онъ въ то же время желаетъ быть свободнымъ отъ этихъ для него самаго тягостныхъ склонностей“ [1]).

Но это не мѣшаетъ Канту настаивать на томъ, что для выполненія нравственнаго закона всѣ люди вынуждены

---

[1]) *Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Vorländer), 84.

вести рѣшительную борьбу съ своими естественными склонностями и влеченіями и что никому не суждено одержать въ этой борьбѣ полную побѣду и достичь нравственнаго идеала. По своей природѣ люди грѣховны и содержатъ въ себѣ „радикально-злое“ начало. „Мы можемъ, говоритъ Кантъ [1]), освободить себя отъ формальнаго доказательства того, что въ людяхъ укоренилась такая порочная склонность; отъ такого доказательства насъ освобождаетъ масса кричащихъ примѣровъ, которые приводитъ намъ опытъ изъ области людскихъ дѣяній. Если хотятъ имѣть эти примѣры изъ того состоянія, въ которомъ нѣкоторые философы по преимуществу стремятся найти естественную доброту человѣческой природы, именно изъ такъ называемаго естественнаго состоянія, то достаточно сравнить съ этой гипотезой проявленія бѣшеной жестокости въ сценахъ убійства на островѣ Тофоа, въ Новой Зеландіи, на островахъ Мореплавателей, и такія же проявленія, никогда не прекращающіяся въ далекихъ пустыняхъ сѣверо-западной Америки (приводимыя капитаномъ Hearne), гдѣ даже ни одинъ человѣкъ не получаетъ отъ этого выгоды; мы получимъ тогда порокъ жестокости въ гораздо большемъ количествѣ, чѣмъ было бы нужно, чтобы оставить эту гипотезу. Если же кто настроенъ въ пользу мнѣнія, будто человѣческая природа лучше познается въ культурномъ состояніи (въ которомъ полнѣе развиваются ея задатки), то мы должны будемъ выслушать длинную меланхолическую литанію жалобъ на человѣчество; придется услышать о затаенной фальши, даже при самой интимной дружбѣ, такъ что умѣреніе довѣрчивости въ обоюдныхъ сообщеніяхъ причисляется ко всеобщимъ максимамъ благоразумія даже при сношеніяхъ между наилучшими друзьями; придется слышать о склонности ненавидѣть того, кому мы обязаны, къ чему всегда должно быть готово лицо, оказывающее благодѣя-

---

[1]) *Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, кн. I, гл. III.

нія; услышимъ мы о сердечномъ расположеніи, которое однако допускаетъ замѣчаніе, „что есть въ несчастіи нашихъ ближайшихъ друзей нѣчто такое, что не совсѣмъ намъ не нравится“; услышимъ о многихъ другихъ скрытыхъ еще подъ видимостью добродѣтели порокахъ, не говоря уже о такихъ, которые совсѣмъ и не скрываются, ибо у насъ уже тотъ слыветъ добрымъ, кто оказывается злымъ человѣкомъ обычнаго типа; наблюдатель въ порокахъ культуры и цивилизаціи (самыхъ обидныхъ изъ всѣхъ) найдетъ достаточно матеріала, чтобы скорѣе отвратить свой глазъ отъ людскихъ дѣяній во избѣжаніе совращенія самого себя въ новый порокъ, именно: въ человѣконенавистничество. А если наблюдатель и этимъ не удовлетворяется, то ему стоитъ обратить вниманіе на удивительное смѣшеніе этихъ двухъ видовъ порочности, именно на внѣшнія отношенія народностей другъ къ другу, такъ какъ цивилизованные народы взаимно находятся въ положеніи грубаго естественнаго состоянія (состоянія постоянной войны) и твердо забили себѣ въ голову никогда изъ этого состоянія не выходить; онъ узнаетъ тогда прямо противорѣчащіе открытымъ заявленіямъ и однако никогда не оставляемые принципы величайшихъ обществъ, называемыхъ государствами; эти принципы до сихъ поръ ни одному Философу не удалось привести въ согласіе съ моралью: но никто не могъ (что очень печально) предложить и лучшихъ, которые можно бы было привести въ согласіе съ человѣческой природой; вотъ почему философскій хиліазмъ, который надѣется на состояніе вѣчнаго мира, основаннаго на соединеніи народовъ, какъ міровой республикѣ, точно такъ же какъ и богословскій хиліазмъ, который ожидаетъ законченнаго моральнаго улучшенія всего человѣческаго рода, подвергается всеобщему осмѣянію, какъ фантастическая мечта“.

Кантъ со своими разсужденіями о грѣховности людей не стоитъ одиноко. Съ самыхъ древнихъ временъ, не прекращаясь, раздаются подобныя жалобы, болѣе или менѣе энер-

гично выраженныя. Уже Библія начинается съ разсказа о грѣхопаденіи и послѣдовавшемъ за нимъ великомъ потопѣ, посланномъ людямъ въ наказаніе. „И увидѣлъ Господь, что велико развращеніе человѣковъ на землѣ и что всѣ мысли и помышленія сердца ихъ были зло во всякое время. И раскаялся Господь, что создалъ человѣка на землѣ, и возскорбѣлъ въ сердцѣ Своемъ. И сказалъ Господь: истреблю съ лица земли человѣковъ, которыхъ Я сотворилъ, отъ человѣка до скотовъ, и гадовъ и птицъ небесныхъ истреблю; ибо Я раскаялся, что создалъ ихъ“ [1]). „Это-то и худо во всемъ, что дѣлается подъ солнцемъ, что одна участь всѣмъ, говоритъ Екклезіастъ,—и сердце сыновъ человѣческихъ исполнено зла, и безуміе въ сердцѣ ихъ, въ жизни ихъ; а послѣ того они отходятъ къ умершимъ“ [2]).

Гоббсъ строитъ всю свою политическую теорію на томъ, что по природѣ человѣкъ человѣку врагъ и что естественнымъ состояніемъ людей является война всѣхъ противъ всѣхъ. Только деспотическій авторитетъ абсолютной власти можетъ ввести между людей сколько-нибудь сносный порядокъ. Требуется властное чудовище Левіаѳанъ для укрощенія человѣческихъ страстей. Макіавели науку объ управленіи государствомъ строитъ на предположеніи, что люди по природѣ злы и дѣлаютъ добро по принужденію. Фридрихъ II называетъ человѣческій родъ проклятой расой. По словомъ Спинозы [3]) „рѣдко бываетъ, что люди живутъ по руководству разума, но большею частью случается такъ, что они бываютъ завистливы и тягостны другъ для друга“ Ларошфуко во главѣ своихъ сентенцій и моральныхъ максимъ [4]) ставитъ изреченіе: наши добродѣтели чаще всего суть замаскированные пороки. Сколько бы ни старались, говоритъ онъ, прикрывать свои страсти видимостью благочестія и чести, онѣ выступаютъ изъ подъ этихъ покры-

---

1) Бытія, 6, 5—7.
2) Екклезіастъ, 9, 3.
3) *Спиноза*, Этика, IV, полож. XXXV, схолія; ср. ч. III, полож. LV, схолія.
4) *La Rochfoucauld*, Reflexions, sentences et maximes morales.

валъ (XII). Люди не могли бы жить долго въ обществѣ, еслибы они не дурачили другъ друга (LXXXVII). Мы такъ привыкли притворяться передъ другими, что въ концѣ-концовъ притворяемся передъ самими собою (CXIX). Часто мы дѣлаемъ добро, чтобы имѣть возможность безнаказанно дѣлать зло (CXXI). Если мы сопротивляемся страстямъ, то болѣе ихъ слабостью, чѣмъ нашей силой (CXXII). Пороки входятъ въ составъ добродѣтелей, какъ яды входятъ въ составъ лѣкарствъ (CLXXXII). Мы часто стыдились бы самыхъ прекрасныхъ нашихъ поступковъ, еслибы окружающіе видѣли мотивы, которые ихъ порождаютъ (CCCCIX). Всѣмъ извѣстна характеристика человѣческаго рода, даваемая Джонатаномъ Свифтомъ; лошади въ его изображеніи оказываются много умнѣе и благороднѣе, нежели несчастная и презрѣнная раса двуногихъ Ягу. Леопарди заявляетъ, что „міръ есть союзъ разбойниковъ противъ людей добра, низкихъ—противъ благородныхъ“ (Pensieri, I). „По природѣ, продолжаетъ тотъ же писатель, животное ненавидитъ себѣ подобныхъ, и, насколько это требуется въ его интересахъ, ихъ обижаетъ. Поэтому нельзя избѣжать ненависти и обидъ со стороны людей“ (тамъ же, XLIX). Шопенгауэръ постоянно именуетъ людей „фабричными произведеніями природы“ и не видитъ смысла во всей человѣческой исторіи. „Каждый, кто пробудился отъ первыхъ грезъ юности, вникнулъ въ свой и чужой опытъ, оглядѣлся въ жизни, въ исторіи прошлаго времени и собственнаго вѣка, наконецъ, познакомился съ произведеніями великихъ поэтовъ, конечно, долженъ признать, если только какой-нибудь неизгладимый предразсудокъ не искалѣчилъ его способность сужденія, что нашъ міръ людей есть царство случая и заблужденія, которые безжалостно въ немъ распоряжаются въ великомъ, какъ и въ маломъ; рядомъ съ ними поднимаютъ свои бичи глупость и злоба; поэтому все лучшее лишь съ трудомъ пролагаетъ себѣ дорогу, благородное и мудрое проявляются очень рѣдко и рѣдко находятъ себѣ вліяніе и внимательное отношеніе; все же нелѣпое и извращенное въ царствѣ

мысли, плоское и безвкусное въ царствѣ искусства, злое и коварное въ царствѣ дѣяній утверждаетъ за собой владычество, нарушаемое лишь краткими перерывами; напротивъ, все выдающееся всегда оказывается только исключеніемъ, однимъ случаемъ изъ милліоновъ; поэтому, если оно выразилось въ долговѣчномъ произведеніи, то послѣднее, переживъ враждебное отношеніе своихъ современниковъ, стоитъ изолированно и сохраняется на подобіе метеорнаго камня, пришедшаго изъ иного порядка вещей, чѣмъ господствующій здѣсь“ [1]). Ницше называетъ большинство людей „слишкомъ многими“, приглашаетъ сильныя натуры бѣжать въ уединеніе и предостерегаетъ насъ отъ отравленныхъ колодцевъ, гдѣ съ нами пьетъ всякій сбродъ [2]).

Эти цитаты можно было бы продолжать до безконечности. Если вѣрить всѣмъ этимъ авторамъ, то. несомнѣнно, всѣ люди въ корнѣ злы и добро является для нихъ скорѣе всего только средствомъ лицемѣрно прикрывать свои пороки. По-видимому, и научныя изысканія даютъ кое-что въ пользу такой оцѣнки людей. Цитированный уже выше авторъ—Арнольдъ Ковалевскій—въ своихъ „Studien zur Psychologie der Pessimismus“ отмѣчаетъ, что при оцѣнкѣ моральныхъ явленій замѣчается между людьми гораздо больше разногласій въ сравнительной квалификаціи добродѣтелей, чѣмъ пороковъ, что запасъ словъ въ языкахъ для выраженія хорошихъ поступковъ меньше, чѣмъ для обозначенія дурныхъ. Такимъ образомъ, зло какъ будто является людямъ болѣе знакомымъ, чѣмъ добро, и въ практической жизни проявляется чаще, чѣмъ добро.

Еслибы даже эти выводы о человѣческой природѣ были не вполнѣ правильны, то, продолжаютъ пессимисты, есть и другія обстоятельства, которыя препятствуютъ намъ вѣрить въ силу добра. Человѣческая жизнь во всякомъ случаѣ слишкомъ коротка для того, чтобы возможно было ее

---

1) *Schopenhauer*, I § 59.

2) *См. мои* Этюды по современной этикѣ, 50 сл.

осмыслить въ положительномъ направленіи. Безсмысленная *смерть* вторгается въ наше существованіе самымъ безжалостнымъ образомъ и обезцѣниваетъ все. Не даромъ Каинъ восклицаетъ у Байрона:

Будь проклятъ тотъ, кто создалъ жизнь—для смерти,
Будь проклятъ прахъ, что жизнь свою не въ силахъ
Былъ удержать и посягнулъ еще
Отнять и у невинныхъ.

Точно такъ же разсуждаетъ у того-же автора и Франческо Фоскари [1]):

Все пусто въ насъ и низко.
Кѣмъ ни были бы люди, все жъ они
Одинъ и тотъ же прахъ. Такъ урна принца,
Изъ той же слѣпленная глины,
Какъ и сосудъ горшечника, подобна
Ему во всемъ. Людская слава просто
Лишь болтовня въ устахъ людей, во всемъ
Подобныхъ намъ, а наша жизнь ничтожнѣй,
Чѣмъ даже эта слава. Долговѣчность
Основана на дняхъ, чей счетъ ведется
Немногими годами; весь же міръ
Зависитъ отъ чего-то,—что, однако,
Никакъ не мы. Такимъ путемъ всѣ люди
Отъ высшаго до низшаго, не больше,
Какъ жалкіе рабы. Свобода наша
Подчинена настолько же пустой
Соломинкѣ, насколько и удару
Дѣйствительной грозы. Ничтожность наша
Всего виднѣе именно въ минуты,
Когда воображаемъ мы въ себѣ,
Что властвуемъ; въ концѣ жъ концовъ насъ ждетъ
Всегда лишь смерть, и мы равно не можемъ
Препятствовать ея приходу, такъ же,
Какъ не дано опредѣлить намъ мигъ
Рожденья нашего.

---

1) *Байронъ*, Двое Фоскари, II, 1 (пер. Соколовскаго).

Смерть приводитъ къ тому, что наше существованіе оказывается слишкомъ необезпеченнымъ и слишкомъ короткимъ для выполненія всѣхъ нашихъ благихъ начинаній. Иногда смерть полагаетъ предѣлъ нашей дѣятельности, когда, повидимому, она только что начинаетъ приносить свои плоды, когда мы полны силъ и надеждъ на будущее. Да и вообще положенный намъ срокъ жизни слишкомъ недостаточенъ, чтобы мы могли достичь того нравственнаго совершенства, котораго требуетъ отъ насъ категорическій императивъ. Поэтому, даже для людей, готовыхъ допустить положительное значеніе моральнаго долга, онъ оказывается неосуществимой химерой.

Это признавалъ самъ защитникъ категорическаго императива—Кантъ, который для спасенія своей идеи долженъ былъ, въ концѣ-концовъ, прибѣгнуть къ мысли о *безсмертіи души.* Но вѣдь безсмертіе души у Канта является только постулатомъ, т.-е. не столько дѣломъ нашего знанія, сколько продуктомъ нашихъ чаяній и упованій. Можемъ ли мы довольствоваться такимъ выходомъ изъ тяжкаго затрудненія? Пессимисты этого выхода не принимаютъ. Шопенгауэръ признаетъ безсмертіе только съ очень большими оговорками, которыя лишаютъ вѣру въ него практическаго значенія; именно, онъ отвергаетъ идею личнаго безсмертія, и признаетъ лишь существованіе внѣ времени единой міровой воли, относительно которой отдѣльныя человѣческія души оказываются только временными явленіями. „Хотя каждый, какъ явленіе, оказывается преходящимъ, напротивъ, какъ вещь въ себѣ—внѣ времени, слѣдовательно, безконеченъ; но только какъ явленіе онъ и различается отъ остальныхъ вещей міра, какъ вещь въ себѣ онъ—воля, которая является во всемъ, и смерть уничтожаетъ иллюзію, которая отдѣляетъ его сознаніе отъ сознанія другихъ; это и есть продолженіе“ [1]). Гартманнъ, какъ мы видѣли, прямо признаетъ вѣру въ безсмертіе одной изъ иллюзій, отъ ко-

---

[1]) *Schopenhauer*, I § 54.

торыхъ освобождаетъ человѣчество прогрессъ знанія. Недавно французскій ученый Бурдо занялся сопоставленіемъ аргументовъ въ пользу безсмертія души [1]) и пришелъ къ рѣшительному заключенію противъ этой гипотезы. Онъ указываетъ на то, что духъ, отдѣлившійся отъ тѣла, долженъ претерпѣть такую метаморфозу, что при этихъ условіяхъ невозможно говорить о сохраненіи личнаго тожества. Далѣе, онъ обращаетъ вниманіе на то, что съ принятіемъ человѣческаго безсмертія мы должны принять безсмертіе животныхъ и растеній во всемъ ихъ разнообразіи. Не видитъ онъ возможности создать сколько-нибудь наглядное и уловимое представленіе о загробной жизни, гдѣ не должно быть стремленій и страданій; вѣдь жизнь по самому своему понятію есть процессъ дѣятельности, а дѣятельность есть борьба съ препятствіями, слѣдовательно, заключаетъ въ себѣ неизбѣжно элементъ страданій. Не усматриваетъ онъ въ ученіи о безсмертіи и какихъ-либо элементовъ утѣшенія для страждущаго человѣчества, ибо, если въ жизни людей нѣтъ смысла, то онъ не можетъ появиться отъ продленія ея въ безконечность. Наконецъ, не представляется ему допустимымъ это ученіе и съ точки зрѣнія современной психологіи, отвергнувшей гипотезу субстанціональности и простоты духа. Такія явленія, какъ раздвоеніе сознанія, показываютъ, что въ душѣ масса элементовъ, которые объединяются только активной дѣятельностью сознанія и могутъ разъединяться при ея ослабленіи или прекращеніи.

Но, быть можетъ, краткость жизни индивида вознаграждается въ достаточной степени продолжительностью человѣческаго рода? Быть можетъ, идея *человѣческаго прогресса* выведетъ насъ изъ безнадежнаго моральнаго пессимизма? Однако, разрѣшеніе вопроса о цѣнности жизни на почвѣ вѣры въ общечеловѣческій прогрессъ вызываетъ новыя и весьма серьезныя затрудненія.

Прежде всего, при такой постановкѣ вопроса существо-

---

1) *Бурдо*, Вопросъ о смерти и его различныя рѣшенія (рус. пер. 1911).

ваніе каждаго изъ насъ утрачиваетъ самостоятельную цѣнность. Положительный смыслъ жизни тогда заключается лишь въ дѣятельности всего человѣчества, взятой, какъ цѣлое. Да и эта дѣятельность цѣнна только въ вниманіе къ тѣмъ окончательнымъ результатамъ, которыхъ она добьется въ весьма отдаленномъ будущемъ и движеніе къ которымъ называется прогрессомъ. Каждая отдѣльная человѣческая личность и каждое отдѣльное поколѣніе получаютъ значеніе только въ качествѣ ступени къ лучшему будущему. Если одинъ только общечеловѣческій прогрессъ придаетъ смыслъ и цѣнность нашему существованію, то мы всѣ должны жить исключительно во имя грядущихъ поколѣній, должны работать на пользу идей, осуществленія которыхъ мы сами никогда не увидимъ. При этомъ мы должны считаться и съ тѣмъ, что вообще осуществленіе столь отдаленныхъ результатовъ лишь въ весьма малой степени отъ насъ зависитъ. Сколько бы мы надъ нимъ не работали, никто не можетъ намъ гарантировать, что наши потомки будутъ работать въ томъ же духѣ, какъ и мы. Если возникаютъ серьезныя разногласія даже между современниками во взглядахъ на задачи дѣятельности, то тѣмъ менѣе основаній ожидать согласія съ нашими воззрѣніями отъ будущихъ поколѣній, которыя будутъ представлять собою, вѣроятно, подвинувшуюся впередъ культуру или во всякомъ случаѣ иную культуру. Дѣло въ томъ, что мы не можемъ разсчитывать даже на то, что культура будущаго явится прямымъ развитіемъ культуры настоящаго. Кто можетъ поручиться за то, что въ будущей жизни человѣчества не произойдетъ какихъ-либо переворотовъ, которые нарушатъ ту преемственность развитія, на которую опирается вся идея прогресса? Такіе перевороты уже бывали, они еще съ большей силой могутъ повториться въ будущемъ. Быть можетъ, даже вмѣсто прогресса насъ ожидаетъ застой или регрессъ? Все это дѣлаетъ идею прогресса недостаточно сильнымъ средствомъ для борьбы съ пессимистическимъ міропониманіемъ.

Да и въ чемъ состоитъ самый прогрессъ, къ служенію которому насъ призываютъ? Развѣ есть какое-нибудь общепризнанное мѣрило прогресса и развѣ можно доказать, что вообще какой либо прогрессъ до сихъ поръ наблюдался въ жизни человѣчества?[1]) Вѣдь мѣриломъ прогресса должна служить какая либо общепризнанная цѣнность. Какая же это будетъ цѣнность? Мы встрѣчаемся по этому вопросу съ весьма большими разногласіями. Эвдемонисты полагаютъ, что только счастіе можетъ быть такимъ мѣриломъ, и потому вопросъ о прогрессѣ сводятъ къ вопросу о томъ, стало ли человѣчество счастливѣе въ результатѣ культурнаго развитія и можно ли ожидать для него счастія отъ дальнѣйшаго движенія культуры. Напротивъ, моралисты полагаютъ, что существо прогресса заключается не въ счастіи, но въ нравственномъ совершенствованіи человѣчества; для нихъ, стало-быть, проблема состоитъ въ томъ, сдѣлалось ли человѣчество нравственнѣе по мѣрѣ движенія культуры и можно ли отъ будущаго развитія ожидать дальнѣйшаго повышенія нравственнаго содержанія людей. Въ предѣлахъ каждаго изъ этихъ направленій возникаютъ дальнѣйшія разногласія. Эвдемонисты не могутъ согласиться между собою по вопросу о томъ, что такое самое счастіе, есть ли это состояніе покоя и удовлетворенности или же подъ счастіемъ слѣдуетъ понимать нѣчто активное и что именно. Моралисты, какъ это уже было отмѣчено выше, не пришли къ соглашенію по вопросу о томъ, что такое моральный долгъ, въ чемъ его содержаніе и каково его обоснованіе. Не меньшія затрудненія возникаютъ и при примѣненіи одного изъ этихъ критеріевъ къ оцѣнкѣ историческихъ фактовъ. Можно ли признать наличность какого либо прогресса въ минувшей исторіи человѣчества? Стало ли человѣчество счастливѣе или нравственнѣе? На эти вопросы пессимисты отвѣчаютъ, что ни счастіе, ни нравственное развитіе человѣчеству вовсе не гарантированы пред-

---

[1]) Ср. къ послѣдующему *мою* „Теорію историческаго процесса“ (1911) § 21.

шествующимъ ходомъ исторіи, а потому нельзя на нихъ надѣяться и въ будущемъ. По вопросу о счастіи, какъ мы видѣли, высказывается даже такое мнѣніе, что, по мѣрѣ прогресса знанія, человѣчество будетъ становиться все болѣе несчастнымъ, ибо знаніе будетъ безжалостно разрушать одну за другой тѣ иллюзіи, которыя до сихъ поръ помогали человѣчеству мириться съ бѣдствіями жизни (Гартманнъ). Что же касается нравственности, то при всей неопредѣленности этого понятія, по утвержденію пессимистовъ, невозможно говорить о нравственномъ прогрессѣ человѣчества въ какомъ-либо смыслѣ. Мы только что познакомились съ отзывомъ Канта, который, даже не будучи пессимистомъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова, въ одинаковой степени признаетъ безнравственнымъ человѣчество какъ въ дикомъ, некультурномъ состояніи, такъ и на ступени высшаго культурнаго развитія. Канту вторятъ пессимисты всѣхъ толковъ и направленій. Они доказываютъ, что хотя культура несомнѣнно ведетъ къ углубленію нашего моральнаго сознанія, хотя она создаетъ новыя добродѣтели, но она вырабатываетъ и новые утонченные виды порочности и, въ лучшемъ случаѣ, общій фондъ нравственныхъ началъ въ человѣчествѣ остается неизмѣннымъ. Прогрессъ несомнѣнно намѣчается лишь въ одномъ отношеніи: увеличивается запасъ нашихъ знаній о мірѣ, происходитъ прогрессъ научнаго познанія. Но какую цѣну имѣетъ само научное знаніе, если оно не приводитъ ни къ возрастанію суммы счастія, доступнаго людямъ, ни къ усиленію нравственнаго фонда человѣчества?

Всѣ эти соображенія заставляютъ усомниться въ пригодности понятія прогресса для какихъ бы то ни было цѣлей. Поэтому не удивительно, если самая идея прогресса далеко не всѣми раздѣляется. Начиная съ древности и до нашего времени, наряду съ этой идеей выдвигаются другія воззрѣнія на сущность историческаго процесса. Одни настаиваютъ на теоріи вѣчнаго круговращенія; съ этой точки зрѣнія въ исторіи вообще ничего новаго нѣтъ, происхо-

дитъ только повтореніе на разные лады однихъ и тѣхъ же мотивовъ. Ницше откидываетъ даже мысль о какихъ нибудь варіаціяхъ въ этомъ безконечномъ повтореніи и проповѣдуетъ возвратъ одного и того же во всѣхъ мелочахъ. Другіе исповѣдуютъ ученіе о регрессѣ, полагаютъ, что лучшія эпохи человѣчества, золотой вѣкъ, эпоха невинности и счастія лежатъ позади и что культурное развитіе принесло съ собою одно только зло для человѣчества. Разобраться въ этихъ воззрѣніяхъ не подъ силу современной наукѣ, не располагающей для рѣшенія столь общихъ вопросовъ достаточнымъ матеріаломъ, а потому самая идея прогресса въ концѣ-концовъ оказывается научно недоказанной и непригодной для положительнаго рѣшенія вопроса о цѣнности жизни.

Но и этого мало. Допустимъ даже, что общечеловѣческій прогрессъ можетъ быть въ какомъ-либо смыслѣ доказанъ и что такимъ образомъ, повидимому, существованію человѣка приданъ положительный смыслъ: каждый изъ насъ долженъ служить прогрессу человѣчества. Этимъ все-таки вопросъ о цѣнности жизни не былъ бы рѣшенъ, но только отодвинутъ. Въ самомъ дѣлѣ: вѣдь само человѣчество все не вѣчно. Въ сравненіи съ жизнью міра его существованіе представляется весьма эфемернымъ. Какое же значеніе имѣетъ весь этотъ пресловутый человѣческій прогрессъ, если все человѣчество, со всѣми плодами его дѣятельности, ожидаетъ въ концѣ-концовъ безславная гибель, если жилище человѣчества—земля—съ теченіемъ времени должна превратиться въ пустынный и холодный гробъ, который безъ всякаго смысла будетъ носиться по міровому пространству, пока и самъ, быть можетъ, не сдѣлается жертвой того же процесса, который приведетъ къ гибели человѣчество? Вѣдь въ такомъ случаѣ приходится признать, что и вѣра въ человѣчество, въ признаваемыя имъ цѣнности и его прогрессъ только отсрочиваетъ нелѣпую развязку, но не устраняетъ ея, и рѣшеніе въ положительномъ смыслѣ вопроса о цѣнности жизни продол-

жаетъ и при такой постановкѣ оставаться весьма проблематичнымъ.

На такихъ соображеніяхъ терпятъ крушеніе всѣ попытки позитивнымъ путемъ, на почвѣ однихъ только соціальныхъ данныхъ, обосновать мораль, въ родѣ извѣстныхъ попытокъ Дюркгейма и Леви-Брюля [1]). Эти авторы предлагаютъ намъ успокоиться на признаніи того факта, что каждое общество въ каждый данный моментъ своего существованія располагаетъ извѣстнымъ количествомъ нормъ поведенія, соблюденія которыхъ оно требуетъ отъ своихъ членовъ. Эти нормы служатъ къ поддержанію благосостоянія общества и измѣняются въ зависимости отъ его развитія. Сторонники позитивной морали полагаютъ, что никакого иного обоснованія морали не требуется. По ихъ мнѣнію, общество настолько шире отдѣльной личности, его существованіе настолько прочнѣе, что не можетъ быть никакихъ сомнѣній въ томъ, что служеніе его интересамъ и сліяніе съ его жизнью необходимо для отдѣльнаго человѣка и что въ служеніи интересамъ общества личность обрѣтаетъ достаточную цѣнность своего существованія. Но бѣда въ томъ, что и общество, въ концѣ-концовъ, оказывается эфемерной величиной, вмѣстѣ со всѣмъ человѣчествомъ; оно такъ же смертно, какъ и отдѣльныя личности. Поэтому цѣнность существованія и дѣятельности общества столь же мало обоснована положительной наукой, какъ и цѣнность личнаго бытія и дѣятельности. Между тѣмъ для мыслящаго человѣка составляетъ психологическую невозможность служеніе задачѣ, которая оказывается необоснованной и неоправданной передъ его разумомъ. Помимо вопросовъ факта, на которыхъ такъ настаиваютъ позитивисты, указывая на фактическое существованіе обще-

---

1) *Durkheim*, La division du travail social. Его-же Les régles de la méthode sociologique. Его-же La détérmination du fait moral (Bulletin de la Société francaise de philosophie, 1906). *Levy Bruhl*. La morale et la science des moeurs объ этой книгѣ см. *мою* замѣтку въ „Научномъ Словѣ“, 1903 г.). Его-же. Réponse à quelques critiques (Revue philosophique, juillet 1906).

ственныхъ императивовъ, существуютъ вопросы права, вопросы о раціональномъ обоснованіи этихъ императивовъ. Эти вопросы, въ сущности, игнорируются позитивистами, а между тѣмъ ихъ-то разрѣшеніе и составляетъ основную задачу этики [1]).

Не больше удовлетворенія даетъ намъ и попытка Гартманна сочетать въ одномъ и томъ же ученіи ультрапессимистическій взглядъ на общую цѣнность бытія съ вѣрой въ положительное значеніе человѣческаго прогресса. Человѣчество, работающее не для лучшаго устройства міра, но для его разрушенія, едва ли представляетъ собою картину, которая могла бы насъ вдохновить и ободрить. Я не говорю уже о томъ внутреннемъ противорѣчіи, которое заключаетъ въ себѣ это построеніе и которое неоднократно отмѣчалось [2]): если мы настолько вѣримъ въ силы человѣчества, что можемъ ожидать отъ него полнаго разрушенія вселенной, то почему же не можемъ мы повѣрить въ возможность для того же человѣчества заняться переустройствомъ вселенной въ положительномъ направленіи и придать ей такой видъ, чтобы въ ней можно было бы жить хоть сколько нибудь сносно?

Вотъ соображенія, которыя многихъ мыслителей приводятъ къ тому, что они не находятъ возможнымъ принять положительной цѣнности жизни даже съ точки зрѣнія моральныхъ критеріевъ и защищаютъ морально—пессимистическое міропониманіе.

## IV.

Пессимистическое міровоззрѣніе находитъ себѣ еще отрицательную опору въ томъ фактѣ, что всѣ попытки обосновать противоположное истолкованіе міра и доказать, что міръ есть добро, не выдерживаютъ серьезной и без-

---

1) См. объ этомъ *Parodi*, Le probléme morale et la pensée contemporaine (1910), 38—81.

2) См. напр. *Fouillée*, Critique des systèmes de la morale contemporaine, кн. V, гл. V.

пристрастной критики. Для *оптимистическаго истолкованія* міра необходимо такъ или иначе *устранить изъ него зло*. Въ этомъ направленіи строилось много метафизическихъ системъ, но приходится признать, что своей цѣли онѣ не достигли.

Дѣлались попытки доказать, что зло, какъ физическое, такъ и моральное, не есть реальная величина. Въ немъ нѣтъ ничего положительнаго; оно—простое *отрицаніе*. Но нельзя признать убѣдительной силы за тѣми аргументами, которые приводились въ пользу этого положенія.

Еще стоики, настаивая на царящей въ мірѣ гармоніи, увѣряли, что то, что намъ кажется зломъ, на самомъ дѣлѣ имѣетъ положительное значеніе, ибо является необходимой составной частью міра, входитъ въ общее гармоническое цѣлое. „Часть не можетъ быть недовольна тѣмъ, что совершается ради цѣлаго“, писалъ Маркъ Аврелій [1]). Этою мыслью воспользовался Лейбницъ въ своей теодицеѣ, гдѣ онъ проводитъ тотъ взглядъ, что мы судили бы о мірѣ иначе, если бы мы знали его цѣликомъ. „Подъ этимъ совершеннымъ правленіемъ, говоритъ Лейбницъ, не могутъ оставаться ни добрыя дѣла безъ награды, ни злыя безъ возмездія, и все должно выходить ко благу добрыхъ, т.-е. тѣхъ, кто въ этомъ великомъ государствѣ всѣмъ доволенъ, кто довѣряется Провидѣнію, исполнивъ свой долгъ, и кто любитъ и, какъ подобаетъ, подражаетъ Творцу всякаго блага, радуясь созерцанію его совершенствъ, согласно природѣ истинной чистой любви, въ силу которой мы находимъ удовольствіе въ блаженствѣ того существа, которое мы любимъ. И это понуждаетъ людей мудрыхъ и добродѣтельныхъ трудиться надо всѣмъ, что кажется согласнымъ съ божественной волей, предполагаемой или предшествующей, и все-таки быть довольными тѣмъ, что на самомъ дѣлѣ посылаетъ Богъ своею тайной, послѣдующей и рѣшающей волей,—въ признаніи, что если бы мы могли

---

[1]) *Barth*, Die Stoa (1903), 51, 185.

въ достаточной мѣрѣ понять порядокъ вселенной, то мы нашли бы, что онъ превосходитъ всѣ пожеланія наимудрѣйшихъ, и что нельзя сдѣлать его еще лучше, чѣмъ онъ есть, не только вообще и въ цѣломъ, но и для насъ самихъ въ частности, если только мы въ подобающей степени привязаны къ Творцу не только какъ къ Зодчему и дѣйствующей причинѣ нашего бытія, но также и какъ къ нашему Владыкѣ, къ Конечной Причинѣ, который долженъ составлять всю цѣль нашей жизни и одинъ можетъ составить наше счастіе“ [1]). „Всякій разъ, какъ какая либо вещь среди твореній Бога,—продолжаетъ тотъ же мыслитель,—кажется намъ достойной порицанія, мы должны заключить, что она недостаточно нами познана, и что мудрецъ, который постигъ бы ее, рѣшилъ бы, что невозможно даже и желать чего-либо лучшаго“ [2]).

Такой аргументъ, возражаютъ на это пессимисты, совершенно неубѣдителенъ. Въ немъ заключается petitio principii, такъ какъ, въ сущности, предполагается доказаннымъ то, что еще подлежитъ доказательству. Можно аргументировать только отъ знанія, здѣсь же аргументація идетъ отъ незнанія и потому ни въ чемъ не убѣждаетъ.

Слѣдующимъ аргументомъ оптимистовъ, который развитъ также Лейбницемъ, является разсужденіе о т. наз. *метафизическомъ злѣ*, которое и есть основа зла физическаго и моральнаго, само же оказывается неизбѣжнымъ и неустранимымъ элементомъ всякаго творенія. Это разсужденіе въ немногихъ словахъ можетъ быть сведено къ слѣдующему. Богъ связанъ въ своей дѣятельности неизмѣнными законами логики и справедливости. Богъ не могъ бы провести между двумя пунктами линію, которая была бы короче прямой [3]). „Вслѣдствіе своей высшей мудрости и величайшей благости, онъ соблюдаетъ со всей строгостью законы

---

1) *Лейбницъ*, Монадологія, 90 (пер. В. П. Преображенскаго).
2) *Лейбницъ*, Защита Бога, 47 (пер. Преображенскаго).
3) *Leibniz*, Théodicée, II. 224.

справедливости, правды и добродѣтели“ [1]). Между тѣмъ логика не допускаетъ наличности совершеннаго творенія рядомъ съ совершеннымъ Творцомъ,—твореніе по самому своему понятію должно быть конечнымъ и ограниченнымъ. А въ ограниченности заключается уже несовершенство. Въ этомъ-то несовершенствѣ, присущемъ творенію по самому его понятію, и состоитъ зло метафизическое, неизбѣжное и неустранимое. То, что намъ представляется зломъ физическимъ или моральнымъ, есть только проявленіе зла метафизическаго. Отсюда слѣдуетъ выводъ, что несовершенство присуще сотворенному міру и не мѣшаетъ ему быть наилучшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. „Въ тваряхъ и въ ихъ дѣйствіяхъ, дурныхъ или хорошихъ, всякое совершенство, —говоритъ Лейбницъ, [2])—и чисто положительная реальность зависятъ непремѣнно отъ Бога, но ихъ дѣйствительное несовершенство состоитъ въ *лишеніи* и происходитъ отъ исконной ограниченности тварей; эту ограниченность они имѣютъ по самой сущности своей даже въ состояніи чистой возможности, т.-е. въ области вѣчныхъ истинъ, или въ идеяхъ, которыя представляются Божественному разуму; ибо то, что не имѣло бы ограниченности, было бы не тварью, а Богомъ. Тварь называется ограниченной, потому что есть предѣлы ея величію, ея могуществу, ея знанію и всѣмъ другимъ ея совершенствамъ. Такимъ образомъ основаніе зла необходимо, тогда какъ происхожденіе зла случайно, т.-е. необходимо, чтобы зло было возможно, и случайно то, что зло дѣйствительно. Но благодаря гармоніи вещей случайное переходитъ отъ возможности къ дѣйствительности, вслѣдствіе своей умѣстности въ наилучшемъ порядкѣ, часть котораго оно составляетъ“.

Однако эти разсужденія вызываютъ новые вопросы, на которые, повидимому, отвѣтовъ мы не получаемъ. Именно,

---

1) *Лейбницъ*, Защита Бога, 120.
2) Защита Бога, 69.

если даже стать на точку зрѣнія Лейбница и признать, что міръ является продуктомъ Творца, отдѣльнаго отъ міра, и что твореніе по необходимости должно быть несовершеннымъ, такъ какъ совершеннымъ можетъ быть только одно существо—Творецъ,—то возникаетъ слѣдующій вопросъ: да зачѣмъ же тогда понадобилось вообще какое-либо твореніе, разъ оно по необходимости должно было оказаться несовершеннымъ и проникнутымъ необходимымъ элементомъ зла и страданія? Намъ отвѣчаютъ на это, обыкновенно, что бытіе лучше небытія. Но вѣдь такое положеніе есть простое утвержденіе, ничѣмъ недоказанное. Наконецъ, почему же недостаточно было бытія одного совершеннаго существа, а понадобилось еще бытіе несовершеннаго творенія? Повидимому, такимъ образомъ, вопросъ о необходимости зла не разрѣшенъ и изложенными разсужденіями Лейбница.

На этомъ, конечно, аргументы оптимистовъ не останавливаются. Такъ, относительно зла моральнаго весьма обычнымъ является разсужденіе, по которому этого рода зло представляется необходимымъ фономъ для добра, той основой, безъ которой не могло бы проявляться и развиваться добро. Эту мысль высказывали уже стоики, по ученію которыхъ все хорошо, зло служитъ цѣлямъ добра и безсильно, а потому не является силой, равной богамъ[1]). Развивая эту идею, Лейбницъ пишетъ, между прочимъ слѣдующее: „Хотя зло не можетъ быть содержаніемъ предшествующей воли Бога,—развѣ лишь постольку, поскольку эта воля стремится къ его устраненію,—однако оно иногда бываетъ косвенно предметомъ Его воли послѣдующей, потому-что иногда при устраненіи зла не можетъ быть достигнуто большее благо; въ этомъ случаѣ такое устраненіе не осуществляется, и, останавливаясь въ предѣлахъ воли предшествующей, не проникаетъ въ волю послѣдующую. Поэтому Ѳома Аквинскій вслѣдъ за Августиномъ съ

полнымъ основаніемъ говоритъ, что Богъ допускаетъ произойти нѣкоторому злу, чтобы не воспрятствовать многому доброму“ [1]). Мефистофель въ „Фаустѣ“ Гете высказываетъ о себѣ самомъ такое же точно сужденіе; онъ говоритъ:

Частица силы я,
Желавшей вѣчно зла, творившей лишь благое.

Но и на эти разсужденія съ точки зрѣнія пессимистовъ можно было бы отвѣтить тѣми же вопросами. Почему же міровое добро нуждается въ такомъ отрицательномъ фонѣ для своего проявленія, а не раскрываетея непосредственно во всей своей полнотѣ? Если намъ скажутъ, что люди такъ устроены, что они не могутъ воспринимать и понимать добро иначе, какъ путемъ сравненія съ его логически необходимой антитезой—зломъ,—такъ какъ иного порядка не можетъ быть по законамъ нашего дискурсивнаго мышленія,—то опять-таки можно спросить, зачѣмъ же понадобились столь несовершенныя существа, какъ люди, которыя не могутъ воспринять и познать добра во всей его цѣлостности и красотѣ?

Затѣмъ, зло на самомъ дѣлѣ, повидимому, вовсе не является только фономъ для добра. Оно имѣетъ самостоятельное значеніе и иногда одерживаетъ побѣду надъ добромъ. Даже и не останавливаясь на этомъ, мы должны отмѣтить, что нерѣдко для защиты добра отъ зла приходится по необходимости прибѣгать къ злу, ибо одного непротивленія злу оказывается недостаточно. А разъ это такъ, то зло уже перестаетъ быть только фономъ для добра, но употребляется опять-таки въ качествѣ чего-то реальнаго, положительнаго. Оно не есть простое отрицаніе по всей своей роли въ жизни.

Вообще, слѣдуетъ отмѣтить, что всѣ метафизическія попытки представить намъ міръ въ оптимистическомъ освѣщеніи, какъ нѣчто по существу благое и прекрасное, тер-

---

[1]) Защита Бога, 34.

пять крушеніе на вопросѣ о злѣ, особенно злѣ моральномъ. Если міръ является произведеніемъ единаго и притомъ по существу благого и разумнаго начала, какъ насъ учитъ монистическая метафизика, то откуда же въ немъ зло? Какъ возможно, не жертвуя основнымъ принципомъ оптимистическаго монизма, вывести зло изъ добра, нелѣпость, безсмыслицу и пошлость, встрѣчающуюся въ жизни въ такомъ большомъ количествѣ, представить, какъ продуктъ мірового, совершеннаго и абсолютнаго разума?

Для того, чтобы выйти изъ этого затрудненія, сторонники философскаго монизма прибѣгаютъ обыкновенно къ принятію извѣстнаго дуализма въ самомъ абсолютномъ міровомъ началѣ. „Именно дуализмъ, вмѣстѣ съ двойственностью признающій и единство,—говоритъ Шеллингъ,—и есть единственно вѣрный дуализмъ“ [1]). Такъ, Фихте заставляетъ свое абсолютное Я безсознательнымъ актомъ полагать Не-я. Этимъ путемъ Я само себя ограничиваетъ и въ борьбѣ съ препятствіемъ, которое для него возникаетъ въ видѣ Не-я, раскрываетъ свое содержаніе. Я теоретично полагаетъ себѣ границу затѣмъ, чтобы практично ее преодолѣть. Подобнымъ же образомъ конструируетъ и Шеллингъ абсолютное начало въ своемъ трактатѣ о сущности человѣческой свободы. Происхожденіе чувственнаго міра объясняется здѣсь, какъ отпаденіе, которое необходимо для послѣдующаго возвращенія. Для этой цѣли въ самомъ Богѣ допускается нѣчто такое, что не есть самъ Богъ, что является лишь основаніемъ его бытія или „природой въ Богѣ“. „Такъ какъ прежде Бога или помимо Бога нѣтъ ничего,—разсуждаетъ философъ,—онъ долженъ имѣть въ самомъ себѣ основу своего существованія. Это утверждается всѣми философіями; но онѣ говорятъ объ этой основѣ, какъ о простомъ понятіи, не считая ее чѣмъ-то реальнымъ и дѣйствительнымъ. Содержащаяся въ Богѣ основа его су-

---

1) *Шеллингъ*, Философскія изслѣдованія о сущности человѣческой свободы (изд. Жуковскаго, 1908 г.), стр. 27 прим. 1.

ществованія не есть Богъ въ абсолютномъ смыслѣ, т.-е. Богъ, поскольку онъ существуетъ; ибо она—лишь основаніе его существованія. Она есть *природа въ Богѣ*, неотдѣлимая, правда, отъ него, но все-же отличная отъ него сущность". „Вещи не могутъ возникнуть въ Богѣ (въ абсолютномъ смыслѣ этого понятія), ибо онѣ toto genere или—выражаясь точнѣе—безконечно отличны отъ него. Чтобы быть отдѣленными отъ Бога, онѣ должны возникнуть въ отличной отъ него основѣ. Но такъ какъ не можетъ быть что-либо внѣ Бога, то это противорѣчіе можетъ быть уничтожено лишь тѣмъ, что вещи имѣютъ свою основу въ томъ, что въ самомъ Богѣ не есть самъ Богъ, т.-е. въ томъ, что есть основа его существованія" [1]). „Превращеніе воли основы, отвратившейся отъ любви, въ особую отдѣльную волю есть необходимое условіе того, чтобы любовь, прорываясь сквозь эту волю, какъ свѣтъ черезъ тьму, явилась во всемъ своемъ всемогуществѣ. Основа есть лишь воля къ откровенію, но именно для того, чтобы послѣднее стало реальнымъ, основа должна произвести особность и противоположность... Воля основы возбуждаетъ своеволіе твари въ первомъ же актѣ творенія для того, чтобы духъ, открывшійся, какъ воля любви, нашелъ нѣкоторое противодѣйствующее, какъ поприще для своего осуществленія" [2]). „Богъ, сознавшій, что воля основы есть воля, направленная къ его откровенію, и по своему предвидѣнію познавшій, что для его существованія необходимо существованіе независимой отъ него основы (духа), попустилъ основѣ дѣйствовать независимо, или, выражаясь иначе, опредѣлилъ свое произволеніе лишь сообразно своей природѣ, а не согласно своему сердцу и любви" [3]).

По поводу всѣхъ подобныхъ разсужденій приходится однако сказать, что они только по внѣшности устраняютъ дуализмъ, а на самомъ дѣлѣ не содержатъ въ себѣ его

---

[1]) *Шеллингъ*, op. cit. 26—7.
[2]) *Шеллингъ*, op. cit. 40.
[3]) *Шеллингъ*, op. cit. 42—3.

преодолѣнія. Совершенно неяснымъ остается, почему абсолютное начало міра, если оно по существу является добромъ, нуждается въ такомъ сложномъ пути преодолѣнія разныхъ препятствій для своего раскрытія во всей полнотѣ и чистотѣ. И притомъ, препятствія вѣдь эти таковы, что они ставятся себѣ самимъ же абсолютомъ. Разъ онъ въ нихъ нуждается по самой своей природѣ, то не заключается ли въ этомъ обстоятельствѣ скрытое признаніе, что построенный метафизикой абсолютъ на самомъ дѣлѣ вполнѣ относителенъ? Какъ отдѣльный человѣкъ ничего не можетъ познать иначе какъ при помощи сравненій, раздѣленій и сопоставленій, такъ и придуманный человѣкомъ абсолютъ, несмотря на свое пышное названіе, вынужденъ идти тѣмъ же путемъ къ раскрытію своей сущности. Между тѣмъ монистическая метафизика, повидимому, именно изъ узкихъ рамокъ относительности и хотѣла насъ вывести.

Шеллингъ ставитъ себѣ подобные вопросы, но его отвѣты на нихъ едва ли могутъ насъ удовлетворить. „Вопросъ же о томъ,—говоритъ онъ,—почему Богъ, необходимо предвидѣвшій, что результатомъ самооткровенія—по крайней мѣрѣ побочнымъ—будетъ зло, не предпочелъ совсѣмъ не открываться, *на самомъ дѣлѣ вовсе не заслуживаетъ отвѣта* [1]). Ибо съ такимъ же правомъ можно было бы желать, чтобы не существовало любви для того, чтобы не могло существовать противоположности любви, или иначе—утверждать, что абсолютно-положительное должно быть принесено въ жертву тому, что существуетъ лишь въ качествѣ противоположности, вѣчное—чисто-временному. Мы уже разъяснили, что самооткровеніе въ Богѣ должно разсматриваться не какъ безусловно-произвольное, но какъ нравственно-необходимое дѣяніе, въ которомъ абсолютная внутренняя обособленность преодолѣна любовью и благостью. И еслибы Богъ не совершилъ своего откровенія, зло одержало бы побѣду надъ добромъ и любовью“ [2]). „Есть

---

[1]) Курсивъ—мой.

[2]) *Шеллингъ*, op. cit., 62.

ли у творенія конечная цѣль и, если есть, почему она не достигается непосредственно, почему совершенное не воплотилось въ дѣйствительность въ самомъ началѣ? На это *нѣтъ иного отвѣта, кромѣ уже даннаго* [1]): потому, что Богъ есть не только бытіе, но жизнь. Всякая же жизнь обречена своему особому удѣлу и подвержена страданію и становленію. Поэтому Богъ добровольно подчинилъ себя и становленію уже въ тотъ моментъ, когда онъ впервые раздѣлилъ міръ свѣта и міръ тьмы, для того, чтобы стать личнымъ. Бытіе воспринимаетъ себя лишь въ становленіи [2])".

На все это можно возразить только одно. Всѣ эти разсужденія правильны съ чисто человѣческой, относительной точки зрѣнія. Мы, люди, можемъ, дѣйствительно, представить себѣ бытіе только въ формѣ становленія, добро—только въ качествѣ антитезы злу. Но почему же раскрытіе абсолюта возможно было только въ такихъ условныхъ и относительныхъ формахъ? Почему понадобилось появленіе самихъ людей съ ихъ относительными формами мышленія и ограниченной способностью познанія? На всѣ эти вопросы монистическая метафизика не даетъ отвѣта, и по понятной причинѣ: немыслимо силами относительнаго интеллекта разрѣшать вопросы объ абсолютѣ, его природѣ и актахъ. Въ результатѣ всѣхъ такихъ разсужденій поставленные вопросы не двигаются въ рѣшеніи своемъ, и даваемые отвѣты, въ сущности, заключаютъ въ себѣ повтореніе въ замаскированной формѣ вопросовъ.

Вотъ почему, несмотря на всѣ старанія монистическаго оптимизма, пессимистическая метафизика продолжаетъ твердить, что міръ есть продуктъ не абсолютно благого начала, но результатъ неразумнаго и слѣпого акта міровой воли, и, въ связи съ этимъ, отказываетъ бытію міра въ какой-либо положительной цѣнности.

---

1) Курсивъ принадлежитъ мнѣ.
2) *Шеллингъ*, op. cit. 63.

Слѣдуетъ признать, что весьма не лишена основаній та критика, которую даетъ метафизическому понятію абсолюта Джемсъ. Эта критика въ основныхъ чертахъ можетъ быть сведена къ слѣдующимъ немногимъ положеніямъ. Во-первыхъ, Джемсъ основательно указываетъ именно на ту внутреннюю противорѣчивость понятія абсолюта, которая только что была отмѣчена и которая показываетъ, что это понятіе никакихъ затрудненій не устраняетъ и своего назначенія не выполняетъ.. Абсолютъ „вводитъ спекулятивную“ проблему зла „и оставляетъ насъ въ недоумѣніи, почему совершенство абсолюта требуетъ такихъ специфически уродливыхъ формъ жизни, которыя, по человѣческому представленію, омрачаютъ Божій день“. „Его совершенство представляютъ источникомъ всѣхъ вещей, и однако первымъ же эффектомъ этого совершенства является поразительное несовершенство всякаго конечнаго опыта... Развѣ міръ не былъ бы болѣе совершеннымъ, если бы... въ него не вошли конечные зрители, чтобы прибавить къ тому, что было совершенно, свои безчисленные несовершенные взгляды на одно и то же зрѣлище?“ „Къ чему нужно было отклоняться абсолюту отъ совершенства своего цѣлостнаго опыта и преломляться во всѣхъ нашихъ конечныхъ опытахъ?“ „Хотя гипотеза абсолюта, давая намъ своего рода религіозное умиротвореніе, исполняетъ очень важную раціонализирующую функцію, тѣмъ не менѣе, съ интеллектуальной точки зрѣнія, она остается вполнѣ ирраціональной. Идеально совершенное цѣлое—это, безспорно, такое цѣлое, части котораго также совершенны; если только мы можемъ довѣрять логикѣ въ чемъ бы то ни было, то мы можемъ ей довѣрять въ этомъ опредѣленіи. Абсолютъ опредѣляется какъ идеально совершенное цѣлое, но при этомъ допускается, что если не всѣ, то большинство его частей несовершенны. Очевидно, концепція лишена внутренняго согласія и, поэтому, скорѣе ставитъ вопросъ, чѣмъ разрѣшаетъ его. Она создаетъ спекулятивную загадку,

такъ называемую тайну зла и заблужденія, отъ которой вполнѣ свободна плюралистическая метафизика“ [1]).

Отлагая до слѣдующей статьи вопросъ о плюралистическомъ міровоззрѣніи, обращу вниманіе еще на то, что, во-вторыхъ, идея абсолюта, какъ правильно указываетъ тотъ же Джемсъ, лишена цѣнности и въ этическомъ смыслѣ. Абсолютъ монистическихъ оптимистовъ слишкомъ высоко стоитъ надъ эмпирической дѣйствительностью, слишкомъ мало для насъ понятенъ, чтобы служить источникомъ необходимаго воодушевленія въ практическомъ поведеніи. „Вѣдь, какъ абсолютъ, или sub specie aeternitaits или quatenus infinitus est, міръ не можетъ вызвать нашей симпатіи, такъ какъ онъ лишенъ исторіи. Абсолютъ, какъ таковой, не дѣйствуетъ и не страдаетъ, не любитъ и не ненавидитъ; ему чужды потребности, желанія и стремленія, неудачи и успѣхъ, друзья и враги, пораженія и побѣды. Все это относится къ міру, который является предметомъ нашего ограниченнаго опыта и судьба котораго одна въ состояніи возбудить нашъ интересъ“ [2]). Хотя, какъ мы только что видѣли, на самомъ дѣлѣ абсолютъ неизбѣжно содержитъ въ себѣ противорѣчія, ибо иначе изъ него нельзя вывести дѣйствительнаго міра, какъ онъ есть, но по самому понятію абсолютъ долженъ быть чуждъ противорѣчій. Поэтому, поскольку онъ на самомъ дѣлѣ абсолютъ, онъ, дѣйствительно, не можетъ ни любить, ни ненавидѣть и можетъ оставаться лишь въ состояніи холоднаго безучастія; не испытывая самъ страданій, онъ не можетъ проникаться участіемъ и къ нашимъ страданіямъ. Вѣдь только съ большой непослѣдовательностью стоящему внѣ ограниченій времени и пространства абсолюту могутъ монистическіе метафизики въ то же время приписывать становленіе. Такимъ образомъ, будучи проведена строго, концепція абсо-

---

1) *Джемсъ*, Вселенная съ плюралистической точки зрѣнія (пер. подъ ред. Шпетта), 65, 67, 69.

2) *Джемсъ*, op. cit., 25—6.

люта должна была бы лишить міръ всякой исторіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ лишить его нашихъ симпатій, сдѣлать намъ чуждой его душу [1]). Создаваемый такой метафизикой Богъ не есть живой Богъ религій, но неподвижный и застывшій Богъ отвлеченной учености, это не Богъ страждущаго, радующагося и стремящагося человѣчества, но Богъ пыльных нѣмецкихъ лабораторій схоластической мысли. Онъ насъ не удовлетворяетъ, такъ какъ его содержаніе на повѣрку оказывается не только не болѣе богатымъ, чѣмъ наше, но менѣе богатымъ. „На самомъ дѣлѣ,—говоритъ Джемсъ,—мы отличаемся отъ абсолюта не только недостаткомъ, но излишкомъ. Наше незнаніе, напр., порождаетъ любознательность и сомнѣнія, которыя не могутъ волновать абсолютъ, такъ какъ онъ отъ вѣка обладаетъ разрѣшеніемъ всѣхъ вопросовъ. Наше безсиліе обрекаетъ насъ на страданія, наше несовершенство обрекаетъ насъ на грѣхи, которые ему чужды въ силу его совершенства“ [2]). Однимъ словомъ, холодный метафизическій абсолютъ не можетъ насъ воодушевить къ служенію добру и дать намъ удовлетворительной постановки вопроса о злѣ; между нимъ и нами не можетъ быть живой практической, моральной связи.

Все это заставляетъ признать, что монистическій оптимизмъ едва ли оказывается достаточно сильнымъ противникомъ пессимизма. Изъ этого я, однако, не дѣлаю еще вывода, что пессимистическое міровоззрѣніе непобѣдимо и содержитъ въ себѣ правильную концепцію міра. Я думаю только, что бороться съ нимъ приходится инымъ оружіемъ чѣмъ какимъ располагаютъ оптимистическіе монисты. Къ разсмотрѣнію открывающихся передъ нами новыхъ путей мы обратимся въ слѣдующей статьѣ.

---

1) *Джемсъ*, op. cit., 64.
2) *Джемсъ*, op. cit., 106.

# Плюралистическое міропониманіе.

---

## I.

Въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи нами было выяснено, что оптимистическій монизмъ не представляетъ собою достаточно сильнаго орудія для борьбы съ пессимизмомъ. Создаваемый этимъ монизмомъ міровой абсолютъ, имѣющій задачей изображать то благое начало, отъ котораго исходитъ весь міръ и при посредствѣ котораго должно быть устранено уныніе, овладѣвающее человѣкомъ при мысли о наполняющемъ міръ страданіи и злѣ, на самомъ дѣлѣ не можетъ сыграть ту роль, которая ему предназначается. Это понятіе оказалось исполненнымъ внутреннихъ и неустранимыхъ противорѣчій; оно не въ состояніи притомъ способствовать нравственному подъему, поддержать въ насъ вѣру въ добро и побудить насъ къ дѣятельной борьбѣ со зломъ. Попытки монистовъ свести зло и страданіе на степень одного только отрицанія также неудачны. Отъ нихъ вѣетъ атмосферой спокойнаго ученаго кабинета, стѣны котораго достаточно толсты и прочны, чтобы не пропустить сквозь себя криковъ отчаянія и скорби, которые со всѣхъ сторонъ раздаются вокругъ и слишкомъ сильны, чтобы не обратить на себя вниманія человѣка, не живущаго замкнутой жизнью отвлеченнаго мыслителя. Я долженъ сказать, что на меня попытки оправданія и объясненія зла въ духѣ Лейбница всегда производятъ впечатлѣніе, какъ разъ обратное тому, которое хотятъ произвести на читателя ихъ авторы. Подобныя разсужденія не только

не примиряютъ меня со зломъ, но весьма раздражаютъ противъ тѣхъ лицъ, отъ которыхъ они исходятъ и которыя, очевидно, сами слишкомъ мало знакомы со страданіями и зломъ, чтобы въ должной мѣрѣ оцѣнить ихъ значеніе въ жизни человѣчества. Не удивляюсь я поэтому, что разсужденія Лейбница въ свое время вызвали безпощадныя насмѣшки Вольтера.

При такомъ положеніи вещей, думается мнѣ, неизбѣжно приходится признать, что въ пессимистическомъ міровоззрѣніи заключается доля истины, которая состоитъ въ томъ, что физическое и моральное зло вполнѣ реальны и что нельзя вывести ихъ изъ какого-либо благого и разумнаго начала. Нельзя также утверждать, вслѣдъ за оптимистами, что эти разрушительныя силы слабѣе тѣхъ творческихъ началъ, которыя проявляютъ свое дѣйствіе въ мірѣ, что зло безсильно или является только необходимымъ фономъ для добра. Если пессимисты въ чемъ неправы, то только въ противоположномъ утвержденіи, будто добро есть простое отрицаніе и будто оно вполнѣ безсильно въ сравненіи со зломъ. Я думаю, *что какъ зло, такъ и добро вполнѣ реальны и что человѣческой мысли невозможно ихъ примирить, вывести одно изъ этихъ началъ изъ другого.*

Всѣ эти соображенія заставляютъ меня отказаться отъ монистическаго истолкованія міра, въ какомъ бы направленіи оно ни дѣлалось: въ духѣ ли безнадежднаго пессимизма, признающаго реальность только за зломъ и безсмыслицей, или же въ духѣ полнаго оптимизма, стремящагося къ устраненію изъ картины міра элементовъ положительнаго и реальнаго зла. Я становлюсь на почву *плюралистической концепціи міра*, аналогичной съ той, которую защищаетъ Джемсъ въ своемъ трактатѣ о вселенной съ плюралистической точки зрѣнія [1]). По этой концепціи міръ, какъ мы его знаемъ, по крайней мѣрѣ, представляетъ собою сочетаніе непримиренныхъ противоположностей. Его нельзя считать ни вполнѣ

---

[1]) Ср. о плюрализмѣ вообще *Boex-Borel,* Le pluralisme (1909).

разумнымъ, ни вполнѣ безсмысленнымъ; въ немъ нельзя видѣть проявленія одного только благого начала, какъ нельзя его разсматривать исключительно подъ призмою зла.

И добро, и зло являютъ собою вполнѣ самостоятельныя силы, соотношеніе которыхъ не представляется вполнѣ опредѣленнымъ и вывести которыя изъ какого-нибудь одного источника невозможно средствами нашего ограниченнаго разума. Поэтому вопросъ о монистическомъ истолкованіи вселенной долженъ быть оставленъ въ Философіи совершенно нерѣшеннымъ, такъ какъ нѣтъ основанія думать, что, при неизмѣнности основныхъ свойствъ познающаго интеллекта, попытки дальнѣйшей его разработки въ духѣ раціонализма дадутъ какіе-нибудь болѣе удовлетворительные результаты, чѣмъ до сей поры. Приходится остаться въ предѣлахъ данныхъ опыта, которыя не даютъ никакого основанія одну изъ этихъ силъ считать второстепенной. Соотношеніе добра и зла въ наблюдаемомъ нами мірѣ таково, что побѣда иногда склоняется въ одну сторону, иногда же—въ противоположную. Соотношеніе этихъ силъ нерѣдко приводитъ къ тому, что событія разыгрываются далеко не такъ, какъ это было бы желательно съ точки зрѣнія разума, красоты и нравственнаго добра. Въ мірѣ очень много неразумнаго и безнравственнаго и добро вовсе не всегда оказывается побѣдителемъ въ борьбѣ со зломъ. Много страданій, испытываемыхъ живыми существами, оказываются совершенно незаслуженными съ точки зрѣнія нравственнаго сознанія и нельзя сказать, чтобы терпящіе эту несправедливость могли увѣренно разсчитывать на какое-либо возмездіе. По этому поводу мнѣ припоминается та сцена изъ романа Достоевскаго, которая озаглавлена авторомъ: „Бунтъ Ивана Карамазова“. Въ особенности возмущаютъ Ивана тѣ страданія, которыя выпадаютъ на долю невинныхъ дѣтей. Передавъ брату нѣсколько подобныхъ случаевъ, Иванъ восклицаетъ: „Да вѣдь весь міръ познанія не стоитъ этихъ слезокъ ребеночка къ „Боженькѣ“. Я не говорю про страданія большихъ, тѣ яблоко съѣли и чортъ съ ними, и пусть бы ихъ

всѣхъ чортъ взялъ, но эти, эти!“ „Если всѣ должны страдать, чтобы страданіемъ купить вѣчную гармонію, то при чемъ тутъ дѣти, скажи мнѣ, пожалуйста?“. „Но зачѣмъ мнѣ ихъ отмщеніе, зачѣмъ мнѣ адъ для мучителей, что тутъ адъ можетъ поправить, когда тѣ уже замучены?“. Напомню также читателю слова Екклезіаста о праведникахъ и нечестивыхъ (Еккл. 8, 14), приведенныя мною въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи.

Такимъ образомъ, міръ, по принимаемому мною представленію, не является законченнымъ единствомъ. Онъ оказывается сочетаніемъ непримиренныхъ началъ, по всему своему характеру *незаконченнымъ*. Въ этомъ и состоитъ плюралистическое представленіе о мірѣ. Я понимаю, конечно, что съ такимъ рѣшеніемъ не мирится нашъ логическій разумъ. Логическому мышленію присуща потребность все сводить къ единству; если такого единства не получается, то разумъ не находитъ себѣ успокоенія. Въ весьма энергической формѣ выражаетъ эту мысль Шеллингъ. „Дуализмъ, поскольку онъ дѣйствительно продуманъ какъ ученіе о двухъ абсолютно различныхъ и взаимно независимыхъ началахъ, говоритъ этотъ философъ, есть лишь система самоуничтоженія и отчаянія разума“ [1]). Я не согласился бы съ первой половиной этого заключенія, такъ какъ не думаю, что разумъ оказывается вполнѣ уничтоженнымъ при такой постановкѣ вопроса. Разумъ все же остается единственнымъ орудіемъ, чтобы разбираться въ данныхъ всякаго доступнаго намъ опыта какъ чувственнаго, такъ и сверхчувственнаго. Но я въ значительной степени принимаю вторую часть приведеннаго заключенія: разумъ дѣйствительно впадаетъ въ отчаяніе, когда онъ пытается разрѣшить возникающія передъ нимъ конечныя проблемы мірозданія въ духѣ философскаго раціоналистическаго монизма. Разуму присуща потребность сводить все къ единству. Только въ томъ случаѣ, еслибы міръ удалось вывести весь безъ остатка

---

1) *Шеллингъ*. Философскія размышленія о сущности человѣческой свободы (изд. Жуковскаго, 1908 г.), 23.

изъ какого-нибудь единаго начала, а весь міровой процессъ направить, мысленно и не впадая въ противорѣчіе съ данными опыта, къ единой цѣли, міръ сталъ бы для насъ логически понятенъ и объяснимъ. Между тѣмъ, какъ мы видѣли, разрѣшить задачу въ этомъ смыслѣ не удается. Примиреніе противоположностей въ метафизическомъ абсолютѣ оказывается одной только видимостью, но настоящаго успокоенія нашей мысли не даетъ. Если же міръ признается, какъ это дѣлаетъ плюрализмъ, борьбой непримиренныхъ противоположностей, незаконченныхъ бытіемъ, которое движется въ процессѣ становленія къ неизвѣстной и наперед не данной цѣли, то о такомъ мірѣ нельзя сказать, чтобы онъ удовлетворялъ потребности нашего интеллекта въ строго логическомъ порядкѣ, былъ бы законченнымъ логическимъ цѣлымъ. Такой міръ *не покрывается сполна логическими формулами;* о немъ нельзя сказать, что онъ въ цѣломъ разуменъ и можетъ быть разумно объясненъ. Міръ оказывается въ основѣ своей *ирраціональнымъ сочетаніемъ независимыхъ другъ отъ друга и не приведенныхъ въ гармонію началъ,* причемъ неизвѣстнымъ остается даже то, явится ли въ немъ когда-либо какая-нибудь гармонія. Конечно, при такихъ условіяхъ интеллектъ не можетъ чувствовать себя удовлетвореннымъ. Онъ долженъ признать, что не охватываетъ своими формулами міра въ его цѣломъ, что въ мірѣ самое существенное оказывается для насъ непонятнымъ, что средствами интеллекта мы можемъ болѣе или менѣе удовлетворительно разбираться лишь въ отдѣльныхъ сторонахъ бытія, но затѣмъ интеллектъ безпомощно останавливается передъ неразрѣшимыми для него вопросами. Интеллектъ впадаетъ въ отчаяніе не въ смыслѣ признанія своей полной непригодности, ведущей къ его самоуничтоженію, но въ смыслѣ констатированія своей *ограниченности.* Есть такія проблемы, которыя оказываются, въ качествѣ предѣльныхъ, абсолютныхъ, непосильными для относительнаго человѣческаго мышленія. Оно доводитъ насъ до ихъ постановки, но дальше вести насъ уже не можетъ. И мы не знаемъ даже, почему это проис-

ходитъ. Для насъ ясно только то, что бытіе и логическая мысль человѣка не вполнѣ адэкватны. Но происходитъ ли это потому, что бытіе въ цѣломъ неразумно, или потому, что разумъ нашъ слишкомъ ограниченъ, чтобы уяснить себѣ высшую, сверхчеловѣческую разумность бытія, этого мы не знаемъ. Міръ не раціоналенъ въ смыслѣ нашей человѣческой логики, но мы не знаемъ, представляетъ ли онъ собою нѣчто сверхраціональное или нѣчто подраціональное, стоитъ ли онъ выше нашей логики или ниже ея.

Вотъ почему нѣсколько поспѣшное заключеніе дѣлаютъ тѣ мыслители, которые не допускаютъ мысли о нелогичности міра, такъ какъ, по ихъ мнѣнію, такой міръ оказался бы сплошной безсмыслицей [1]). Я думаю, что такое заключеніе мы вовсе не обязаны дѣлать; но мы должны только признать совершенно безнадежнымъ для нашего человѣческаго мышленія вопросъ о единомъ началѣ или единой цѣли мірозданія: все равно, всѣ попытки разъясненія этого вопроса въ духѣ монизма неизбѣжно включаютъ въ себя скрытый дуализмъ или плюрализмъ, какъ мы въ этомъ (въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи) убѣдились на примѣрахъ Фихте и Шеллинга. Намъ остается признать откровенно этотъ вопросъ неразрѣшимымъ и больше о немъ не безпокоиться. И это тѣмъ болѣе возможно, что плюралистическая концепція міра въ этическомъ отношеніи не только не безотрадна, подобно пессимистическому міропониманію, но, по моему убѣжденію, *только она и ставитъ этическую проблему въ надлежащее положеніе*. Я полагаю, что только съ плюралистической точки зрѣнія можно понять сущность моральнаго сознанія людей и выяснить значеніе нравственнаго долга въ жизни того конечнаго по своей природѣ, но надѣленнаго высшей разумностью существа, которое именуется человѣкомъ и которое оказывается единственнымъ эмпирически намъ извѣстнымъ разумнымъ существомъ въ мірѣ. Только при помощи плюралистическаго міровоззрѣнія можемъ мы

1) Ср. по этому поводу данныя у *Lempp*, Das Problem der Theodicee in der Philosophie des 18. Jahrhunderts (1910), стр. 30, 85, 178, 199, 223, 315.

нанести рѣшительный ударъ безнадежному пессимизму, такъ какъ оптимистическое истолкованіе міра оказалось недостаточно сильнымъ противникомъ пессимизма.

Принимая плюралистическую концепцію міра, мы, какъ уже было указано, вовсе не отказываемся отъ логики. Напротивъ, логическій анализъ, конечно, остается для насъ единственнымъ средствомъ для того, чтобы разбираться въ мірѣ, какъ его содержаніе открывается намъ данными опыта всякаго рода. Философія попрежнему остается дѣломъ логической работы. Самый рѣшительный защитникъ плюрализма—Джемсъ—категорически заявляетъ: „истина философа отличается тѣмъ, что она достигается разсужденіемъ; не предположеніе, но доводъ долженъ отдать ее ему въ руки“ [1]). Но мы вынуждены признать, что логическій анализъ, успѣшно помогая намъ разбираться въ отдѣльныхъ сторонахъ міра, не открываетъ однако возможности связать всѣ наши представленія и сужденія о мірѣ въ одномъ заключительномъ выводѣ, свести ихъ къ одному законченному синтезу. Анализъ этотъ приводитъ насъ къ признанію ирраціональнаго характера міра въ цѣломъ, по крайней мѣрѣ въ томъ видѣ, въ какомъ міръ намъ является въ теперешнемъ его состояніи и при теперешнемъ характерѣ человѣческаго мышленія. Каковъ будетъ міръ въ дальнѣйшихъ его судьбахъ, этого мы, конечно, не знаемъ. Равнымъ образомъ не знаемъ мы и того, какую концепцію міра создали бы разумныя существа, обладающія болѣе мощнымъ интеллектомъ, чѣмъ какимъ надѣлены мы, люди. Кантовскій intellectus archetypus, конечно, не въ степени только, но въ самомъ существѣ отличается отъ intellectus ectypus, и его работы или характера его сужденій и представленій мы себѣ не можемъ и представить [2]).

Споръ съ пессимизмомъ я считаю теоретически необходимымъ, такъ какъ пессимизмъ, по моему убѣжденію, ри-

---

[1]) *Джемсъ*. Вселенная съ плюралистической точки зрѣнія, 7.

[2]) См. объ этой идеѣ Канта *Lask*, Fichtes Idealismus und die Geschichte (1902), 51 слл.

суетъ намъ одностороннюю и потому неправильную картину даннаго намъ въ опытѣ міра. Пессимисты черезчуръ сгущаютъ темныя краски и игнорируютъ положительныя стороны бытія. Они дѣлаютъ ошибку, однородную съ ошибкой оптимистовъ: если неосновательно предложеніе оптимистовъ считать зло простымъ отрицаніемъ и положительный характеръ придавать только добру, то столь же неосновательно предложеніе пессимистовъ придавать реальный характеръ только темнымъ сторонамъ бытія. Въ этомъ мы убѣдимся при дальнѣйшемъ разсмотрѣніи вопроса. Но затѣмъ опроверженіе пессимизма имѣетъ, по моему убѣжденію, и практическій характеръ. Я совершенно соглашаюсь съ Паульсеномъ въ его замѣчаніи [1]), что пессимистическое міровоззрѣніе есть вещь далеко не безвредная. Для здоровой и доброй натуры пессимистическія размышленія о мірѣ не опасны; но гдѣ уже есть задатки болѣзненной слабости воли и унынія, тамъ пессимистическія теоріи міра могутъ привести къ большому усиленію болѣзни. Вотъ почему я считаю нравственнымъ долгомъ каждаго, въ комъ знакомство съ пессимистическими доктринами не поколебало увѣренности въ цѣнности жизни, приходить со своими соображеніями на помощь сомнѣвающимся. Споръ съ пессимизмомъ есть дѣло не только теоретической любознательности, но и моральнаго долга для такихъ людей [2]).

---

1) *Paulsen.* System der Ethik[6], I, 298.

2) Какъ правильно настаиваетъ *Фихте* (см. особенно System der Sittenlehre, III Hauptstück, § 25), нашъ долгъ состоитъ не только въ культивированіи разумности въ насъ самихъ, но и во всѣхъ другихъ людяхъ, такъ какъ разумъ долженъ быть намъ вездѣ цѣненъ. Поэтому мы должны распространять моральность вокругъ себя, но, конечно, не принужденіемъ и не теоретическимъ убѣжденіемъ, а пробужденіемъ чувства достоинства и хорошимъ примѣромъ. Слѣдуетъ оберегать людей и отъ чувства презрѣнія къ себѣ, которое можетъ быть результатомъ отчаянія въ способности заслужить самоуваженіе. Тогда людямъ слѣдуетъ показывать, что въ нихъ всегда есть нѣчто достойное уваженія; вѣря имъ, вы подымаете ихъ вѣру въ себя. Такимъ образомъ, любя людей, вы въ то же время ихъ воспитываете своей любовью и помогаете имъ нравственно совершенствоваться. Съ особенной силой такая обязанность ложится на ученыхъ и философовъ, для которыхъ тотъ же Фихте учреждалъ свою знаменитую „республику ученыхъ“.

Въ этомъ спорѣ мы, однако, оставимъ совершенно въ сторонѣ не только указанный уже вопросъ о единомъ началѣ міра, какъ вопросъ для насъ неразрѣшимый и въ концѣ-концовъ, какъ мнѣ кажется, далеко и не столь важный для нашихъ цѣлей, но и еще одну проблему, которая иногда выдвигается въ аргументаціи спорящихъ сторонъ. Именно, я совершенно не собираюсь останавливаться на разсмотрѣніи вопроса о томъ, *что лучше: бытіе или полное небытіе*. Какъ мы знаемъ уже изъ сдѣланнаго въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи очерка, въ споръ пессимистовъ и оптимистовъ пускается въ ходъ и этотъ аргументъ: одни утверждаютъ, что бытіе, какое бы то ни было, лучше небытія; другіе доказываютъ, что, если даже этотъ міръ есть наилучшій изъ возможныхъ міровъ, однако еще лучше было бы, если бы никакого міра не было. Я считаю весь этотъ споръ совершенно праднымъ и безнадежнымъ, и вотъ по какимъ причинамъ: я думаю, что вообще съ понятіемъ „небытія“ для насъ нѣтъ никакой возможности оперировать.

Уже Кантъ въ своей „Критикѣ чистаго разума“, разсуждая объ амфиболіи рефлективныхъ понятій, пришелъ къ выводу, что ничто (Nichts) есть „пустое понятіе“ (leerer Begriff). Въ однихъ случаяхъ своего примѣненія оно представляется ему пустымъ понятіемъ безъ предмета, въ другихъ—пустымъ предметомъ понятія, въ третьихъ—пустымъ воззрѣніемъ безъ предмета, въ четвертыхъ—пустымъ предметомъ безъ понятія [1]). Въ наше время Бергсонъ подвергъ понятіе „ничто“ (le néant) еще болѣе уничтожающей критикѣ. Онъ называетъ идею о „ничто“ псевдо-идеей, размышленіе надъ которой не можетъ дать никакихъ положительныхъ результатовъ. Дѣло въ томъ, что наше мышленіе на самомъ дѣлѣ никогда не можетъ выйти за предѣлы бытія. Оно можетъ представить себѣ несуществованіе той или иной вещи, но не можетъ представить себѣ несуще-

---

1) *Kant*, Kritik der reinen Vernunft (Valentiner) 312—313. Proleg., § 39. *K. Fischer*, Kant. I, 461 слл. *Windelband*, Lehrb. d. neuer. Phil.[3]; II. 92 сл.

ствованія всего. Въ мысли о полномъ небытіи неизбѣжно заключается предположеніе о бытіи, и идея небытія ничего самостоятельнаго, съ чѣмъ можно бы было оперировать, что выводило бы насъ на самомъ дѣлѣ изъ границъ бытія, не содержитъ. Поэтому мы не можемъ подвергать небытіе какой-либо оцѣнкѣ въ сравненіи съ бытіемъ, какъ это дѣлаютъ оптимисты и пессимисты: вѣдь мы абсолютно ничего не знаемъ о небытіи и знать не можемъ, а потому всѣ разсужденія о немъ пусты, лишены всякаго уловимаго содержанія. Слѣдуетъ просто отбросить эту псевдо-идею.

„Идея абсолютнаго небытія, понимаемаго въ смыслѣ уничтоженія всего, есть идея, уничтожающая самое себя, говоритъ Бергсонъ [1]), псевдо-идея, простое слово. Если уничтожить вещь значитъ замѣнить ее другой, если мыслить отсутствіе вещи возможно лишь при условіи болѣе или менѣе яснаго представленія о присутствіи какой-нибудь другой вещи, наконецъ, если уничтоженіе прежде всего обозначаетъ замѣщеніе, то идея „уничтоженія всего“ такъ же абсурдна, какъ идея квадратнаго круга. Абсурдность не бросается въ глаза, потому что не существуетъ какого-либо отдѣльнаго объекта, котораго нельзя бы было помыслить уничтоженнымъ; и вотъ изъ того, что не воспрещено уничтожать въ мысляхъ всякую вещь, одну за другой, заключаютъ, что возможно предположить ихъ уничтоженными всѣ вмѣстѣ. Не видятъ при этомъ, что уничтожать каждую вещь одну за другой въ томъ-то и состоитъ, что каждая изъ нихъ по мѣрѣ надобности замѣняется другой, и что поэтому уничтоженіе абсолютно всего заключало бы въ себѣ дѣйствительное внутреннее противорѣчіе, такъ какъ эта операція состояла бы въ разрушеніи того самаго условія, которое способствуетъ ея выполненію“. „Если мы проанализируемъ идею „ничего“, то мы найдемъ, что по существу это есть идея „всего“ съ прибавленіемъ движенія ума, который безконечно перепрыгиваетъ отъ одной вещи

---

[1]) *Bergson,* Evolution crèatrice, 307.

къ другой, отказывается держаться на мѣстѣ и все свое вниманіе сосредоточиваетъ на этомъ отказѣ, никогда не опредѣляя своей позиціи, принятой въ данный моментъ, иначе, какъ соотносительно къ позиціи только что оставленной... Какъ противополагать въ такомъ случаѣ идею ничего идеѣ всего? Развѣ не очевидно, что это—противоположеніе полнаго полному и что вопросъ о томъ, „почему нѣчто существуетъ“ есть, слѣдовательно, вопросъ, лишенный смысла, псевдо-проблема, поднявшаяся вокругъ псевдоидеи?“ [1]). „Слѣдуетъ пріучаться мыслить бытіе прямо, не дѣлая обхода, не адресуясь предварительно къ фантому небытія, который полагаетъ себя между нами и бытіемъ. Слѣдуетъ попытаться здѣсь видѣть, чтобы видѣть, но не видѣть, чтобы дѣйствовать. Тогда абсолютъ раскрывается весьма близко отъ насъ, и, въ извѣстной мѣрѣ, въ насъ. Онъ оказывается по сущности психологическимъ, но не математическимъ или логическимъ. Онъ живетъ съ нами. Какъ мы, но съ нѣкоторыхъ сторонъ безконечно болѣе концентрированный и объединенный на самомъ себѣ, онъ длительно существуетъ“ [2]).

## II.

Мы пришли къ тому заключенію, что бытіе въ цѣломъ нельзя признать раціональнымъ въ смыслѣ логическаго единства, постулируемаго нашимъ дискурсивнымъ разумомъ. Отсюда, однако, по моему мнѣнію, еще нельзя дѣлать того вывода, который обыкновенно изъ подобныхъ посылокъ дѣлаютъ пессимисты, а именно, что міръ лишенъ всякаго смысла, и представляетъ собою отрицательную величину съ точки зрѣнія нашихъ человѣческихъ оцѣнокъ. Я думаю, напротивъ, что въ этомъ мірѣ, ирраціональномъ по существу и въ цѣломъ, есть элементы смысла, какъ есть несомнѣнно элементы безсмыслицы; въ мірѣ происходитъ

---

1) *Bergson*, op. cit., 320.
2) *Bergson*, op. cit., 323.

постоянная борьба разума съ нелѣпостью, добра со зломъ, красоты съ безобразіемъ.

Мнѣніе, что извѣстный намъ міръ лишенъ всякаго смысла, я считаю совершенно непродуманнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можно выступать съ такимъ утвержденіемъ существамъ, которыя сами надѣлены смысломъ и доказываютъ этотъ фактъ уже тѣмъ, что они хотѣли бы видѣть этотъ смыслъ торжествующимъ въ мірѣ началомъ и приходятъ въ отчаяніе, убѣждаясь, что есть много данныхъ, говорящихъ противъ этого стремленія. Вѣдь эти существа, люди, находящіе въ самихъ себѣ сознаніе разумности и смысла и ставящіе вопросъ о разумности міра въ цѣломъ, сами составляютъ часть міра. *Если въ нихъ представлено разумное начало хоть въ какой-нибудь долѣ, то этимъ самымъ показано, что міръ не всецѣло лишенъ разумности.* Разумность заключается, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ элементахъ міра, которые именуются людьми. Конечно, какъ мы увидимъ ниже, и человѣческая природа не насквозь и не цѣликомъ разумна. Но разумность въ ней все-таки представлена и тѣмъ самымъ представлена и въ мірѣ. Это положеніе признаютъ и такіе въ общемъ пессимистически настроенные писатели, какъ, напр., Байронъ. Въ „Чайльдъ Гарольдѣ“ мы читаемъ[1]) слѣдующія строки:

Коль жизнь не ложь, зачѣмъ же суждено
Природою страдать намъ такъ глубоко?
За что грѣха позорное пятно?
Вотъ въ небесахъ раскинулся широко
Анчаръ громадный, и, какъ дождь, съ него
Страданье, смерть, карая насъ жестоко,
Струятся внизъ. Больнѣй же намъ всего,
Когда не видимъ мы несчастья своего.
Но мысли всежъ я не хочу бояться:
Въ ней пріютъ и радость вся моя;
Отъ права мыслить—низко отказаться,

---

[1]) *Байронъ*, Чайльдъ Гарольдъ, IV, 126 и 127 (пер. С. Ильина).

Разстаться съ нимъ не въ силахъ былъ бы я.
Хотя съ рожденья, разумъ нашъ тѣсня,
Его терзаютъ, истины страшатся,
Во тьмѣ нашъ духъ заботливо храня,—
Но имъ луча не загасить златого,
Бѣльмо искусный врачъ все жь снимаетъ у слѣпого.

*Понятіе разумности* я употребляю въ самомъ широкомъ смыслѣ. Подъ этимъ именемъ я разумѣю не одинъ только логически-работающій интеллектъ, съ помощью котораго мы анализируемъ дѣйствительность, разлагаемъ ее на отдѣльныя понятія и въ сужденіяхъ представляемъ связь этихъ понятій между собою. Конечно, интеллектъ, создающій абстрактныя понятія, высоко поднимаетъ насъ надъ остальнымъ міромъ живыхъ существъ. Онъ даетъ намъ возможность, если и не обнять міръ въ его цѣломъ, то, по крайней мѣрѣ, успѣшно овладѣвать его отдѣльными сторонами и, уясняя себѣ неизмѣнные законы явленій, направлять теченіе событій въ значительной степени сообразно нашимъ желаніямъ и цѣлямъ. Но интеллектомъ не исчерпываются тѣ стороны нашего духовнаго существа, которыя заполняютъ нашу внутреннюю жизнь и составляютъ наше отличіе отъ другихъ животныхъ. Именно, на самые важные для насъ вопросы интеллектъ, въ силу его относительности, часто, какъ мы видѣли, не можетъ дать отвѣта. Для логическаго разума неясно самое наше назначеніе въ мірѣ, положительный смыслъ нашего бытія. Ниже будетъ показано, что отвѣтъ на этотъ вопросъ мы получаемъ, главнымъ образомъ, путемъ непосредственнаго воспріятія нѣкоей сверхчувственной дѣйствительности. Это воспріятіе дѣлается нами въ тѣ моменты, когда мы охвачены религіознымъ экстазомъ или же такимъ порывомъ симпатіи, въ которомъ заключается совершенно ясное сознаніе нашего единства съ космосомъ, по крайней мѣрѣ, въ его наиболѣе близко примыкающихъ къ намъ частяхъ. Наконецъ, къ разумности человѣка въ широкомъ смыслѣ слѣдуетъ отнести и присущее ему чувство красоты, которое въ нѣкоторыхъ своихъ

проявленіяхъ также близко стоитъ къ религіозному чувству. Погруженный въ созерцаніе красоты человѣкъ также забываетъ о себѣ и ощущаетъ близость къ чему-то высшему, космическому, неземному. Изъ всѣхъ этихъ элементовъ, помимо логическаго мышленія, и слагается, по моему мнѣнію, тотъ второй видъ познанія, которымъ живетъ человѣкъ наряду съ обычнымъ научнымъ познаніемъ и которому Кантъ далъ названіе *знанія моральнаго, практическаго разума*.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое этотъ практическій разумъ, какъ не присущая намъ способность непосредственно проникать въ сущность нѣкоторыхъ вещей, куда не можетъ проникнуть нашъ дискурсивный логическій разумъ, оперирующій путемъ неизбѣжныхъ для него обходовъ? Практическій разумъ есть нѣкотораго рода интуитивное знаніе. На него мало до сихъ поръ обращали вниманіе въ теоріи познанія, но нельзя сказать, чтобы его вполнѣ здѣсь игнорировали. Канту принадлежитъ самый терминъ и попытка на этого рода знаніи построить этическую систему. Затѣмъ Шопенгауэръ указываетъ на нѣкое непосредственное познаніе, какъ на средство проникнуть въ метафизическое существо міра [1]), не опредѣляя, впрочемъ, съ достаточною ясностью характеръ этого рода познанія. Въ новѣйшей литературѣ идея интуиціи вновь оживляется Джемсомъ, съ его теоріей религіознаго опыта и Бергсономъ, который указываетъ на инстинктъ, какъ на явленіе именно подобнаго порядка, и ожидаетъ для философіи новой жизни, когда интеллекту удастся разбудить инстинктъ и заставить его разсказать намъ о себѣ. Тогда только для насъ можетъ, по мнѣнію Бергсона, раскрыться тайна жизни, недоступная познанію логическаго интеллекта, который только ходитъ вокругъ явленій, не проникая въ ихъ сущность [2]).

На самомъ дѣлѣ и наука, и практическая жизнь на каж-

---

1) *Schopenhauer*, I, § 18.

2) См. *мою* книгу „Нравственная личность и общество“ (1911 года), стр. 35—49.

домъ шагу пользуются этимъ интуитивнымъ познаніемъ, не всегда признавая его правомѣрность. Такъ, по моему убѣжденію, такая основная проблема, какой и для науки, и для практической дѣятельности, и для философіи является проблема чужого одушевленія, рѣшается исключительно путемъ интуитивнаго знанія, показаній практическаго разума. Логическимъ путемъ чужое одушевленіе можно сдѣлать только весьма вѣроятнымъ умозаключеніемъ по аналогіи. Такая постановка этого вопроса, однако, явно не соотвѣтствуетъ его положенію въ кругу нашего знанія. Для каждаго изъ насъ чужое одушевленіе, хотя логически доказать его съ полною достовѣрностью никому не удалось [1]), составляетъ тѣмъ не менѣе предметъ полнѣйшей увѣренности, а вовсе не вѣроятную только гипотезу. Нѣтъ такого имманентиста, который на практикѣ не относился бы къ окружающимъ его людямъ, какъ въ несомнѣнной психической реальности. И эта его увѣренность покоится какъ разъ на показаніяхъ того самаго практическаго разума, на которомъ основано его моральное сознаніе. Моральное сознаніе говоритъ каждому изъ насъ, что не онъ одинъ составляетъ мыслящую дѣйствительность, что насъ окружаютъ такія же мыслящія существа, какъ и мы сами, что мы не имѣемъ права безразлично относиться къ тому, что дѣлаютъ эти существа, такъ какъ на насъ лежитъ извѣстный нравственный долгъ, который мы можемъ выполнить только въ союзѣ и въ борьбѣ съ окружающими насъ разумными существами. На показаніяхъ этого сознанія, въ концѣ-концовъ, базируется вся наша увѣренность въ томъ, что окружающій насъ міръ не фантасмагорія, что онъ вполнѣ реаленъ, независимо отъ нашего сознанія, и что каждый изъ насъ есть только ничтожная частица огромнаго космоса, въ которомъ мы и должны выполнять нашу миссію. Подобнымъ образомъ разсуждаетъ, напримѣръ, и Мюнстербергъ, когда онъ приступаетъ къ рѣшенію во-

---

[1]) См. обзоръ разныхъ теорій въ книгѣ *Лапшина*. „Проблема чужого „я“ въ новѣйшей философіи“ (1910).

проса о чужомъ одушевленіи. „Такъ же, какъ мы сознаемъ насъ самихъ въ самомъ принятіи отношенія къ чему либо, такъ и другой непосредственно выступаетъ передъ нами въ каждомъ актѣ своимъ дѣяніемъ и только своимъ дѣяніемъ“. „Волю другого я переживаю не какъ нѣчто такое, что я примышляю черезъ умозаключеніе по аналогіи на основаніи внѣшнихъ сходствъ въ воспринятомъ тѣлѣ, но наоборотъ: чужое воленіе, какъ первое, приходитъ ко мнѣ и я знаю его, когда я сочувствую его намѣренію, понимаю его рѣшеніе и принимаю отношеніе къ его смыслу, присоединяясь къ нему или противодѣйствуя ему, соглашаясь или отклоняя“ [1]).

Такимъ образомъ, подъ разумностью человѣка я понимаю сочетаніе всѣхъ тѣхъ его элементовъ, которые приводятъ это разумное существо къ пониманію и культивированію началъ истины, добра и красоты и тѣмъ высоко поднимаютъ человѣка надъ остальнымъ міромъ живыхъ существъ, даютъ ему возможность сдѣлаться *нравственною личностью*. Въ лицѣ человѣка разумность въ этомъ широкомъ смыслѣ, включающая въ себя какъ разумъ теоретическій, такъ и разумъ практическій, представлена и въ мірѣ.

Отличіе принимаемой нами позиціи отъ пессимизма состоитъ, такимъ образомъ, въ томъ, что мы признаемъ за данное опыта наличность въ мірѣ разумнаго начала, хотя бы въ лицѣ человѣка (если не выходить за предѣлы эмпирической дѣйствительности), и не считаемъ этой разумности незначительной и безсильной передъ зломъ и нелѣпостью. Отличіе же нашего плюрализма отъ монистическаго оптимизма состоитъ въ томъ, что мы не утверждаемъ, подобно оптимистамъ, что разумомъ опредѣляется весь міръ и что всѣ элементы извѣстнаго намъ міра можно вывести изъ единаго разумнаго и благого начала. Напротивъ, плюрализмъ даетъ намъ такую концепцію міра, по которой

---

1) *Münsterberg,* Philosophie der Werte (1908), 106. Болѣе подробное обоснованіе этого взгляда на чужое одушевленіе и вообще на трансцендентную реальность см. въ *моей* „Теоріи историческаго процесса“ (1910), §§ 5—9.

(въ предѣлахъ нашего вѣдѣнія, по крайней мѣрѣ,) міръ представляетъ собою совокупность непримиренныхъ противоположностей, *незаконченное бытіе*. По выраженію Джемса, міръ пластиченъ. Въ этомъ незаконченномъ мірѣ разумъ и добро находятся въ болѣе или менѣе рѣзко выраженномъ антагонизмѣ со зломъ и неразумiемъ.

Какое изъ этихъ началъ сильнѣе, этого мы не знаемъ. Для насъ закрыта и окончательная развязка происходящаго въ мірѣ процесса борьбы противоположностей. Мы не знаемъ, кончится ли міровой процессъ окончательной побѣдой добра и полнымъ одолѣніемъ зла, какъ это утверждаетъ монистическій оптимизмъ, или же исходъ будетъ какой-нибудь иной. Съ этой точки зрѣнія, которая единственно согласуется съ тѣмъ, что намъ показываетъ нашъ опытъ и построенное на его основаніи знаніе о мірѣ, мы и должны опредѣлять наше положеніе въ мірѣ и рѣшать вопросъ о нашемъ нравственномъ долгѣ.

Такимъ плюралистическимъ характеромъ, по моему убѣжденію отличается весь міръ и прежде всего наиболѣе извѣстный намъ его элементъ—самъ человѣкъ, носитель нравственнаго закона и въ то же время представитель, выражаясь опять словами Канта, радикально-злого начала.

## III.

Человѣкъ, несомнѣнно, самъ совмѣщаетъ въ себѣ въ непримиренномъ состояніи тѣ элементы, которые и во всемъ мірѣ находятся въ борьбѣ и разладѣ. Каждый человѣкъ есть существо, лишь формально объединенное своимъ сознаніемъ, своимъ я, но по содержанію объединенныхъ элементовъ онъ никогда не представляетъ собою органическаго цѣлаго. Конечно, внутренній разладъ проявляется въ разныхъ людяхъ съ различной степенью силы; но я берусь утверждать, что *нѣтъ ни одного человѣка, который былъ бы отъ такого разлада свободенъ*. Природа отдѣльнаго человѣка представляетъ собою микрокосмъ, въ которомъ отражается до-

вольно правильно состояніе макрокосма, часть котораго человѣкъ составляетъ. Какъ незаконченъ міръ въ его цѣломъ, такъ незаконченъ и отдѣльный человѣкъ. Жизнь человѣка есть постоянная борьба противоположностей.

Подтвержденіе такого воззрѣнія на человѣка мы безъ труда найдемъ у выдающихся представителей мысли всѣхъ эпохъ. Нижеслѣдующія выдержки собраны мною довольно случайно только для иллюстраціи, но ихъ количество можно было бы увеличить въ любой степени. Я не вижу только особой нужды въ такомъ увеличеніи цитатъ, ибо самая мысль мнѣ представляется совершенно неопровержимой.

Уже Платонъ въ своемъ діалогѣ „Федръ“ живописно представляетъ эту двойственность человѣка, сравнивая человѣческую душу съ возницей, управляющимъ двумя лошадьми, изъ которыхъ одна—злая, другая—благородная. Вотъ почему, стремясь къ небу, подобно богамъ, человѣкъ идетъ по этому пути съ большими затрудненіями и часто его душа утрачиваетъ тѣ крылья, которыя ей необходимы для божественнаго полета, для поднятія надъ землею, къ которой постоянно влечетъ ее злая и неблагородная часть упряжки. Стоики точно такъ же различаютъ въ человѣкѣ два противоположныхъ начала. По ихъ мнѣнію, тѣло есть темница духа. Въ самомъ же духѣ человѣка содержится часть божественнаго разума; къ каждому человѣку приставленъ божественный демонъ, направляющій жизнь человѣка ко благу. [1]) Съ большой выразительностью рисуетъ двойственность человѣка Паскаль въ своихъ „Мысляхъ о религіи“. По его словамъ, „человѣкъ есть самое превосходное созданіе и въ то же время самое несчастное“. „Мысль человѣка есть нѣчто, по своей природѣ изумительное. Она должна была имѣть странные недостатки, чтобы стать заслуживающей презрѣнія. Но она имѣетъ такіе, что ничто не можетъ быть болѣе смѣшнымъ. Какъ она велика по своей природѣ. Какъ она низка по своимъ недостаткамъ!“. „Какую химеру предста-

---

1) *Barth*, die Stoa, 47, 100. О неоплатоникахъ см. *Zeller*. Philosophie der Griechen, III, 2 (4 изд.), 445 сл.

вляетъ собою человѣкъ? Какая новизна, какой хаосъ, какой поводъ для противорѣчія? Судья всѣхъ вещей, глупый червь земли, хранитель истины, кладезь невѣдѣнія; слава и позоръ вселенной. Если онъ хвалится,—я его унижаю, если онъ унижается, я его прославлю; и я ему всегда противорѣчу, пока онъ не пойметъ, что онъ непостижимое чудовище". „Человѣкъ такъ великъ, что его величіе сказывается даже въ томъ, что онъ сознаетъ себя несчастнымъ. Дерево не сознаетъ себя несчастнымъ. Вѣрно, что быть несчастнымъ это значитъ сознавать себя несчастнымъ, но сознавать себя несчастнымъ это значитъ быть великимъ. Такъ всѣ несчастія имѣютъ свое величіе. Это несчастія большого господина, несчастія детронированнаго монарха" [1]).

Кантъ передаетъ ту же мысль о присущей человѣку двойственности въ своемъ знаменитомъ ученіи о свободѣ и необходимости, сочетаніе которыхъ въ человѣкѣ приводитъ къ возникновенію моральнаго долга, со всѣмъ его величіемъ и тяготой для человѣка одновременно. Ставя въ своей „Критикѣ практическаго разума" вопросъ объ основаніи и происхожденіи долга, Кантъ отвѣчаетъ на него слѣдующимъ разсужденіемъ: „Это не можетъ быть нѣчто меньшее, чѣмъ то, что подымаетъ человѣка надъ нимъ самимъ (какъ частью чувственнаго міра), что связываетъ его съ такимъ порядкомъ вещей, который только можетъ быть помышленъ разумомъ и который въ то же время имѣетъ подъ собой весь чувственный міръ, съ его эмпирически опредѣляемымъ бытіемъ человѣка во времени и съ полнотою всѣхъ цѣлей (а только это и соотвѣтствуетъ такимъ безусловнымъ практическимъ законамъ, какъ моральный). Это не что иное, какъ *личность*, т.-е. свобода и независимость отъ механизма всей природы, разсматриваемая однако какъ способность существа, которое подчинено особеннымъ, именно даннымъ его собственнымъ разумомъ чистымъ практическимъ законамъ; такимъ образомъ, лицо въ качествѣ части чувственнаго міра,

---

1) Pensées de M. Pascal sur la religion (Avignon, 1818), стр. 45, 56, 85, 154, 159.

подчинено своей собственной личности, поскольку она въ то же время принадлежитъ къ умопостигаемому міру; поэтому нельзя удивляться тому, что человѣкъ, принадлежа къ обоимъ мірамъ, долженъ разсматривать свое собственное существо въ отношеніи къ своему второму и высшему назначенію не иначе, какъ съ почтеніемъ, а законы этого назначенія— съ величайшимъ уваженіемъ“ [1]).

Шиллеръ во многихъ мѣстахъ своихъ произведеній (съ нѣкоторыми изъ нихъ мы еще будемъ имѣть дѣло) оттѣняетъ ту же особенность человѣческаго существа. Между прочимъ въ стихотвореніи „Идеалы и жизнь“ онъ проводитъ параллель между той борьбой, въ которой протекаетъ эмпирическое существованіе человѣка, и тѣмъ возвышеннымъ покоемъ, который даютъ намъ создаваемые безконечнымъ полетомъ нашего разума идеалы. Въ одной изъ строфъ этого длиннаго стихотворенія [2]) мы читаемъ:

Тѣло лишь та сила подчиняетъ,
Что судьбою темной управляетъ;
Но—свободный отъ вліянія лѣтъ—
Божество среди боговъ блаженныхъ,
Духъ витаетъ въ сферахъ просвѣтленныхъ
И ему нигдѣ преграды нѣтъ.
Если хочешь равнымъ быть съ богами,
Отрекись отъ всѣхъ земныхъ суетъ—
Узкихъ, душныхъ—и взлети мечтами
Въ лучезарный идеала свѣтъ.

Фаустъ у Гете произноситъ свои извѣстныя жалобы на внутренній разладъ:

Ахъ, двѣ души живутъ въ больной груди моей,
Другъ другу чуждыя—и жаждутъ раздѣленья.
Изъ нихъ одной мила земля—
И здѣсь ей любо, въ этомъ мірѣ,
Другой—небесныя поля,
Гдѣ духи носятся въ эѳирѣ.

---

1) *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft (Vorländer), 112.

2) Переводъ Ѳ. Миллера.

Фихте, проицируя этотъ внутренній разладъ человѣка на весь міръ, получаетъ свою метафизику, основанную на борьбѣ мірового Я съ противостоящимъ ему Не-я. „Когда въ стремленіи, говоритъ Фихте, находится лишь та сила, которая обща намъ съ растеніемъ и животнымъ, то влеченіе не соотвѣтствуетъ нашему положенію въ рядѣ вещей, оно стоитъ ниже его и можетъ, какъ это принято, быть названо низшимъ; такимъ образомъ, въ нашемъ внутреннемъ существѣ возникаетъ при этомъ раздвоенность, и одна изъ его частей оцѣнивается ниже другой. Когда же въ стремленіе обращается, не раздваиваясь, вся сила человѣчества, то влеченіе соотвѣтствуетъ нашей природѣ и можетъ быть названо высшимъ“ [1]).

Въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи мы ознакомились съ построеніемъ Шеллинга, который вынужденъ признать внутреннее раздвоеніе въ своемъ абсолютѣ, конечно, исходя также отъ человѣческой природы, распространяемой на весь міровой процессъ. О человѣкѣ этотъ философъ прямо говоритъ: „въ человѣкѣ содержится вся мощь темнаго начала и въ немъ же содержится вся сила свѣта“. [2]) Діалектика Гегеля, основанная на постоянномъ стремленіи духа къ примиренію открывающихся въ немъ противорѣчій, какъ блестяще показалъ Джемсъ, имѣетъ цѣликомъ плюралистическій характеръ [3]). Шопенгауэръ, при всей своей склонности къ монизму, отмѣчаетъ также, что во всемъ мірѣ происходитъ постоянно борьба высшихъ силъ съ низшими, отражающаяся и на природѣ человѣка. „Смотря по тому, въ большей или меньшей степени организму удается преодолѣніе этихъ силъ природы, выражающихъ низшія степени объектности воли, онъ становится болѣе совершеннымъ или менѣе совершеннымъ выраженіемъ своей идеи, т.-е. онъ стоитъ ближе къ идеалу или дальше отъ него, а идеалу, въ его родѣ, и присуща красота“ [4]).

---

[1]) *Фихте*, «Назначеніе человѣка» (изд. Жуковскаго, 1906), 21.

[2]) *Шеллингъ*, op. cit. 30.

[3]) *Джемсъ*, Вселенная съ плюралистической точки зрѣнія, гл. III.

[4]) *Schopenhauer*, I, 327.

Современный философъ Л. Штейнъ слѣдующимъ образомъ высказывается по этому поводу: „Человѣкъ ведетъ двойную жизнь. Какъ въ своемъ анатомическомъ строеніи онъ представляетъ двойное существо—обоимъ полушаріямъ мозга соотвѣтствуютъ парные органы, какъ руки, ноги, глаза, уши и т. д.—такъ и въ своихъ духовныхъ свойствахъ онъ обнаруживаетъ глубокую раздвоенность. Внутренняя рознь принадлежитъ къ его неотдѣлимой основной природѣ. Солнечный блескъ яснаго сознанія сталкивается съ смутными сумерками темной жизни представленій. Логическія операціи разсудка и свободныя творческія формы силы воображенія и разума держатся подъ угрозой низинами жизни чувства и воли, стремительными выраженіями аффектовъ и воли. Въ нашемъ словоупотребленіи эта двойственность символизируется противопоставленіями головы и сердца, духа и нрава, человѣка интеллекта и человѣка чувства, вмѣсто чего въ послѣднее время употребляется противоположеніе человѣка нервовъ и человѣка мускуловъ. У поэта это внутреннее лицо Януса въ человѣкѣ вызываетъ вздохъ: „ахъ, двѣ души живутъ въ моей груди“. Одна увлекаетъ насъ къ небесамъ, другая—въ направленіи къ аду; одна кладетъ на насъ печать ангеловъ, другая—клеймо дьяволовъ. Одна подымаетъ насъ къ свѣтлымъ высотамъ идеаловъ, другая низвергаетъ насъ въ темныя пропасти повседневной жизни. Тамъ жизнь, здѣсь смерть; тамъ любовь, здѣсь ненависть; тамъ Богъ, здѣсь сатана; тамъ добрая фея, здѣсь злой демонъ“ [1]). У Эйкена мы находимъ слѣдующее разсужденіе на ту же тему. „Въ образѣ самого человѣка совершаются глубокія измѣненія, въ немъ происходитъ раздѣленіе между тѣснымъ и широкимъ видомъ существованія, между просто человѣческою жизнью, человѣческою въ узкомъ смыслѣ слова, которая никогда не можетъ стать выше самой себя, и жизнью болѣе, чѣмъ человѣческою, которая непосредственно перемѣщаетъ его на просторъ вселенной, въ

---

1) *L. Stein,* Der Sinn les Daseins (1904), 399.

ея истинное бытіе. И на возможности такого внутренняго возвышенія человѣка покоится вся надежда на сохраненіе за нашею жизнью смысла и цѣнности, ибо мы уже не можемъ сомнѣваться въ томъ, что отвнѣ она не можетъ получить ихъ“ [1]). „Трудъ и работа этой жизни сопровождаются несравненно превосходящими ихъ результатами, ибо она освобождаетъ человѣка отъ узости естественнаго Я и при этомъ не позволяетъ ему растаять въ безконечности; съ участіемъ въ духовномъ мірѣ, въ самобытности міра, онъ пріобрѣтаетъ безконечное Я и вмѣстѣ съ тѣмъ переживаетъ поворотъ жизни къ положительному строительству; въ собственномъ кругѣ онъ непосредственно овладѣваетъ міромъ и можетъ сознавать себя сотрудникомъ въ его довершеніи“ [2]).

Любимую тему Ибсена составляетъ происходящій въ людяхъ разладъ между стремленіями и способностями, порождающій въ жизни трагическія и комическія положенія. Устами Бранда поэтъ слѣдующимъ образомъ передаетъ эту идею:

Двѣ мысли умъ мой въ дѣтствѣ занимали,
смѣшили безъ конца, за что не разъ
мнѣ отъ наставницы-старухи крѣпко
и доставалось.—Вдругъ себѣ представлю
сову съ боязнью мрака или рыбу
съ водобоязнью, и давай смѣяться.
Я гналъ тѣ мысли прочь,—не тутъ-то было.
Но что же собственно рождало смѣхъ?
Да смутное сознаніе разлада
межъ вещью—быть какой должна, и вещью—
какая есть. Межъ долгомъ—бремя несть—
и неспособностью нести его.
И чуть не каждый мой землякъ—здоровый,
больной—такая жъ рыба иль сова.

---

1) *Эйкенъ,* Смыслъ и цѣнность жизни, пер. Тарѣева, 1910 г., стр. 63.
2) Тамъ-же, стр. 92.

Трудиться въ глубинѣ и жить во мракѣ
его удѣлъ, и это-то какъ разъ
его страшитъ. О берегъ бьется въ страхѣ
и темной камеры своей боится;
о воздухѣ и солнцѣ яркомъ молитъ [1]).

Для насъ представляетъ интересъ та двойственность человѣка, которая имѣетъ значеніе для правильной постановки этической проблемы. Эта двойственность состоитъ, въ двухъ словахъ, въ томъ, что человѣкъ есть существо во многихъ отношеніяхъ конечное, ограниченное и безсильное, но съ другой стороны онъ является передъ нами во всеоружіи безконечной, безпредѣльной и мощной духовности.

Человѣкъ, о которомъ такъ любятъ распространяться пессимисты, есть, несомнѣнно, жалкое, конечное существо, исполненное противорѣчій и стоящее въ рабской зависимости отъ окружающей его равнодушной, холодной и безжалостной природы. Но то же человѣческое существо вдохновляетъ и оптимистовъ къ восторженнымъ гимнамъ въ честь творенія и его вѣнца—человѣка.

Съ одной стороны, человѣкъ, дѣйствительно, надѣленъ той мощной *разумностью въ широкомъ смыслѣ* слова, составъ которой опредѣленъ былъ выше. Его интеллектъ способенъ проникать въ самые отдаленные уголки обширной вселенной, знакомиться со всѣми сторонами бытія, побѣждая границы пространства и времени. Въ мечтахъ же и идеалахъ интеллектъ можетъ далеко выходить за предѣлы всякой дѣйствительности, создавать себѣ царства фантазіи, въ которыхъ онъ чувствуетъ себя полнымъ хозяиномъ и владыкой и гдѣ устраняются всѣ темныя стороны окружающаго насъ міра дѣйствительности. Въ составъ той же высшей разумности человѣка входитъ и чувство симпатіи или любви, которое въ своихъ высшихъ проявленіяхъ приводитъ къ тому,

---

[1]) Полное собраніе сочиненій Ибсена, пер. А. и П. Ганзенъ, изд. Скирмунта, 3, 309 сл. Любопытное мистическое истолкованіе присущей человѣку двойственности даетъ *Дю-Прель* (см. его Философія мистики, рус. пер. Аксенова, изд. 2-е, 1911).

что человѣкъ какъ бы сливается со всѣмъ міромъ, ощущаетъ свою близость съ безконечнымъ и безпредѣльно сильнымъ космосомъ. Любовь не знаетъ тогда препятствій и проявляется, какъ безграничная мощь, все побѣждающая. Наконецъ, человѣкъ располагаетъ и чувствомъ красоты, погруженіе въ которое равнымъ образомъ приводитъ къ величайшему расширенію его личности, къ ощущенію слiянія съ чѣмъ то такимъ, что не знаетъ границъ и препятствій, сіяя вѣчнымъ блескомъ чистаго идеала.

Но тотъ же самый человѣкъ слишкомъ часто показываетъ себя въ качествѣ весьма слабаго, жалкаго и ограниченнаго существа. Его мощный интеллектъ отказывается имъ руководить въ самыхъ обыденныхъ случаяхъ жизни и умолкаетъ безсильно и трусливо передъ напоромъ всякаго рода влеченій или же страха. Поддаваясь слѣпому аффекту, человѣкъ совершаетъ поступокъ, о которомъ затѣмъ горько раскаивается, сознавая все свое безсиліе его исправить. Вмѣсто того, чтобы руководиться чувствомъ симпатіи къ окружающему міру, человѣкъ всецѣло отдается заботамъ объ интересахъ своего маленькаго ограниченнаго физическаго существа, своего „милаго я“, смотритъ на себя, какъ на центръ всей вселенной, передъ интересами котораго меркнутъ и склоняются всѣ остальныя соображенія. Идеалы и мечты представляются ему чудаческими затѣями наивныхъ и непрактичныхъ людей, на которыя онъ взираетъ съ высоты своей высшей практичности и житейской мудрости. Красота превращается лишь въ средство забавы, въ орудіе, при помощи котораго можно убивать скуку, грозящую человѣку въ моменты его освобожденія отъ житейскихъ заботъ. Однимъ словомъ, все высокое, безконечное и вѣчное отступаетъ на задній планъ передъ маленькимъ, низменнымъ и ограниченнымъ *эгоистическимъ я*, которое постоянно сознаетъ свою хрупкость и потому безпрерывно угнетается страхомъ передъ своей гибелью, сознавая ея неминуемость, но трусливо моля судьбу объ ея отсрочкѣ. Сводя свою жизнь къ мелочнымъ, пошлымъ и повседневнымъ заботамъ,

человѣкъ однако чрезвычайно ею дорожитъ, какъ величайшей драгоцѣнностью, и никакъ не можетъ примириться съ грозящей ему неминуемо смертью, которая рано или поздно прервetъ его существованіе, никому, впрочемъ, кромѣ него самого, ненужное.

Но и не одинъ пошлый человѣкъ склоняется и трепещетъ передъ мыслью о смерти. Самый умный, самый героическій, самый возвышенный представитель человѣческаго рода не можетъ не задуматься надъ тѣмъ, что даже самая разумность его, въ служеніи которой онъ видитъ весь смыслъ своего существованія, оказывается вещью весьма непрочной. Намъ грозятъ постоянно болѣзни и всякія непредотвратимыя случайности, въ результатѣ которыхъ человѣкъ можетъ не только потерять свою жизнь, но — что́, можетъ быть, еще хуже — сохранить ее, потерявши свою разумность, оставшись на всегда духовнымъ калѣкой. Человѣкъ дорожитъ своимъ я, понимая его иногда вовсе не въ смыслѣ узкаго и суетного эгоизма, но въ смыслѣ мощной личности, проявляющей въ себѣ нѣчто космическое, — и это его я, это единство его духовной личности можетъ быть безвозвратно утеряно въ результатѣ психическаго разстройства.

Итакъ, въ каждомъ человѣкѣ можно усмотрѣть проявленіе двухъ противорѣчивыхъ началъ, одно изъ которыхъ можетъ быть названо высшей духовностью или разумностью человѣка, его безконечнымъ и неограниченнымъ я, соединяющимъ его со всѣмъ міроздaніемъ, другое же есть маленькое, эгоистическое я, разъединяющее въ своихъ крайнихъ проявленіяхъ человѣка съ остальнымъ міромъ, заставляющее человѣка противополагать себя всему окружающему и въ то же время трепетать передъ мыслью о своей слабости въ сравненіи съ этой окружающей средой. Въ отдѣльныхъ представителяхъ человѣческаго рода эти двѣ стороны существа распредѣлены неодинаково. Высшая степень духовности или разумности состоитъ въ томъ, что человѣкъ ясно чувствуетъ въ себѣ внутренній голосъ, зовущій его къ звѣздамъ, несмотря на всѣ страданія и пре-

пятствія, угрожающія ему, какъ конечному существу, на этомъ смѣломъ пути ввысь. Этотъ голосъ требуетъ отъ человѣка, чтобы онъ смѣло и рѣшительно поднялся надъ эмпирической дѣйствительностью, расширялъ свое существо и ниспровергалъ узкія рамки свей конечности. Это — тотъ самый голосъ, который Сократъ называлъ своимъ демономъ и который привелъ его къ совершенно безстрашной встрѣчѣ съ незаслуженной смертью. Ибсенъ именуетъ этотъ голосъ *призваніемъ человѣка*, и, какъ было мною показано въ другомъ мѣстѣ [1]), классифицируетъ всѣхъ людей въ ихъ отношеніи къ призванію на нѣсколько категорій. Одну категорію составляютъ тѣ люди, которые ясно видятъ свое призваніе, смѣло слѣдуютъ его указаніямъ, совершаютъ иногда чудеса и достигаютъ огромнаго внѣшняго успѣха, а иногда и гибнутъ благодаря несоотвѣтствію силъ и высотѣ призванія, но гибнутъ мужественно и красиво. Вторую категорію составляютъ люди, которые ошиблись въ своемъ призваніи, взялись за разрѣшеніе несвойственной имъ задачи и потому постоянно дѣлаютъ ошибки, страдаютъ и оказываются слѣпымъ орудіемъ міровой гетерогоніи цѣлей. Третью категорію образуютъ служители зла, люди, которые сознательно отвращаются отъ призванія и начинаютъ культивировать исключительно свое мелкое, эгоистическое я; такіе люди въ своей дѣятельности представляютъ отрицательный, разрушительный элементъ. Наконецъ, большинство людей, по мнѣнію суроваго поэта, составляетъ массу, игнорирующую вопросъ о призваніи, старающуюся совсѣмъ не слышать этого внутренняго голоса и прожить свой вѣкъ, не отдавая себѣ яснаго отчета въ смыслѣ и задачахъ своего существованія; эти люди—ни то, ни сё, сборная работа, являютъ собою только матеріалъ для переплавки: ихъ личности, какъ смутные и неясные снимки, не заслуживаютъ существованія послѣ смерти и пригодны только для того, чтобы отдать ихъ въ переплавку и попытаться отлить изъ получив-

---

1) См. *мою* книгу «Нравственная личность и общество» (1911 г.), стр. 50-98.

шагося матеріала нѣчто болѣе удачное. Такіе люди, въ глазахъ Ибсена, менѣе цѣнны, чѣмъ самые закоренѣлые злодѣи, ибо изъ негатива всегда можно сдѣлать позитивъ, слабый же и неясный снимокъ никогда не дастъ никакихъ положительныхъ результатовъ.

Я думаю, что поэтъ сильно сгустилъ краски, описывая большинство людей; едва ли можно клеймить столь безпощаднымъ презрѣніемъ этихъ представителей человѣческаго рода. Какъ показываютъ въ особенности наши русскіе художники слова, въ самомъ ничтожномъ человѣкѣ можно отыскать такія проявленія искры Божіей, за которыя ему многое простится. Но, думается мнѣ, въ общемъ классификація Ибсена правильна и его презрѣніе къ половинчатости, свойственной многимъ людямъ, не лишено основаній.

Двойственный человѣкъ въ плюралистической вселенной вынужденъ принять то или иное отношеніе къ звучащему въ немъ голосу призванія. Онъ можетъ ему вѣрить или считать его за обманъ, иллюзію воображенія. Онъ можетъ въ результатѣ стать на сторону того, что люди вообще считаютъ разумнымъ и добрымъ, или же служить злу и безсмыслицѣ жизни. Но то или другое онъ долженъ сдѣлать, даже если у него нѣтъ увѣренности въ томъ, что есть истина. Вѣдь жить—значитъ дѣйствовать, а дѣйствовать—значитъ проводить одни цѣли и бороться съ другими. Такъ или иначе каждый человѣкъ, не отказывающійся отъ жизни, будетъ дѣйствовать и въ своихъ дѣйствіяхъ неизбѣжно проявитъ то или иное отношеніе къ призванію. Даже тѣ люди, которые игнорируютъ, по возможности, вопросъ о призваніи и стараются прожить свой вѣкъ безъ томительныхъ и трудныхъ разсужденій, этимъ самымъ въ концѣ концовъ проявляютъ вполнѣ опредѣленное отношеніе къ призванію.

Въ этомъ то и состоитъ присущая человѣку въ эмпирическомъ мірѣ *свобода*. При всей закономѣрности своей психической жизни, человѣкъ, однако, долженъ дѣлать выборъ между тѣми идеями, которыя вырабатываетъ его же пси-

хика [1]). Этотъ выборъ въ значительной степени обусловленъ наслѣдственностью, воспитаніемъ, воздѣйствіемъ внѣшней среды, но, при творческомъ характерѣ психической причинности, личность человѣка никогда не остается неизмѣнной. Человѣкъ, создавая все новые и новые синтезы мысли и чувства, способенъ въ очень значительной степени руководить собою, т.-е. воздѣйствовать не только на отдѣльные свои акты, но и на свой общій обликъ въ духѣ тѣхъ идеаловъ, которые создаетъ его психика и психическое взаимодѣйствіе окружающихъ его лицъ. Вотъ почему человѣкъ и является нравственно и юридически отвѣтственнымъ за свои поступки и настроенія. Высшая разумность, которой онъ надѣленъ, даетъ ему своеобразную мощь въ этомъ мірѣ, но налагаетъ на него и особенныя обязанности. Такъ представляется мнѣ положеніе вопроса о человѣческой свободѣ, которой каждый изъ насъ неминуемо такъ или иначе воспользуется, неся на себѣ и весь рискъ принятой линіи поведенія.

## IV.

Однако, могутъ быть сдѣланы, повидимому, серьезныя возраженія противъ такой постановки вопроса. Почему должны мы такъ серьезно считаться съ открывающейся для насъ необходимостью принять то или иное отношеніе къ вопросу о призваніи? Да, можетъ быть, самое это призваніе, самый вопросъ о добрѣ и злѣ являются только иллюзіями, создаваемыми человѣческой фантазіей, и не болѣе. Только въ томъ случаѣ должны бы мы были серьезно считаться съ голосомъ призванія, еслибы въ этомъ голосѣ дѣйствительно было *нѣчто космическое*, если ослушаніе его вело бы насъ къ какому либо роковому для каждаго изъ насъ конфликту съ какой то высшей силой. Если же этотъ гоголосъ есть не болѣе, какъ психологическое переживаніе человѣка, то нельзя ли въ немъ видѣть просто результатъ вѣковыхъ предразсудковъ и устарѣлыхъ заблужденій, отъ

---

[1]) См. къ послѣдующему *мою* книгу „Нравственная личность и общество“, 99-124.

которыхъ насъ освобождаетъ современное научное знаніе? Не разыгрываетъ ли человѣкъ, упорно борющійся за то, что ему кажется добромъ, или сражающійся съ такъ называемымъ зломъ, довольно смѣшную роль среди окружающаго его равнодушнаго космоса, чуждаго всякихъ намековъ на такую борьбу? Вѣдь въ концѣ концовъ, наше мнѣніе о томъ, будто добро и зло суть космическія силы и противоположности, не можетъ, повидимому, быть доказано никакими неопровержимыми разсужденіями, или, тѣмъ менѣе, данными опыта, но есть просто результатъ проицированія на весь міръ чисто человѣческихъ переживаній. Къ такому выводу и склоняется современный позитивизмъ, который не хочетъ включать въ нашѣ міропониманіе никакихъ сверхэмпирическихъ элементовъ, а въ эмпирической дѣйствительности не находитъ данныхъ для того, чтобы придавать космическій характеръ добру и злу. Правомѣрность же для человѣка переносить на весь міръ свои эмоціи категорически отрицается мыслителями этого направленія.

По этому поводу я замѣчу, прежде всего, что, еслибы даже представленія о добрѣ и злѣ были исключительно человѣческими переживаніями, не имѣющими отношенія къ космической реальности во всей ея полнотѣ, то и тогда вопросъ объ этихъ переживаніяхъ имѣлъ бы весьма серьезное значеніе. Правда, тогда добро превратилось бы въ чисто человѣческую цѣнность. Но изъ этого не слѣдовало бы, что человѣкъ, служащій добру и борющійся со зломъ, представляетъ изъ себя смѣшную фигуру донъ-Кихота, пресерьезно воюющаго съ вѣтряными мельницами. Вѣдь и зло оказалось бы тогда также чисто-человѣческимъ переживаніемъ. Слѣдовательно, силы обоихъ противниковъ въ этомъ случаѣ были бы приблизительно равныя, или, по крайней мѣрѣ, обѣ стороны стояли бы на одной плоскости и сохранили бы свою соизмѣримость, утративъ, конечно, въ своей космической грандіозности. Съ чисто же человѣческой точки зрѣнія борьба этихъ принциповъ сохранила бы всю свою серьезность. Вѣдь во всякомъ случаѣ отъ того или иного отношенія къ этимъ цѣнностямъ, хотя бы и при-

знаваемымъ человѣческимъ изобрѣтеніемъ, все-таки *завистьлъ бы общій характеръ жизни каждаго изъ насъ*. Пусть наши оцѣнки не имѣютъ объективнаго, космическаго значенія. Но онѣ во всякомъ случаѣ имѣютъ огромное значеніе въ чисто-человѣческихъ переживаніяхъ и человѣкъ, устраивающій свою жизнь, не можетъ съ ними не считаться. Слѣдуетъ тогда чисто эмпирически провѣрить, не имѣютъ ли эти оцѣнки извѣстнаго отношенія даже къ общему человѣческому благосостоянію и не заключается ли въ слѣдованіи имъ даже нѣкоторой выгоды для человѣка, дорожащаго, по крайней мѣрѣ, своимъ счастіемъ? Однимъ словомъ и при чисто позитивистической точкѣ зрѣнія на вещи считаться съ голосомъ призванія необходимо. Въ слѣдующей статьѣ я намѣренъ коснуться, между прочимъ, и эвдемонологическаго значенія нравственныхъ принциповъ, понимаемыхъ въ вышеуказанномъ смыслѣ, въ смыслѣ служенія началамъ высшей разумности въ человѣкѣ.

Но я самъ не считаю возможнымъ остановиться окончательно на такомъ позитивистическомъ рѣшеніи вопроса. Я полагаю, что имѣются серьезныя основанія для того, чтобы придавать добру или злу *значеніе космическихъ силъ* и что метафизика, обыкновенно слѣдовавшая такому правилу, стояла на вѣрномъ пути.

Конечно, логическими выкладками мы не можемъ доказать космичности добра и зла. Но вѣдь логика вообще не можетъ установить никакихъ новыхъ фактовъ; она только помогаетъ намъ разбираться въ данныхъ опыта, но не идетъ за его предѣлы иначе, какъ въ формѣ гипотезъ, носящихъ характеръ только возможности. Весь вопросъ поэтому сводится только къ тому, исчерпываетъ ли позитивизмъ всѣ данныя опыта, когда онъ утверждаетъ, что добро и зло являются въ опытѣ только человѣческими переживаніями? Я думаю, что именно всѣ данныя опыта при такомъ рѣшеніи вопроса не исчерпываются. Не принимается во вниманіе тотъ *сверхчувственный опытъ*, о которомъ такъ усиленно говорятъ Джемсъ и его сторонники.

По ученію Джемса, сверхчувственный опытъ состоитъ въ совершенно непосредственномъ воспріятіи той реальности, которая стоитъ гораздо выше доступнаго нашимъ внѣшнимъ чувствамъ и нашимъ обычнымъ психическимъ переживаніямъ міра. Этотъ опытъ переживается человѣкомъ, когда онъ охваченъ ярко выраженнымъ порывомъ симпатіи, когда онъ погруженъ въ эстетическія переживанія, наконецъ, когда онъ переживаетъ религіозный мистическій экстазъ. По показанію всѣхъ мистиковъ въ такіе моменты человѣкъ непосредственно ощущаетъ близость Божества, соприкасается съ космическимъ добромъ и красотой. Это непосредственное воспріятіе бытія Живого Бога и доказываетъ намъ съ совершенной очевидностью это бытіе. „Подобно тому, какъ наши чувства являются для насъ совершенно достаточной гарантіей реальности извѣстныхъ фактовъ, такъ и мистическія состоянія, доставляя непосредственное ощущеніе реальности тѣмъ, кто пережилъ ихъ, являются доказательствомъ дѣйствительнаго существованія вещей, постигнутыхъ мистическимъ опытомъ“ [1]).

Отвергать показанія этого опыта на томъ основаніи, что есть люди, увѣряющіе, будто они его не переживали, было бы неосновательно. Дѣло въ томъ, что мы вѣдь не отбрасываемъ показаній нашихъ внѣшнихъ чувствъ на томъ основаніи, что есть люди слѣпые, глухіе или лишенные обоняніа или осязанія. А затѣмъ, не удостовѣрено, правильны ли всѣ эти показанія объ отсутствіи мистическихъ переживаній у подобныхъ людей. Можетъ быть, эти переживанія имѣются и у нихъ, но въ слабой степени, или же они недостаточно обращаютъ на нихъ вниманіе, не въ достаточной мѣрѣ сознаютъ ихъ.

Дѣлается и еще одно возраженіе, будто мистики—люди ненормальные и ихъ показаніямъ нельзя придавать сколько-нибудь объективнаго значенія. На это Джемсъ возражаетъ, что нѣтъ ничего удивительнаго, если чрезмѣрное развитіе

---

[1]) *Джемсъ*, Многообразіе религіознаго опыта, 413.

способности къ мистическому переживанію выводитъ человѣка изъ нормы, но это не можетъ служить основаніемъ для того, чтобы отвергать цѣнность религіознаго опыта именно такихъ, особенно воспріимчивыхъ къ этому опыту людей. „Если дѣйствительно существуетъ нѣчто, дающее сверхчувственное знаніе о нѣкоей высшей реальности, то нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, чтобы именно невропатическій темпераментъ былъ однимъ изъ основныхъ условій для воспріятія такого знанія“ [1]). „Никогда въ области естественныхъ наукъ никто не позволилъ бы себѣ отвергать чьи-либо мнѣнія изъ-за того, что авторъ ихъ показался бы ему невропатомъ. Мнѣнія въ этой области всегда испытываются на пробномъ камнѣ логики и опыта, какова бы ни была при этомъ нервная система ихъ автора. Такъ же слѣдовало бы поступить и съ религіозными воззрѣніями. Ихъ цѣнность можетъ быть познана только путемъ непосредственно примѣненныхъ къ нимъ оцѣнивающихъ сужденій, основанныхъ, во-первыхъ, на нашей собственной интуиціи и, во-вторыхъ,—на добытахъ опытомъ знаніяхъ объ отношеніи этихъ воззрѣній къ нашимъ моральнымъ потребностямъ и ко всему тому, что мы называемъ истиной“ [2]).

На встрѣчу этимъ показаніямъ религіознаго опыта, удостовѣряющаго намъ космическое значеніе и бытіе благого начала, идетъ и свойственное человѣку чувство *гордости*. При всей ничтожности и ограниченности своей физической природы человѣкъ слишкомъ гордъ, чтобы на этомъ сознаніи ничтожества и успокоиться. Сознавая себя надѣленнымъ способной къ безграничному расширенію разумностью, высоко подымающею его надъ доступной ему эмпирической дѣйствительностью, въ общепринятомъ смыслѣ этого слова, человѣкъ не можетъ придавать исключительно человѣческаго характера переживаніямъ добра и зла, играющимъ такую огромную роль въ жизни людей. Человѣкъ придаетъ

---

1) *Джемсъ*, Многообразіе религіознаго опыта, 21. Ср. *Delacroix*, Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme (1908), 342.

2) *Джемсъ*, op. cit., 15.

злу вокругъ себя и въ себѣ самомъ серьезное космическое значеніе и съ величайшей дерзостью зоветъ на борьбу всѣ силы ада. Но, вступая въ эту борьбу, онъ не чувствуетъ себя въ ней одинокимъ и предоставленнымъ только своимъ ограниченнымъ человѣческимъ силамъ. Онъ чувствуетъ на своей сторонѣ и всю мощь добра, которое не можетъ не имѣть такого же космическаго характера, какъ и зло. Такимъ образомъ, человѣкъ, служащій своему призванію, сознаетъ величіе своей роли. Онъ видитъ въ себѣ союзника силы, стоящей выше него и даже не вполнѣ доступной его разумѣнію. Въ благоговѣніи склоняется онъ передъ величіемъ этой силы и въ ней почерпаетъ утѣшеніе въ тѣхъ невзгодахъ, которыя ему приходится переживать подъ вліяніемъ производимой имъ борьбы со зломъ и независимо отъ этой борьбы. Только при такомъ міровоззрѣніи человѣкъ перестаетъ презирать себя, а къ такому презрѣнію въ противномъ случаѣ слишкомъ много было бы основаній въ тѣхъ жалкихъ свойствахъ нашего маленькаго эгоистическаго я, на которыхъ съ такимъ вниманіемъ останавливаются представители моральнаго пессимизма, затушевывая ими всѣ тѣ стороны человѣка, въ которыхъ проявляется безконечное достоинство человѣческой личности [1]).

Однимъ словомъ, представленіе о добрѣ и злѣ, какъ о космическихъ силахъ, подкрѣпляется сверхчувственнымъ опытомъ и есть единственное соотвѣтствующее человѣческому достоинству. Этихъ данныхъ вполнѣ достаточно для того, чтобы мой практическій разумъ укрѣпился въ этомъ убѣжденіи и не испытывалъ по этому поводу разъѣдающихъ жизнь сомнѣній.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній о плюралистической концепціи міра, какъ фундаментѣ этики, мы можемъ въ слѣдующихъ статьяхъ обратиться къ болѣе подробному анализу той роли, которую представленія о добрѣ и злѣ играютъ въ жизни людей.

---

1) Эта мысль ярко развита у *Фихте*, «Назначеніе человѣка», часть I.

# Эвдемонистическое значеніе нравственнаго добра.

---

## I.

Двойственная природа человѣка, въ которой постоянно борются противорѣчивыя тенденціи, влекущія то ввысь, къ звѣздамъ, то внизъ, въ затхлую атмосферу пошлости жизни, приводитъ къ тому, что, опредѣляя общій характеръ своей жизни, каждый изъ насъ останавливается на распутьи. Человѣкъ долженъ или послѣдовать голосу своего призванія, или пойти противъ призванія, или же, наконецъ, игнорируя призваніе, погрузиться цѣликомъ въ суету жизни. Спрашивается, какими же основаніями надлежитъ руководиться въ этомъ выборѣ? Почему должны мы придавать столь важное значеніе таинственному голосу призванія, который манитъ насъ въ неизвѣстность, не гарантируя при этомъ никакого видимаго блага? Если въ человѣкѣ и можно различать два противоположныя начала—доброе и злое, разумное и неразумное, то *почему же, собственно, слѣдуетъ цѣнить именно то, что называется разумностью или добромъ, а не противоположныя начала?*

Въ статьѣ о плюралистическомъ міропониманіи я уже указалъ, что въ пользу такого рѣшенія говоритъ *сверхчувственный, религіозный опытъ*, который удостовѣряетъ намъ космическое значеніе добра, давая намъ возможность непосредственно воспринять присутствіе таинственной силы, внушающей намъ жизненную бодрость и укрѣпляющей нашъ

духъ. „Восторгъ, испытываемый мистиками во время подобныхъ состояній, говоритъ Джемсъ [1]), повидимому, превосходитъ тѣ радости, которыя намъ можетъ дать нормальное сознаніе. Такой восторгъ, очевидно, возбуждаетъ и физическую природу, потому что объ этомъ чувствѣ восхищенія всегда говорятъ, какъ о чемъ-то такомъ, что трудно вынести и что почти граничитъ съ физической болью. Но это — слишкомъ утонченное, слишкомъ необычноглубокое наслажденіе, чтобы его можно было выразить обыкновенными словами. Непосредственное прикосновеніе Бога, раны отъ Его копья, экстазъ брачнаго единенія—вотъ обычныя выраженія для описанія этого восторга. Въ этихъ возвышенныхъ состояніяхъ экстаза замираютъ и чувства и разсудокъ“. „Пребываніе внѣ міра сего, вызываемое мистическимъ сознаніемъ, доходитъ до полной отрѣшенности отъ практической жизни только у тѣхъ мистиковъ, которые отъ природы надѣлены пассивнымъ характеромъ и слабымъ интеллектомъ; на людей же, обладающихъ сильнымъ умомъ и характеромъ, мистическое настроеніе оказываетъ совершенно противоположное дѣйствіе. Великіе испанскіе мистики, экстазъ которыхъ доходилъ до крайнихъ предѣловъ, проявляли, въ большинствѣ случаевъ, неукротимую дѣятельность духа, и энергія ихъ еще усиливалась отъ тѣхъ трансовъ, въ которые они впадали“ [2]). „Несмотря на невозможность добыть ясныя и точныя свѣдѣнія о мистическихъ состояніяхъ, они все же проявляютъ въ общемъ опредѣленную философскую тенденцію. Большинство изъ нихъ обнаруживаетъ тяготѣніе къ оптимизму и къ монизму. Переходъ отъ нормальнаго сознанія къ сознанію мистическому отражается въ человѣкѣ, какъ переходъ изъ замкнутаго и тѣснаго пространства къ необъятно широкому кругозору и, въ то же время, какъ переходъ отъ смятенія къ покою. Состоянія эти дѣйствуютъ на насъ

---

[1]) *Джемсъ*, Многообразіе религіознаго опыта, 401.

[2]) *Джемсъ*, op. cit. 402.

умиротворяющимъ образомъ“ [1]). У Достоевскаго по этому поводу старецъ Зосима говоритъ слѣдующее: „Многое на землѣ отъ насъ скрыто, но взамѣнъ того даровано намъ тайное сокровенное ощущеніе живой связи нашей съ міромъ инымъ, съ міромъ горнимъ и высшимъ, да и корни нашихъ мыслей и чувствъ не здѣсь, а въ мірахъ иныхъ“.

Но, помимо всѣхъ этихъ показаній мистическаго чувства, можно привести доказательства чисто эвдемонистическаго характера въ обычномъ смыслѣ этого слова, которыя намъ покажутъ, что культивированіе въ себѣ началъ высшей разумности, будучи служеніемъ нравственному добру, въ то-же время оказывается для насъ и единственнымъ вѣрнымъ путемъ къ счастію, поскольку оно намъ вообще доступно. Ошибка пессимистовъ состоитъ обычно въ томъ, что при своихъ расчетахъ они не принимаютъ во вниманіе или не въ должной степени оцѣниваютъ именно тѣ эмоціи, которыя переживаются человѣкомъ при такого рода нравственной дѣятельности.

Я укажу, прежде всего, на присущее человѣку чувство *гордости*, которое будетъ очень страдать, если человѣкъ вынужденъ будетъ себя признать неразумнымъ, злымъ и сотоподобнымъ. Конечно, само чувство гордости столь же мало можетъ быть обосновано логически и выведено изъ чего нибудь иного, что служило бы ему базой, какъ и чувство мистическаго воспріятія. Но, во-первыхъ, какъ мы уже отмѣчали, никакое воспріятіе вообще не можетъ быть логически обосновано или изъ чего-либо выведено. Оно является всегда даннымъ нашего сознанія. Точно также простымъ даннымъ является и присущее человѣку чувство гордости. Тѣмъ не менѣе считаться съ нимъ необходимо. Если человѣкъ будетъ игнорировать его требованія, то это само по себѣ создастъ для него страданія и иногда въ высшей степени тяжелыя. Ничего не можетъ быть тяжелѣе для многихъ людей, надѣленныхъ этимъ чувствомъ въ высокой

---

1) *Джемсъ*, op. cit. 405.

степени, какъ сознаніе того, что вслѣдствіе своего поведенія они дѣлаются предметомъ заслуженнаго презрѣнія со стороны другихъ людей и даже самихъ себя. Никакія разсужденія о томъ, что вѣдь чувство достоинства и гордости, которое при этомъ страдаетъ, есть простой фактъ, цѣнность котораго логически не можетъ быть доказана, не помогутъ въ такихъ случаяхъ. Единственнымъ средствомъ было бы только заглушеніе голоса достоинства или гордости путемъ искусственнаго пониженія уровня сознанія. Вотъ почему люди въ подобномъ положеніи такъ часто прибѣгаютъ къ пьянству или разврату, надѣясь этимъ путемъ избавиться отъ сознанія своего униженія. Но, поступая такимъ образомъ, они не могутъ втайнѣ, въ самыхъ глубинахъ своего духа, избавиться отъ мукъ оскорбленнаго человѣческаго достоинства, которое своимъ образомъ дѣйствій они еще больше топчутъ въ грязь. Гедонисты слишкомъ малое значеніе придаютъ такимъ состояніямъ человѣка, когда они начинаютъ доказывать, что исполненіе нравственнаго долга не имѣетъ значенія для человѣческаго счастія или даже имѣетъ значеніе отрицательное.

Какъ было установлено въ статьѣ о плюралистическомъ міропониманіи, служеніе нравственному долгу или призванію состоитъ въ томъ, что человѣкъ культивируетъ свое высшее, духовное я за счетъ низшаго, эгоистическаго я, свое я безконечное за счетъ конечнаго и ограниченнаго. Что такой образъ дѣйствій самъ по себѣ ведетъ человѣка къ счастью, это можно доказать цѣлымъ рядомъ соображеній.

Очень многіе люди на вопросъ о томъ, какіе моменты въ своей жизни они считаютъ самыми счастливыми, безъ особыхъ колебаній отвѣтятъ вамъ: „тѣ, *когда я забывалъ о самомъ себѣ, когда я переставалъ замѣчать теченіе времени*“. Разберемся въ этой довольно обыденной фразѣ, и мы получимъ выводы, какъ мнѣ кажется, не лишенные поучительности.

На повѣрку выходитъ, что такими моментами, когда люди „забываютъ самихъ себя“, всегда оказываются либо моменты захватывающаго насъ эстетическаго наслажденія, либо

увлекающіе насъ порывы сильной симпатіи, любви къ окружающимъ, либо, наконецъ, моменты всецѣло нами овладѣвающей дѣятельности. Относительно эстетическаго наслажденія мы имѣемъ показанія такого пессимиста, какъ Шопенгауэръ, который именно въ такомъ состояніи духа видѣлъ мощное средство для временнаго, по крайней мѣрѣ, избавленія отъ страданія, одинъ изъ главныхъ (хотя и недостаточныхъ) квіетивовъ страдающей воли. „Когда кто-либо, подъятый силою духа, оставляетъ обычный способъ разсмотрѣнія вещей, перестаетъ, руководясь закономъ основанія въ разныхъ его видахъ, изслѣдовать только ихъ отношенія другъ къ другу, послѣдней цѣлью которыхъ всегда оказывается отношеніе къ собственной волѣ, слѣдовательно, разсматриваетъ въ вещахъ не *гдѣ*, *когда*, *почему* и *для чего*, но только ихъ *что*, и не дозволяетъ овладѣть сознаніемъ отвлеченному мышленію, понятіямъ разума, но, вмѣсто всего этого, всю силу своего духа отдаетъ созерцанію, вполнѣ въ него погружается и все сознаніе заполняетъ спокойнымъ созерцаніемъ наличнаго въ данный моментъ естественнаго предмета, будь то ландшафтъ, дерево, утесъ, зданіе или что-нибудь иное; однимъ словомъ, когда онъ, по глубокому нѣмецкому выраженію, вполнѣ *теряется* въ своемъ предметѣ, т.-е. именно забываетъ свою индивидуальность, свою волю и остается только чистымъ субъектомъ, яснымъ зеркаломъ объекта, такъ что намъ кажется, будто предметъ существуетъ одинъ и нѣтъ никого, кто его воспринимаетъ, слѣдовательно, невозможно отдѣлить воспринимающаго отъ воспріятія, но оба они слились воедино, такъ какъ все сознаніе вполнѣ заполнено и захвачено однимъ воззрительнымъ образомъ; когда такимъ путемъ объектъ вышелъ изъ всякаго отношенія къ чему-либо внѣ его, а субъектъ—изъ всякаго отношенія къ волѣ, тогда то, что такимъ образомъ познается, есть уже не единичная вещь, какъ таковая, но это—идея, вѣчная форма, непосредственная объектность воли на этой ступени; и именно поэтому захваченный такимъ созерцаніемъ—болѣе не индивидъ, ибо индивидъ по-

терялся именно въ этомъ созерцаніи; но это—чистый, безвольный, свободный отъ страданій, внѣвременный субъектъ познанія“ [1]). Что касается любви, то такой мрачный пессимистъ, какъ Леопарди, въ концѣ своей „Исторіи человѣческаго рода“ признаетъ, что это чувство, во всей своей чистотѣ доступное, по его мнѣнію, лишь немногимъ людямъ, единственное, которое можетъ хотя на короткіе моменты доставить людямъ истинное счастіе. Наконецъ, относительно дѣятельности у того же писателя мы находимъ мѣстами такія выраженія, которыя нуждались бы только въ болѣе полномъ развитіи, чтобы указать намъ путь къ болѣе бодрому и оптимистическому представленію о жизни, чѣмъ то, которое преобладаетъ у Леопарди. „Я отрицалъ,—говоритъ онъ,—что жизнь сама по себѣ, т.-е. простое ощущеніе личнаго бытія, есть нѣчто достойное любви и желательное по природѣ. Но то, что, быть можетъ, съ большимъ основаніемъ носило бы имя жизни, я хочу сказать, дѣятельность и обиліе ощущеній, естественно любимо и желаемо всѣми людьми; вѣдь каждое дѣйствіе или страсть живыя и сильныя, лишь бы онѣ не были тягостны и болѣзненны, однимъ тѣмъ, что онѣ живы и сильны, оказываются пріятными, если даже лишены какихъ-либо иныхъ доставляющихъ наслажденіе свойствъ“. „Въ концѣ-концовъ жизнь должна быть живой, т.-е. истинной жизнью, или же смерть безконечно превосходитъ ее въ цѣнности“ [2]). „Если главный объектъ литературы есть человѣческая жизнь и главная забота Философіи—упорядоченіе нашихъ дѣйствій, то нѣтъ сомнѣнія, что дѣйствовать—настолько же болѣе благородно и достойно, чѣмъ размышлять и писать, насколько цѣль болѣе благородна, чѣмъ средство, и насколько вещи и лица имѣютъ больше значенія, чѣмъ слова и разсужденія. Ни одинъ умъ не созданъ природой только для размышленій, и человѣкъ рождается не для того, чтобы писать, а для

---

1) *Schopenhauer*, I, § 34.
2) *Leopardi*, Dialogo di un fisico e di un metafisico.

того, чтобы дѣйствовать“ [1]). „Жизнь не занятая или пустая есть несчастнѣйшая жизнь“ [2]). Колумбъ, разсуждая о своемъ путешествіи, говоритъ у Леопарди: „Если изъ этого плаванія и не получится никакихъ иныхъ плодовъ, мнѣ представляется, что оно весьма выгодно уже потому, что оно на время освободило насъ отъ скуки, сдѣлало намъ жизнь дорогой, сдѣлало для насъ цѣнными многія вещи, на которыя мы въ иномъ случаѣ не обращали бы вниманія“ [3]). Птицъ нашъ авторъ восхваляетъ за то, что ихъ жизнь всегда полна дѣятельности и разнообразія, такъ что онъ самъ не отказался бы на время обратиться въ птицу, чтобы испытать довольство и веселіе жизни [4]).

Цитированные авторы, такимъ образомъ, цѣнятъ и эстетическое наслажденіе, и любовь, и дѣятельность только какъ средства для того, чтобы человѣкъ могъ забывать о самомъ себѣ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, о всѣхъ бѣдствіяхъ жизни. Но, мнѣ кажется, на этомъ нельзя останавливаться; слѣдуетъ идти дальше и поставить вопросъ: да что же, собственно, значитъ забыть самого себя? Вѣдь эта фраза не имѣетъ того смысла, что человѣкъ въ такіе моменты перестаетъ существовать. Нѣтъ, онъ существуетъ, и онъ же забываетъ о самомъ себѣ. Какъ же можно существовать и въ то же время забывать о своемъ существованіи? Мнѣ думается, что все дѣлается яснымъ, если мы припомнимъ то, что было сказано въ статьѣ о плюралистическомъ міропониманіи по поводу двойственности человѣка. Тогда окажется, что въ эти моменты самозабвенія *человѣческое высшее я, носитель высшей духовности и разумности, которая свойственна людямъ, отрѣшается отъ низшаго, эгоистическаго я, и такъ получается то особое состояніе, которое описывается именемъ самозабвенія.* Мы видѣли, что это высшее я, въ сущности, не знаетъ границъ пространства и времени; оно способно къ

---

1) Il Parini, ovvero della gloria.
2) Detti memorabili di Filippo Ottonieri.
3) Dialogo di Cristoforo Colombo.
4) Elogio degli uccelli.

безконечному расширенію и къ сближенію съ чѣмъ-то космически-великимъ и вѣчнымъ. Въ моменты такого сближенія мы и забываемъ о тѣхъ узкихъ пространственно-временныхъ границахъ, въ которыя погружено наше физическое маленькое я и та часть нашихъ духовныхъ переживаній, которая стоитъ въ тѣснѣйшей связи и зависимости отъ бреннаго тѣла. Мы тогда дѣйствительно возвышаемся къ космической безконечности, наслаждаемся раскрывающимися передъ нами въ большой чистотѣ положительными ея элементами, составляющими основу нашей высшей духовности, и перестаемъ замѣчать тѣ страданія и бѣдствія, которыя порождаются состояніями нашего низшаго я. Духъ одерживаетъ побѣду надъ плотью и освобождается отъ ея ограниченій. Вотъ это-то сліяніе съ космической безконечностью, съ тѣми элементами вселенной, которые лежатъ въ основѣ нашей разумности, склонности къ добру и преклоненія передъ красотой, и доставляетъ намъ высшее доступное намъ, людямъ, блаженство. Выражаясь словами Паскаля, „конечное уничтожается передъ безконечнымъ и превращается въ чистое небытіе“ [1]). Пѣвецъ добра и красоты—Шиллеръ—также даетъ намъ надлежащія указанія:

Но едва проникнетесь мышленьемъ
Красоты, то съ восхищеньемъ
Вы увидите, какъ вдругъ назадъ
Вещества вся тяжесть отступаетъ,
И не плодъ труда ужъ созерцаетъ,
А идею красоты нашъ взглядъ.
Кончена борьба, прочь всѣ сомнѣнья,
И, гордясь побѣдою своей,
Мы охотно предаемъ забвенью
Ограниченность людей.
. . . . . .
Но, покинувъ бренности предѣлы,
Вознеситесь мыслью смѣло,

---

1) *Pascal*, Pensées (1818), 72.

И исчезнетъ то, что васъ страшитъ,
И не будетъ бездны подъ ногами.
Къ божеству взлетите лишь мечтами,—
Къ вамъ оно само тогда слетитъ [1]).

Спеціально о религіозномъ экстазѣ хорошо говоритъ у Достоевскаго старецъ Зосима. „Восторгомъ же симъ дорожи, какъ бы ни казался онъ людямъ безсмысленъ. Други, просите у Бога веселья. Будьте веселы, какъ дѣти, какъ птички небесныя. И да не смущаетъ васъ грѣхъ людей въ вашемъ дѣланіи, не бойтесь, что затретъ онъ дѣло ваше и не дастъ ему совершиться“. „Изступленія же сего не стыдись, дорожи имъ, ибо есть даръ Божій, да немногимъ дается, а избраннымъ“.

Хорошій примѣръ экстаза, который иногда овладѣваетъ мыслителемъ, содержитъ въ себѣ исповѣдь Руссо. Здѣсь разсказывается слѣдующее. „Я шелъ навѣстить Дидро, который сидѣлъ тогда въ Венсенской тюрьмѣ. Со мною былъ листокъ газеты „Mercure de France“, и дорогою я пробѣгалъ его. Вдругъ глаза мои упали на тему, заданную Дижонской академіей. Если что-либо когда-либо походило на внутреннюю инспирацію, такъ это было то чувство, которое я испыталъ при этомъ чтеніи. Мой умъ сразу освѣтился яркимъ свѣтомъ, толпища живыхъ идей стали тѣсниться во мнѣ съ силой и въ безпорядкѣ, который повергъ меня въ невыразимое смущеніе. Голова моя закружилась, какъ у опьяненнаго. Сильная дрожь охватила меня, и грудь моя вздымалась. У меня не хватало дыханія, и я упалъ на дорогѣ подъ деревомъ, гдѣ и пролежалъ полчаса въ такомъ волненіи, что, вставъ, я увидѣлъ, что платье мое было смочено слезами, а между тѣмъ я не помню, плакалъ ли я... Всѣ мои мелкія страсти были подавлены моимъ энтузіазмомъ къ истинѣ, свободѣ и добродѣтели и, что всего страннѣе, этотъ энтузіазмъ продолжался въ моемъ сердцѣ болѣе четырехъ или пяти лѣтъ и держался на такой высокой ступени, до кото-

---

[1]) *Шиллера*, Идеалы и жизнь (пер. Ѳ. Миллера).

рой онъ, вѣроятно, не доходилъ въ сердцѣ ни одного человѣка“ [1]).

Конечно, подобныя состоянія доступны человѣку лишь временами, ибо требованія нашего низшаго я не преминутъ рано или поздно заявить о себѣ съ большой настоятельностью и вывести насъ изъ экстаза, овладѣвшаго нами. Высшее блаженство, человѣку недоступное, состояло бы въ постоянной наличности этого чувства сліянія съ безконечностью, которымъ характеризуются подобные моменты подъема. Человѣкъ, испытавшій такія состоянія, не можетъ не стремиться къ нимъ вновь, не можетъ не испытывать тоски по нимъ. Съ этой точки зрѣнія даже явленіе скуки, столь ненавистной Шопенгауэру и другимъ пессимистамъ, получаетъ иное истолкованіе, которое мы находимъ у Леопарди въ одномъ изъ его небольшихъ афоризмовъ. „Скука,—читаемъ мы здѣсь,—есть въ нѣкоторомъ родѣ самое возвышенное изъ человѣческихъ чувствъ. Я не думаю, правда, что изъ изслѣдованія такого чувства рождаются тѣ послѣдствія, которыя многіе философы думали получить изъ него, но тѣмъ не менѣе невозможность быть удовлетвореннымъ никакой земною вещью и даже, такъ сказать, всей землей, разсмотрѣніе неоцѣнимой широты пространства, удивительнаго количества и объема міровъ, и нахожденіе, что все это—немного и просто въ сравненіи съ объемомъ собственнаго духа; представленіе безконечныхъ міровъ и безконечной вселенной и чувство, что духъ и стремленіе наше было бы еще больше, чѣмъ такъ созданная вселенная; и постоянное обвиненіе вещей въ недостаточности и въ ничтожествѣ, постоянное ощущеніе недостатка и пустоты, а отсюда скука,—все это представляется мнѣ наибольшимъ знакомъ величія и благородства, какой только можно получить отъ человѣческой природы. Поэтому скука мало извѣстна людямъ ничтожнымъ и весьма мало всѣмъ другимъ животнымъ“ [2]).

---

[1]) *Котляревскій*, Міровая скорбь (1910), 21—22.

[2]) *Leopardi*, Pensieri, LXVIII.—Я долженъ, впрочемъ, сдѣлать оговорку по поводу этой цитаты изъ Леопарди. Я иду дальше него въ моральной оцѣнкѣ

Наслажденіе, которое получается отъ дѣятельности въ духѣ высшей разумности, еще болѣе увеличивается, если эта дѣятельность получаетъ *соціальный характеръ*, проникнута духомъ общенія и любви къ окружающимъ. Дѣло въ томъ, что соціальность есть такая важная сторона человѣка, что игнорированіе ея само по себѣ приводитъ къ страданіямъ. Напротивъ, культивированіе соціальныхъ сторонъ человѣческаго существа является новымъ источникомъ наслажденій. Пессимисты очень упрощаютъ свою задачу обоснованія отрицательнаго отношенія къ жизни тѣмъ, что они почти не касаются этой стороны человѣческаго существа. По Шопенгауэру, напримѣръ, единственнымъ источникомъ общенія между людьми оказывается скука. „Она приводитъ къ тому, что существа, которыя столь мало другъ друга любятъ, какъ люди, однако такъ интенсивно ищутъ другъ друга, и такимъ образомъ становится источникомъ общественности“ [1]). Такой взглядъ, конечно, совершенно неправиленъ. Современное состояніе науки объ обществѣ и о человѣкѣ

---

скуки. Я думаю, что именно тѣ люди, о которыхъ пишетъ Леопарди, т.-е. люди съ богатымъ внутреннимъ содержаніемъ, хотя, дѣйствительно, постоянно чувствуютъ себя неудовлетворенными, но въ то же время сами въ себѣ носятъ и исцѣленіе отъ скуки. Вѣдь для нихъ открывается такая масса путей къ самой разнообразной дѣятельности, что они всегда могутъ найти возможность не скучать. Конечно, они никогда не будутъ чувствовать себя удовлетворенными самими собою и окружающей дѣйствительностью. Но они могутъ тѣмъ не менѣе удовлетворять себя дѣятельнымъ стремленіемъ къ лучшему. Они никогда не скажутъ мгновенію, чтобы оно остановилось, но въ то же время они будутъ наслаждаться той дѣятельностью и борьбой, которую будутъ развивать при смѣнѣ мгновеній. Я скажу больше. Люди не только могутъ не скучать, но они и не должны скучать. Я считаю скуку явленіемъ *безнравственнымъ*. Нравственная задача такъ велика, а наши силы такъ ограничены и жизнь такъ коротка, что никто изъ насъ не имѣетъ права упускать безплодно хоть одинъ моментъ и предаваться скукѣ. Скучаютъ тѣ, кто ищетъ своего счастія не въ себѣ, а внѣ себя и кто натыкается на неодолимыя внѣшнія препятствія при стремленіи къ этому мнимому счастью. Только тоска по чемъ-либо, отъ насъ независящемъ, можетъ породить скуку. Человѣкъ независимый и дѣйствительно свободный не будетъ скучать; личность должна быть настолько богата внутреннимъ содержаніемъ, чтобы имѣть возможность всегда довлѣть себѣ и не становиться жертвою скуки.

1) *Schopenhauer*, I, § 57.

съ достаточной ясностью и убѣдительностью установило тотъ фактъ, что человѣкъ по основнымъ свойствамъ своей природы есть существо общественное. Сама разумность человѣка, въ культивированіи которой мы видимъ высшую нравственную задачу человѣка, не могла развиться иначе, какъ на почвѣ общенія. Вѣдь только общеніе создало членораздѣльную рѣчь и только на почвѣ рѣчи могло сложиться то отвлеченное мышленіе, которое отличаетъ человѣка отъ животныхъ, которое даетъ ему возможность легко оперировать такими абстракціями, какъ самое понятіе нравственнаго долга. А затѣмъ, и поддержаніе, и развитіе разумности мыслимо только на почвѣ общественности. И наука, и искусство суть продукты организованнаго общественнаго сотрудничества людей, безъ котораго немыслимо было бы ни накопленіе знаній, ни эволюція эстетическихъ переживаній. Наконецъ, человѣкъ, лишенный возможности общенія, обыкновенно кончаетъ сумасшествіемъ, что показываетъ необходимость общественной среды для самаго сохраненія разумности каждаго изъ насъ. Всѣ эти труизмы приходится напоминать исключительно для того, чтобы показать, какія бьющія въ глаза стороны человѣческой природы почти что игнорируются пессимистами при ихъ оцѣнкахъ человѣческихъ страданій и наслажденій.

Ясно, что соціальность, какъ необходимое условіе разумности, тѣмъ самымъ является необходимымъ средствомъ для достиженія всѣхъ нравственныхъ цѣлей. Вотъ почему въ составъ нравственнаго долга входитъ и *служеніе обществу* и его благу. По существу моральный долгъ является прежде всего обязанностью каждаго человѣка передъ самимъ собою,— обязанностью культивировать свое высшее я на счетъ низшаго. Но въ его составъ для каждаго изъ насъ входитъ и обязанность культивировать въ себѣ самомъ и въ другихъ соціальность, какъ одно изъ самыхъ необходимыхъ условій для разумности индивида. Я не могу поэтому построить мораль исключительно на идеѣ служенія обществу, какъ это дѣлаютъ многіе представители нравственной философіи. Я

думаю, что одно то только обстоятельство, что общество сильнѣе индивида и долговѣчнѣе его, не можетъ быть рѣшающимъ въ этой проблемѣ. Но, съ другой стороны, я не вижу никакой возможности обойти моментъ общественности при построеніи нравственнаго долга, такъ какъ человѣкъ иначе какъ въ обществѣ себѣ подобныхъ и мыслимъ быть не можетъ. Вотъ почему всякая мораль, построенная безъ достаточнаго вниманія къ соціальной сторонѣ дѣла, всегда поражаетъ насъ скудостью своего содержанія и шаткостью своихъ выводовъ.

Не могу я согласиться и съ тѣми моралистами, которые придаютъ слишкомъ большое значеніе антагонизму, который существуетъ между обществомъ и личностью и поэтому желали бы по возможности сократить степень общественнаго воздѣйствія на индивида. Въ такомъ направленіи высказывается не одинъ только Ницше, который, какъ извѣстно, проповѣдывалъ уединеніе гордой и сильной личности. Ницше нашелъ себѣ послѣдователей и между современными соціологами, въ родѣ французскаго писателя Паланта [1]). Этотъ послѣдній считаетъ общество источникомъ всякой пошлости и мечтаетъ о томъ времени, когда распались бы всѣ болѣе или менѣе тѣсные общественные союзы, въ родѣ семьи и даже государства, которые будто бы оказываютъ слишкомъ большой гнетъ на индивида, и послѣдній очутился бы непосредственно лицомъ къ лицу съ цѣлымъ общечеловѣческимъ союзомъ, который уже въ силу своей исключительно громадной величины оказывалъ бы на личность минимальный гнетъ. Подобнаго рода мечтанія, конечно, совершенно утопичны: человѣчество слишкомъ велико и живетъ слишкомъ въ разнообразныхъ условіяхъ для того, чтобы оно могло слиться прямо въ одинъ общечеловѣческій союзъ безъ всякихъ дальнѣйшихъ перегородокъ. А съ другой стороны, это вовсе и не было бы благодѣяніемъ для личности,

---

1) *Палантъ*, Очеркъ соціологіи (1910 г.) См. *мою* „Теорію историческаго процесса“ (1910 г.), § 17.

ибо человѣческіе союзы не только угнетаютъ своихъ членовъ требованіями соціальнаго организма [1]), иногда, конечно, очень тяжелыми, но и являются для индивида источниками новыхъ силъ, составляютъ даже, какъ мы видѣли, необходимое условіе самой разумности людей.

Въ виду того, что ни личность не можетъ существовать безъ общества, ни общество мыслиться внѣ личностей, его составляющихъ, я полагаю, что и конфликты между личностью и обществомъ не являются принципіально неразрѣшимыми. Эти конфликты должны разрѣшаться въ духѣ нравственнаго идеала, т.-е. съ точки зрѣнія уваженія къ достоинству каждой входящей въ общество разумной личности и уваженія къ самому обществу, какъ къ необходимому условію разумности личности.

Для общества отсюда возникаетъ обязанность не совершать ничего такого, что нарушаетъ это уваженіе къ личности, какъ носительницѣ нравственнаго закона, что ставитъ ей препятствія къ свободному культивированію своего высшаго я. Для личности же возникаетъ обязанность развивать въ себѣ общественныя свойства и подавлять всякія антисоціальныя эмоціи. Одна изъ формулъ кантовскаго категорическаго императива предписываетъ намъ дѣйствовать такъ, чтобы человѣчество, какъ въ нашемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, было всегда цѣлью, и никогда не служило бы только средствомъ. Съ этимъ принципомъ всегда должно бы было считаться законодательство, которое, исходя отъ соціальнаго организма, постоянно имѣетъ тенденцію разсматривать личность только какъ средство для общественныхъ цѣлей. Другая формула Канта, предписывающая намъ придавать каждой максимѣ нашего дѣйствованія характеръ всеобщаго закона природы, получаетъ особенно наглядное значеніе именно со стороны соціальности нашего поведенія. Конечно, только тѣ наши

---

1) О соціальномъ организмѣ и его природѣ см. *мою* книгу „Нравственная личность и общество“ (1911 г.), 147 188.

поступки могутъ имѣть соціальный характеръ, которые допускаютъ такое обобщеніе.

Общество настолько сильнѣе каждаго изъ насъ, что даже съ точки зрѣнія практической реализуемости нашихъ замысловъ мы должны съ нимъ постоянно считаться. Человѣкъ, который при выполненіи своихъ плановъ постоянно натыкался бы на противодѣйствіе окружающей общественной среды, въ концѣ-концовъ, былъ бы сломленъ ея противодѣйствіемъ. Уже одно это обстоятельство заставляло бы насъ придавать максимамъ нашего поведенія по возможности общій и пріемлемый для другихъ людей характеръ, еслибы это само собою не вытекало изъ общежительной природы человѣка [1]).

Общественность въ высокихъ степеняхъ своего проявленія переходитъ въ *любовь*. Любовь является общепризнаннымъ источникомъ наивысшаго наслажденія, доступнаго человѣку. Выше я уже упомянулъ о томъ, что даже такой пессимистъ, какъ Леопарди, признаетъ это эвдемонистическое значеніе любви. Любовь для насъ представляетъ интересъ въ томъ отношеніи, что она содержитъ въ себѣ ярко выраженное расширеніе личности за ея предѣлы и потому вполнѣ гармонируетъ съ нашимъ общимъ представленіемъ о человѣческомъ высшемъ *я*. Въ чувствѣ любви къ окружающимъ человѣческое *я* разрываетъ узкія рамки своей тѣлесной замкнутости. При наличности любви, по выраженію Достоевскаго [2]), сердце одного человѣка начинаетъ заключать въ себѣ безконечные источники жизни для сердца другого. Любовь высшаго типа [3]) не заключаетъ въ себѣ эгоисти-

---

1) Развитіе этихъ мыслей см. у *Dürr*, Grundzüge der Ethik (1909), 348 слл. *Его-же*. Das Gute und das Sittliche (1911).

2) *Достоевскій*, Преступленіе и наказаніе.

3) Конечно, не всякая любовь имѣется здѣсь нами въ виду. Есть два рода любви: *любовь эгоистическая* и *любовь самоотверженная*. Разница состоитъ въ томъ, что первая исходитъ отъ низшаго *я*, *я* ограниченнаго, вторая же есть проявленіе *я* безконечнаго.—Въ самомъ дѣлѣ: эгоистическая любовь состоитъ въ томъ, что нѣкто дѣлаетъ себя центромъ своего вниманія и требуетъ, чтобы другая личность ему принадлежала и служила его удовлетворенію.

ческихъ элементовъ, не включаетъ въ себя чувства собственности по отношенію къ любимому существу. Такая любовь преодолѣваетъ всякій эгоизмъ и, заставляя одного человѣка безкорыстно служить интересамъ другого, безконечно расширяетъ личность и является наглядным доказательствомъ того, что всѣ живыя существа составляютъ нѣчто единое.

Вотъ почему любовь обыкновенно играетъ такую большую роль въ системахъ морали. Платонъ въ своемъ „Пирѣ“ устами женщины Діотимы прославляетъ Эроса, сына богатства и бѣдности, зачатаго въ день рожденія Афродиты; будучи влюбленъ въ красоту, божественный Эросъ является посредникомъ между людьми и богами. Еще болѣе всепроникающій характеръ получила любовь въ христіанской морали, которая въ качествѣ высшей заповѣди предписываетъ любовь не только къ ближнимъ, но и къ врагамъ.

---

Поэтому съ такой любовью неизбѣжно связана ревность. *Ревность* есть чувство собственности къ чужой личности. За другимъ человѣкомъ не признается свобода; онъ долженъ принадлежать мнѣ и служить моему наслажденію. Одного корня съ ревностью является и зависть: *зависть* есть любостяжательный инстинктъ, стремленіе безъ труда и заслуги съ своей стороны получить то, чѣмъ наслаждаются другіе. Ревнивые люди обыкновенно завистливы, потому что они отъ себя ничего не требуютъ, но желаютъ, чтобы все окружающее служило ихъ интересамъ.—Иное дѣло любовь самоотверженная. Человѣкъ, который умѣетъ такъ любить, ничего не требуетъ отъ другихъ, но все вниманіе сосредоточиваетъ на требованіяхъ къ самому себѣ. Эти требованія состоятъ въ томъ, чтобы подавить въ себѣ *я* конечное и дать просторъ *я* безконечному, всеобъемлющему. *Я* безконечное черпаетъ все изъ себя; оно не нуждается въ помощи и удовлетвореніи со стороны. Оно настолько сильно, что ничего не беретъ, но находитъ наслажденіе въ томъ, чтобы давать другимъ. И притомъ въ этомъ процессѣ даванія оно не связано съ опредѣленными личностями, которыя должны получать. Оно можетъ дать нѣчто каждому, съ кѣмъ соприкасается, и хочетъ это дѣлать. Оно не знаетъ поэтому ненависти и исключительности, но умѣетъ вездѣ найти то, съ чѣмъ можетъ быть связано принятіе добра. Для него нѣтъ злодѣевъ, но есть только заблуждающіеся и страдающіе люди. Въ каждомъ человѣкѣ, какъ бы ни былъ онъ антипатиченъ и гадокъ, любовь самоотверженная умѣетъ найти искру Божію и умѣетъ раздуть ее въ живительное пламя. Такая любовь есть безграничное блаженство дѣятельности самодовлѣющей. Она то и составляетъ идеалъ для человѣка.—Много препятствій стоитъ на пути къ такой любви. Есть исключительно счастливыя натуры, особенно среди женщинъ, которыя отъ природы

Устами старца Зосимы Достоевскій учитъ, что только опытомъ дѣятельной любви можемъ мы непосредственно проникнуть въ тайну жизни. „Доказать тутъ нельзя ничего, убѣдиться же возможно... Опытомъ дѣятельной любви. Постарайтесь любить вашихъ ближнихъ дѣятельно и неустанно. По мѣрѣ того, какъ будете преуспѣвать въ любви, будете убѣждаться и въ бытіи Бога и въ безсмертіи души вашей. Если же дойдете до полнаго самоотверженія въ любви къ ближнему, тогда уже несомнѣнно увѣруете и никакое сомнѣніе и не возможетъ войти въ душу вашу. Это испытано, это точно“.

## II.

Установивъ, что разумная и соціальная дѣятельность, культивированіе высшаго человѣческаго я на почвѣ любви къ окружающимъ, сама по себѣ оказывается источникомъ величайшихъ, доступныхъ человѣку наслажденій, мы найдемъ въ ней и громадный противовѣсъ человѣческимъ стра-

---

надѣлены способностью къ любви этого типа. Но въ ихъ любви нѣтъ и заслуги. Избраннымъ же приходится пробираться къ такой любви путемъ длиннаго искуса и борьбы. Зато, если они осилятъ этотъ путь, они обыкновенно дѣлаются силой, импонирующей другимъ, и въ этомъ качествѣ учителями жизни. Ибо не можетъ никто быть учителемъ жизни, кромѣ того, кто самъ своей жизнью даетъ примѣръ своего ученія. Но для того, чтобы примѣръ былъ заразителенъ и поучителенъ, онъ долженъ быть дѣломъ яснаго сознанія. Тогда сама добродѣтель будетъ не неискушеннымъ инстинктомъ, но твердымъ принципомъ; тогда она будетъ, помимо образа жизни, выражаться и въ отчетливыхъ идеяхъ, которыя способны къ передачѣ другимъ людямъ и могутъ помочь имъ въ достиженіи нравственнаго достоинства. Реформаторы нравственности и проповѣдники ея, дошедшіе до самоотверженной любви путемъ искуса, обыкновенно до сихъ поръ появлялись среди мужчинъ, можетъ быть потому, что женщины слишкомъ мало мыслили и слишкомъ были ограничены въ сферѣ дѣятельности. Ихъ примѣръ поэтому ограничивался только близко стоящими лицами и не занялъ виднаго мѣста въ исторіи.—Основнымъ недостаткомъ любви инстинктивной и неискушенной, хотя и самоотверженной, является то, что она не можетъ быть проведена прочно и исключительно. У людей, надѣленныхъ такой любовью, остается все же въ силѣ ихъ конечное *я* и оно, не сдерживаемое опознанными принципами, можетъ прорваться, хотя бы въ отношеніи къ какому либо опредѣленному лицу. И вотъ тогда, напримѣръ, человѣкъ, въ общемъ добрый, становится злымъ, эгоистичнымъ и ревнивымъ по отношенію къ этому лицу.

даніямъ. Такимъ образомъ мы получаемъ почву для *критики пессимистическихъ аксіологій.*

Какъ правильно указалъ Гюйо, основная ошибка пессимистовъ состоитъ въ томъ, что, подсчитывая отдѣльныя удовольствія и страданія, они упускаютъ изъ вида основное наслажденіе человѣка: самую *радость жизни вообще.* Эта радость жизни состоитъ въ томъ бодромъ чувствѣ, которое испытываетъ человѣкъ, полный силъ, если онъ поставленъ въ такія условія, что онъ можетъ расходовать эти силы въ соотвѣтствіи со своими способностями и задатками.

„Пессимисты вообще,—говоритъ Гюйо [1]),—занимаются сравненіемъ двухъ крайностей: наслажденія и страданія; отсюда и то преобладаніе, которое въ ихъ глазахъ получаетъ послѣднее. Наслажденіе въ собственномъ смыслѣ—это рѣдкость и роскошь; многіе люди предпочитаютъ обходиться безъ него и не страдать; утонченное счастье пить изъ хрустальнаго кубка несравнимо съ жаждой пить. Но пессимистическая мораль не принимаетъ въ расчетъ постояннаго и самопроизвольнаго удовольствія жить; это удовольствіе, будучи длительнымъ, сокращается, уменьшается въ памяти. Законъ памяти состоитъ въ томъ, что ощущенія и эмоціи одного характера сливаются одно съ другимъ, собираются въ нѣчто туманное и кончаютъ тѣмъ, что обращаются въ неуловимую точку. Я живу, я наслаждаюсь и эта радость жизни въ данный моментъ представляется мнѣ достойной цѣны; но, если я прибѣгаю къ моимъ воспоминаніямъ, я вижу, какъ смѣшиваются эти моменты пріятнаго, составляющіе основу жизни, я вижу, какъ они затериваются, ибо они похожи другъ на друга и непрерывны; въ сравненіи съ ними, напротивъ, возрастаютъ моменты наслажденія и страданія, которые кажутся изолированными и одни дѣлаютъ натискъ на однообразную линію существованія. Вотъ почему удовольствіе, оторванное такимъ образомъ отъ общей радости жизни, не достаточно въ моихъ

---

1) *M. Guyau,* Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction (1903), 32.

воспоминаніяхъ, чтобы перевѣсить страданіе". „Есть удовольствіе, которое умираетъ, такъ сказать, послѣ совершенія каждаго дѣйствія, которое уходитъ, не оставляя слѣдовъ въ памяти, и которое, однако, есть самое основное удовольствіе: это—*удовольствіе, заключающееся въ самомъ дѣйствіи*. Оно въ значительной части составляетъ приманку всѣхъ цѣлей, желаемыхъ человѣкомъ; но эта приманка исчезаетъ, разъ только эти цѣли достигнуты, разъ только дѣйствіе выполнено. Отсюда удивленіе того, кто собирается судить о жизни, подбирая свои воспоминанія, и не находитъ больше въ воспоминаніяхъ о прошломъ достаточной причины, чтобы оправдать свои усилія и жертвы; въ самой жизни, въ природѣ активности слѣдуетъ искать оправданія усилія" [1]). „Страданіе не есть зло наиболѣе страшное для человѣка; бездѣйствіе часто есть гораздо худшее бѣдствіе; есть особенное наслажденіе, которое получается изъ побѣжденнаго страданія и вообще изъ всякаго расходованія энергіи" [2]).

Какъ мы видѣли въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи, всѣ пессимисты видятъ счастіе въ состояніи *покоя* и въ этомъ состоитъ ихъ крупная ошибка. Разсуждая такимъ образомъ, они идутъ противъ самой природы жизни, такъ какъ жизнь есть дѣятельность, а дѣятельность, по самому своему понятію, есть безпокойство, борьба съ препятствіями. Покой возможенъ только въ могилѣ. Считая дѣятельность страданіемъ, пессимисты игнорируютъ то наслажденіе, которое, какъ мы только что видѣли, заключается въ самомъ процессѣ дѣятельности, въ процессѣ свободнаго приложенія силъ, свободнаго и безпрепятственнаго расходованія накопившейся энергіи. Но они игнорируютъ и другіе элементы наслажденія, присущіе процессу дѣятельности и борьбы, и тѣмъ еще разъ показываютъ свое незнаніе человѣческой природы. Они не учитываютъ того

---

1) Тамъ-же, 34.
2) Тамъ-же, 35.

сознанія своей мощи, которое появляется у человѣка въ результатѣ борьбы съ препятствіями и ихъ одолѣнія. Ковалевскій въ своихъ этюдахъ къ психологіи пессимизма [1]) конструируетъ изъ этихъ элементовъ особое понятіе, которому даетъ названіе: *удовольствіе обороны* (Abwehrlust). Человѣкъ можетъ наслаждаться тѣмъ, что онъ силой уничтожилъ своего врага. Онъ можетъ наслаждаться тѣмъ, что оказался достаточно уменъ и хитеръ, чтобы избавиться отъ грозящей ему опасности. Онъ испытываетъ особое чувство обезпеченности, когда онъ во́ время принятыми мѣрами сумѣлъ предотвратить несчастіе. Наконецъ, онъ наслаждается своей психической стойкостью, когда онъ умѣетъ героически сносить свои бѣдствія. И эта радость побѣды такъ велика, что она порождаетъ въ человѣкѣ даже особую *любовь къ риску*. Сколько мы имѣемъ въ жизни людей примѣровъ, что любовь къ риску вовлекаетъ ихъ въ такія предпріятія, отъ которыхъ они вполнѣ свободно могли бы уклониться. Этой любовью къ риску объясняются опасныя путешествія въ далекія страны, не вызываемыя никакой ощутимой выгодой; ею же объясняется увлеченіе охотой за дикими и опасными звѣрями; ею же объясняется наклонность многихъ людей къ военной профессіи и къ профессіи моряка и т. д. Извѣстныя цѣли могутъ принять въ глазахъ человѣка такое значеніе, что внѣ ихъ достиженія человѣкъ не видитъ никакой цѣнности своей жизни. Жизнь получаетъ для него цѣнность только въ зависимости отъ ея наполненія извѣстнымъ содержаніемъ. Нѣтъ этого содержанія, пропадаетъ и охота къ жизни. Отсюда склонность людей къ *самопожертвованію*, стоящая, по мнѣнію Гюйо, въ извѣстной связи съ склонностью другихъ людей кончать свою жизнь самоубійствомъ [2]).

Повидимому, исторія показываетъ, что люди только постепенно доходятъ до сознательной оцѣнки этой радости

---

1) *Kowalewski*, Studien zur Psychologie des Pessimismus (1904), 100 сл.

2) Ср. къ изложенному *Guyau*, op. cit., 143 сл.

жизни, заключающейся въ самой жизни, какъ процессѣ бодрой дѣятельности. По крайней мѣрѣ, далеко не съ самаго начала культурнаго развитія нашла себѣ должную оцѣнку всякая рѣшительно плодотворная и соотвѣтствующая человѣческой природѣ дѣятельность. Чѣмъ ниже состояніе культуры, тѣмъ меньшимъ уваженіемъ пользуются разные виды дѣятельности, которые долго считаются недостойными свободнаго гражданина и участью низшей природы людей—рабовъ. Античная культура въ значительной степени была подорвана этимъ неуваженіемъ къ труду, особенно труду настойчивому, нуждающемуся въ дисциплинѣ. Великую заслугу современной культуры составляетъ то обстоятельство, что она создала совершенно новое понятіе „рыцарей труда“ [1]). Соотвѣтственно съ этимъ и въ философской мысли мѣнялись воззрѣнія. Долго въ философіи цѣнилось, главнымъ образомъ, все общее, неизмѣнное и устойчивое и сравнительно рѣдко раздавались голоса въ защиту принципа измѣнчивости всѣхъ вещей. Въ философіи новаго времени, въ соотвѣтствіи съ появленіемъ въ практической жизни понятія „рыцарей труда“, все съ большей силой выдвигаются впередъ тенденціи волюнтаризма, эволюціонизма и энергизма. Не на общее и неизмѣнное начинаютъ обращаться взоры даже гносеологовъ, но на творческое, индивидуализирующее, создающее нѣчто новое и небывалое. Я думаю, что не простой случайностью является возникновеніе въ наше именно время теоріи Риккерта-Виндельбанда объ идіографическихъ или индивидуализирующихъ наукахъ [2]). И въ такихъ, повидимому, совершенно отвлеченныхъ отъ практической жизни областяхъ мысли отражается біеніе пульса эпохи, для которой идеаломъ чѣмъ дальше, тѣмъ больше становится не невозмутимый и спокойный стоическій мудрецъ античной древности, но вѣчно дѣятельный и кипучій Фаустъ. Для Фауста гибельнымъ окажется тотъ

---

1) См. *L. Stein,* Der Sinn des Daseins (1904), особ.. 1—21.
2) См. объ этомъ *мою* „Теорію историческаго процесса“ § 10.

моментъ, когда онъ рѣшится сказать мгновенію: „остановись, прекрасно ты“. Среди кипучей жизни человѣчества философія пессимизма съ ея восхваленіемъ покоя и бездѣятельности, съ ея трусливой боязнью страданій и скуки, представляется болѣзненнымъ явленіемъ, симптомомъ слабости и вырожденія ея проповѣдниковъ и послѣдователей. Бодрый человѣческій духъ всегда будетъ руководиться основной идеей Фауста; эта безсмертная поэма сулитъ спасеніе лишь тому, „чья жизнь стремленіемъ была“.

При критикѣ пессимистическихъ аксіологій слѣдуетъ принимать во вниманіе еще и то соображеніе, что именно у человѣка, который культивируетъ въ себѣ высшія духовныя способности, развивается воспріимчивость къ такимъ наслажденіямъ, которыя совершенно недоступны мало развитому человѣку. Такъ, наше восхищеніе нѣкоторыми произведеніями искусства безусловно недоступно представителямъ малоинтеллигентной среды. Развѣ человѣкъ, не развившій въ себѣ эстетическаго вкуса, можетъ наслаждаться въ должной мѣрѣ тѣми сокровищами, которыя собраны въ нашихъ художественныхъ и скульптурныхъ музеяхъ? Развѣ человѣкъ безъ развитого музыкальнаго вкуса получитъ какое-нибудь наслажденіе въ современномъ симфоническомъ концертѣ? Развѣ человѣкъ, умственно неразвитой, въ состояніи оцѣнить красоты многихъ поэтическихъ произведеній, въ которыхъ развитые цѣнители видятъ лучшіе перлы человѣческаго творчества? Культура, конечно, развиваетъ въ насъ воспріимчивость къ страданіямъ, но она же увеличиваетъ и нашу воспріимчивость къ наслажденіямъ. Правда, избалованный цѣнитель искусства получаетъ наслажденіе, какъ это уже было отмѣчено въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи, не отъ всякой, даже объективно хорошей музыки, не отъ всякаго, даже объективно безупречнаго произведенія изобразительнаго искусства. Но вѣдь и предложеніе разнообразныхъ произведеній становится все больше и больше. Притомъ, именно въ полученіи этихъ высшихъ духовныхъ наслажденій мы гораздо менѣе зави-

симъ отъ условій внѣшняго міра, чѣмъ въ полученіи другихъ, болѣе низменныхъ. Музыканту легко удовлетворить свою потребность въ чарующихъ его звукахъ, а любителю покушать приходится считаться съ гораздо большимъ количествомъ условій, необходимыхъ для удовлетворенія его страсти. Сверхъ того, именно высшія наслажденія по природѣ гораздо болѣе соціальны, чѣмъ низшія. Любитель покушать отнимаетъ своей расточительностью извѣстную часть народнаго богатства и непроизводительно тратитъ ее на удовлетвореніе своего желудка; напротивъ, любитель музыки не только ничего не проигрываетъ, но обыкновенно поднимаетъ свое собственное наслажденіе, когда плодами своего творчества онъ дѣлится съ другими и находитъ благодарныхъ слушателей или исполнителей своихъ произведеній. Точно такъ же и поэтъ работаетъ не только для себя, но и для своихъ слушателей или читателей, актеръ играетъ для публики, ученый тѣмъ счастливѣе, чѣмъ болѣе отзывчивую аудиторію онъ находитъ для своихъ лекцій, чѣмъ больше читаются его произведенія въ печатномъ видѣ. Такимъ образомъ, получая эти наслажденія, мы ничего не отнимаемъ у окружающихъ, а дѣлясь ими съ другими людьми, обыкновенно только увеличиваемъ пріятныя стороны собственнаго творчества, интенсивность собственнаго наслажденія. Въ этомъ смыслѣ духовныя наслажденія, конечно, наиболѣе отвѣчаютъ требованіямъ соціальной природы людей [1]).

Самый подсчетъ суммы страданій и наслажденій, доступныхъ людямъ, становится, какъ мнѣ кажется, совершенно невыполнимымъ предпріятіемъ, если принимать во вниманіе ту общую радость жизни, съ которой мы только что познакомились въ характеристикѣ Гюйо. Вообще, какъ это остроумно показываетъ Паульсенъ [2]), аксіологія страданій и наслажденій есть дѣло очень хитрое; какъ соизмѣрять срав-

---

[1]) Ср. *Guyau*, Esquisse d'une morale. 98.

[2]) *Paulsen*, System der Ethik, $1^6$, 282—3.

нительную цѣнность нашихъ эмоцій, вызываемыхъ самыми разнообразными поводами и проявляющуюся въ самыхъ различныхъ оттѣнкахъ? Въ какомъ соотношеніи стоятъ, напримѣръ, удовольствія, полученныя однимъ и тѣмъ же субъектомъ отъ прекрасно исполненной имъ передъ сочувственной аудиторіей музыкальной пьесы и отъ съѣденнаго въ тотъ же вечеръ сладкаго пирожка, или неудовольствія, вызванныя пересоленнымъ супомъ и извѣстіемъ о внезапно наступившей смерти близкаго человѣка? Какъ соизмѣрять удовольствія, получаемыя человѣкомъ отъ прогулки на свѣжемъ воздухѣ и отъ посѣщенія картинной галлереи, въ которую привела эта прогулка, или страданія, причиненныя ему узкой обувью и неудачей въ любви? Какимъ образомъ привести въ соотношеніе общую сумму удовольствій и страданій, вызванныхъ столь разнородными причинами, и, подведя имъ итогъ, вычесть одну сумму изъ другой, чтобы узнать, которая больше? А ко всему этому слѣдуетъ прибавить еще то исчезающее изъ воспоминаній общее пріятное чувство активности, о которомъ говоритъ Гюйо и которое сопровождаетъ собою всякій вообще процессъ свободной дѣятельности. Это послѣднее условіе окончательно путаетъ всѣ расчеты и дѣлаетъ всякую аксіологію весьма подозрительной въ нашихъ глазахъ.

Къ этому не мѣшаетъ прибавить, что пессимисты обыкновенно не ограничиваются тѣмъ, что игнорируютъ это пріятное чувство активности, несомнѣнно проявляющееся въ каждомъ здоровомъ человѣкѣ. Они идутъ дальше и, подобно Шопенгауэру, Гартманну и еще въ большей степени Банзену, подмѣняютъ его кое-чѣмъ прямо противоположнымъ. Такъ, Шопенгауэръ увѣряетъ насъ, что всякое усиліе само по себѣ есть страданіе, Гартманнъ, хотя и не согласенъ съ тѣмъ, будто бы только страданіе есть положительный элементъ жизни, однако столь же увѣренно утверждаетъ, что работа сама по себѣ есть зло, а Банзенъ рисуетъ намъ картину человѣческой воли, которая будто бы постоянно раздираетъ себя противорѣчіями, въ одно и

то же время хочетъ и не хочетъ чего бы то ни было [1]). Всѣ эти замѣчанія психологически неправильны. Сдѣланный уже анализъ того чувства, которое мы назвали общей радостью жизни, показываетъ, что на самомъ дѣлѣ усиліе вовсе не есть страданіе, но сопровождаемое ощущеніемъ пріятнаго расходованіе силъ, что работа сама по себѣ вовсе не есть бѣдствіе, но, напротивъ, можетъ доставлять человѣку огромное наслажденіе. Представленіе Банзена о волѣ основано на наблюденіяхъ за волей, несомнѣнно, патологическаго характера, когда человѣкъ близокъ къ тому ненормальному состоянію, которое называется раздвоеніемъ личности, но совершенно не соотвѣтствуетъ характеру воли здороваго, бодраго и рѣшительнаго человѣка.

Конечно, не всякій трудъ пріятенъ. Истиннымъ бѣдствіемъ является трудъ подневольный, вызываемый принужденіемъ, или трудъ черезъ силу, вызываемый крайней нуждой, или трудъ безсмысленный, въ родѣ нѣкоторыхъ каторжныхъ работъ, или трудъ, не соотвѣтствующій вкусамъ и способностямъ человѣка. или же идущій въ разрѣзъ съ его убѣжденіями. Но противъ такихъ золъ лѣкарство найти легче; всѣ эти бѣдствія создаются не органическими дефектами человѣческой природы, но неустройствами соціальной жизни, которыя допускаютъ борьбу съ собою и могутъ быть устранены по мѣрѣ того, какъ люди выучиваются устраивать свои общественныя отношенія сообразно со своими идеалами. Страданіемъ, далѣе, является воля, встрѣчающаяся съ неодолимыми препятствіями въ своемъ осуществленіи. Но такіе случаи не составляютъ нормы и, если препятствія дѣйствительно не могутъ быть устранены, то, конечно, ничего не остается, какъ смириться передъ неотвратимымъ зломъ и искать другого приложенія своей энергіи. Къ страданію, именуемому скукой, приводитъ также воля, которая не находитъ себѣ примѣненія. Но съ этимъ бѣдствіемъ чело-

---

[1]) См. о Банзенѣ *Sully*, Le pessimisme (trad. fr.), гл. IV. *Plümacher*, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart (1888), 161 слл. *Hartmann*, Geschichte der Metaphysik, II, 511—523.

вѣкъ обыкновенно также не лишенъ средствъ борьбы, если только онъ не посаженъ въ одиночное заключеніе и вообще не попалъ въ положеніе, опять-таки нормы не составляющее. Онъ долженъ искать подходящаго примѣненія своимъ силамъ и, конечно, при желаніи его найдетъ, ибо человѣческія услуги нужны на каждомъ шагу. А, если онъ этого не дѣлаетъ и жалуется на скуку, то кто же, какъ не онъ самъ, виноватъ въ этомъ страданіи? При такой постановкѣ вопроса скука утрачиваетъ свое значеніе одной изъ главныхъ опоръ пессимистической оцѣнки міра.

## III.

Едва ли не самое главное возраженіе противъ пессимизма состоитъ въ указаніи на *очищающую человѣка силу страданія.* Страданія очень часто оказываются самымъ дѣйствительнымъ путемъ для человѣка къ нравственному добру.

Здѣсь опять приходится повторить, что мы не знаемъ, почему человѣкъ такъ устроенъ, что онъ къ познанію добра приходитъ цѣною страданій. Въ моихъ глазахъ этотъ фактъ, во всякомъ случаѣ, является показателемъ противъ чисто оптимистическаго представленія о вселенной, такъ какъ подтверждаетъ, что добро не имѣетъ возможности раскрываться безпрепятственно и безъ всякихъ жертвъ. Но самый фактъ совершенно несомнѣненъ и состоитъ въ томъ, что наилучшимъ средствомъ для побѣды надъ конечнымъ эгоистическимъ *я* человѣка, которое дѣлаетъ себя центромъ жизни и готово все приносить въ жертву своимъ узкимъ интересамъ, и для торжества высшаго *я*, погруженнаго въ настоящую альтруистическую любовь, сознающаго ясно свое единство съ окружающимъ міромъ черезъ посредство дѣятельнаго добра, оказывается личное горе и страданіе. Только человѣку, перенесшему такое страданіе, бываютъ понятны чужія страданія, бываютъ дороги люди не за что-нибудь, но вполнѣ безкорыстно, во вниманіе къ ихъ страданіямъ и къ возможному для нихъ нравственному величію.

Конечно, страданіе можетъ имѣть и другіе результаты. Оно не всегда оказывается школой добра. Бываютъ и такіе случаи, когда подъ вліяніемъ страданій, особенно такихъ, которыя представляются незаслуженными или чрезмѣрно тяжелыми, люди, напротивъ, ожесточаются и впадаютъ въ отчаяніе. Не видя вокругъ себя справедливости, наталкиваясь на эгоистическое и безучастное отношеніе окружающихъ, сознавая свое безсиліе и безсиліе другихъ людей отвратить незаслуженно постигающее бѣдствіе, не понимая смысла совершающагося и не получая ни откуда его разъясненія, человѣкъ легко можетъ придти къ самому безнадежному отрицанію и пессимизму. Сердце его ожесточается, онъ проклинаетъ жизнь и приходитъ къ заключенію Леопарди, что смерть лучше жизни, что бытіе лишено всякой цѣнности. Иногда въ порывѣ отчаянія человѣкъ дѣйствительно добровольно прекращаетъ свою жизнь, потерявшую для него всякую привлекательность.

Но бываютъ и такія натуры, которыхъ горе не только не можетъ сломить, но, напротивъ, закаляетъ и укрѣпляетъ. Какое нибудь крупное жизненное потрясеніе производитъ въ нихъ тотъ переворотъ, который окончательно направляетъ ихъ по пути дѣятельнаго служенія добру, заставляетъ ихъ искать жизненной поддержки именно въ высшихъ, духовныхъ сторонахъ ихъ природы. Такое потрясеніе могутъ произвести въ нихъ самыя разнообразныя событія, будь то неожиданная и жестокая утрата, въ родѣ смерти любимаго человѣка, заслуженный или, въ особенности, незаслуженный позоръ, постигающій ихъ во мнѣніи окружающихъ, вольное или даже невольное, случайное преступленіе, тяжелое разочарованіе въ людяхъ или крупныя матеріальныя потери, лишающія человѣка обезпеченнаго существованія и ставящія его лицомъ къ лицу съ непривычной для него борьбой за существованіе, и т. п. Переживая такія испытанія, люди иногда, вмѣсто того, чтобы роптать и негодовать на судьбу, смиряются передъ непонятными для нихъ событіями и начинаютъ смотрѣть на нихъ, какъ на

такія, которыя заставляютъ особенно дорожить тѣми элементами нашей жизни, которые сохраняются при насъ и во время подобныхъ невзгодъ и даютъ возможность внести въ жизнь положительный элементъ даже тогда, когда она въ остальномъ оказывается исполненной тяжелыхъ страданій и бѣдствій. Проникаясь, подъ вліяніемъ перенесеннаго, представленіемъ о тщетѣ и непрочности всего конечнаго и ограниченнаго, что̀ такъ безжалостно отнимается у нихъ судьбой, получая способность понимать и раздѣлять подобныя же страданія другихъ людей, они искренно и серьезно начинаютъ сознавать особенную цѣнность именно тѣхъ благъ, о которыхъ слишкомъ часто забываетъ человѣкъ при благополучномъ ходѣ его земного существованія, будучи погруженъ въ наслажденія, доставляемыя конечными и непрочными элементами нашего бытія. Въ моменты такого духовнаго подъема люди безкорыстно и безъ всякой надежды на воздаяніе проникаются состраданіемъ и любовью къ окружающимъ живымъ существамъ, начинаютъ болѣть чужимъ горемъ и радоваться чужому счастью и тѣмъ становятся на такую высоту любви и самозабвенія, которая врядъ ли доступна человѣку, не перенесшему подобныхъ испытаній. Горе дѣйствуетъ на такую человѣческую душу такъ, какъ на усыпанную пескомъ пластинку дѣйствуютъ сотрясенія, производимыя смычкомъ: благодаря колебаніямъ пластинки, безпорядочно насыпанный на ней песокъ понемногу размѣщается въ красивые и гармоничные узоры; такъ и въ данномъ случаѣ, подъ вліяніемъ перенесенныхъ потрясеній, измученная человѣческая душа успокаивается и находитъ въ себѣ ту внутреннюю гармонію, которая и является источникомъ душевнаго міра и основой душевной красоты [1]).

Человѣкъ, испытавшій такія состоянія, не боится страданій для себя, но, сливаясь со всѣмъ міромъ, чувствуетъ

---

[1]) Сравненіе принадлежитъ *Ковалевскому*, Studien zur Psychologie des Pessimismus, 117 сл.

въ своихъ страданіяхъ скорбь всего міра, а въ чужихъ страданіяхъ видитъ свои страданія. Иногда эти переживанія приводятъ къ возникновенію мысли, что есть въ такихъ страданіяхъ какой-то внутренній смыслъ, что они являются заслуженнымъ воздаяніемъ за то низменное и грѣховное, что содержится въ человѣкѣ. Такую мысль, какъ извѣстно, проводитъ Кантъ въ своей „Религіи въ предѣлахъ разума“. Онъ утверждаетъ здѣсь, что человѣкъ, обратившійся на путь служенія добру, тѣмъ самымъ вовсе не гарантируетъ себя отъ дальнѣйшихъ страданій. Напротивъ, силы зла теперь на него могутъ обрушиться съ особеннымъ ожесточеніемъ, какъ на своего врага. И эти страданія человѣкъ долженъ разсматривать какъ воздаяніе за ту грѣховность, которая господствовала надъ нимъ раньше, до обращенія, и отъ которой человѣкъ не можетъ вполнѣ отрѣшиться ни въ какомъ состояніи [1]). Ту же мысль, мнѣ кажется, проводитъ Достоевскій въ слѣдующихъ словахъ старца Зосимы: „И да не смущаетъ васъ грѣхъ людей въ вашемъ дѣланіи, не бойтесь, что затретъ онъ дѣло ваше и не дастъ ему совершиться, не говорите: „силенъ грѣхъ, сильно нечестіе, сильна среда скверная, а мы одиноки и безсильны, затретъ насъ скверная среда и не дастъ совершиться благому дѣянію“. Бѣгите, дѣти, сего унынія. Одно тутъ спасеніе себѣ: возьми себя и сдѣлай себя же отвѣтчикомъ за весь грѣхъ людской. Другъ, да вѣдь это и взаправду такъ, ибо чуть только сдѣлаешь себя за все и за всѣхъ отвѣтчикомъ искренно, то тотчасъ же и увидишь, что оно такъ и есть въ самомъ дѣлѣ и что ты-то и есть за всѣхъ и за вся виноватъ. А скидывая свою же лѣнь и свое безсиліе на людей, кончишь тѣмъ, что гордости сатанинской пріобщишься и на Бога возропщешь. О гордости же сатанинской мыслю такъ: трудно намъ на землѣ ее и постичь, а потому столь легко впасть въ ошибку и пріобщиться ей, да еще полагая, что нѣчто великое и прекрасное дѣлаемъ“.

---

[1]) *Kant,* Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 67, 82, 93. (Vorländer).

Люди, прошедшіе черезъ такой искусъ и вынесшіе изъ него нравственное перерожденіе, обыкновенно, какъ свидѣтельствуетъ тотъ же Достоевскій въ приведенной нѣсколько выше выдержкѣ, обыкновенно проникнуты и чувствомъ *безсмертія своего духа* [1]). Они настолько отрѣшились отъ своего маленькаго и конечнаго я, въ нихъ такъ очевидна сила другого высшаго я, близкаго къ міровой безконечности, свободнаго отъ ограниченности и потому приближающагося къ вѣчности, что безсмертіе и неразрушимость ихъ духа представляются имъ самоочевидными истинами, не нуждающимися еще въ какомъ-либо оправданіи и доказательствѣ. Они не строятъ какихъ-либо схемъ и картинъ вѣчнаго существованія безплотнаго духа и не пускаются въ метафизическія спекуляціи по этому поводу, но потому и приведенные нами въ статьѣ о пессимистическомъ міровоззрѣніи аргументы раціонализма противъ безсмертія души ихъ также не трогаютъ. Для такихъ людей личное безсмертіе есть не отвлеченная идея, не предметъ разсужденій, умствованій и споровъ, но совершенно очевидная истина, данная въ глубинахъ человѣческаго сознанія, удостовѣреннаяопытомъ сверхчувственнымъ. Онииспытали уже разъ воскрешеніе духа въ процессѣ своего нравственнаго перерожденія, и они знаютъ, что не можетъ быть уничтожено ихъ новое чистое я, колоссальную силу котораго они въ себѣ явственно ощущаютъ. Для нихъ самоочевидной истиной являются слова того же старца Зосимы о великой силѣ, хотя и великой трудности любви смиренной и дѣйственной, возникающей въ результатѣ возобладанія въ человѣкѣ его я безконечнаго надъ я конечнымъ и ограниченнымъ.

---

[1]) *Ср. Джемсъ*, О человѣческомъ безсмертіи (рус. пер. 1901 г.), стр. 8—9. „Есть люди, страстно увлекающіеся этимъ предметомъ; есть мужчины и женщины, мучительно жаждущіе загробной жизни и неотступно думающіе о ней; у этихъ людей сильно возбужденный интересъ къ вопросу развилъ такіе глубокіе взгляды, которыхъ не можетъ достигнуть человѣкъ, не проникнувшійся вполнѣ этой тайной".

„Не пугайтесь никогда собственнаго вашего малодушія въ достиженіи любви,—говоритъ старецъ Зосима,—даже дурныхъ при этомъ поступковъ вашихъ не пугайтесь. Жалѣю, что не могу сказать вамъ ничего отраднѣе, ибо любовь дѣятельная сравнительно съ мечтательной есть дѣло жестокое и устрашающее. Любовь мечтательная жаждетъ подвига скораго, быстро удовлетворяющаго и чтобы всѣ на него глядѣли. Тутъ дѣйствительно доходитъ до того, что даже и жизнь отдаютъ, только бы не продлилось долго и поскорѣй совершилось, какъ бы на сценѣ, и чтобы всѣ глядѣли и хвалили. Любовь же дѣятельная—это работа и выдержка, а для иныхъ, пожалуй, цѣлая наука. Но предрекаю, что въ ту даже самую минуту, когда вы будете съ ужасомъ смотрѣть на то, что, несмотря на всѣ ваши усилія, вы не только не подвинулись къ цѣли, но даже какъ бы отъ нея удалились,—въ ту самую минуту, предрекаю вамъ это, вы вдругъ и достигнете цѣли и узрите ясно надъ собою чудодѣйственную силу Господа, васъ все время любившаго и все время таинственно руководившаго“. Въ другомъ мѣстѣ тотъ же старецъ утверждаетъ: „Страданіе любовное—страшная сила, изо всѣхъ сильнѣйшая, подобной которой и нѣтъ ничего“.

Но до такого состоянія всесокрушающей любви, до такого нравственнаго перерожденія человѣкъ приходитъ черезъ подвигъ, т.-е. черезъ страданія. „Горе узришь великое,—говоритъ Зосима Алешѣ,—и въ горѣ семъ счастливъ будешь. Вотъ тебѣ завѣтъ: въ горѣ счастья ищи. Работай, неустанно работай“. „Каторжному безъ Бога жить невозможно,—удостовѣряетъ Дмитрій Карамазовъ,—невозможнѣе даже, чѣмъ не каторжному. И тогда мы, подземные человѣки, запоемъ изъ нѣдръ земли трагическій гимнъ Богу, у котораго радость. Да здравствуетъ Богъ и Его радость. Люблю Его“. Раскольникова Соня направляетъ на путь слѣдующими указаніями: „Страданіе принять и искупить себя имъ, вотъ что надо“. „Развѣ ты, идучи на страданіе, не смываешь уже вполовину свое преступленіе?“ Въ концѣ

романа авторъ замѣчаетъ по поводу Раскольникова: „Онъ даже не зналъ того, что новая жизнь не даромъ же ему достается, что ее надо еще дорого купить, заплатить за нее великимъ будущимъ подвигомъ“.

Въ западной литературѣ съ большой силой изображаетъ очищающее дѣйствіе страданій на человѣческую душу и великое значеніе дѣйственной любви Диккенсъ. Припомнимъ хотя бы описаніе перерожденія старика Домби или скряги Скруджа и т. п.

Страданія составляютъ благодарную почву не только для развитія чувства любви, но и для развитія другихъ высшихъ духовныхъ способностей. Несомнѣнно, что страданія способствуютъ расцвѣту литературнаго и художественнаго генія. Весьма многіе даровитые композиторы, художники, поэты были глубоко несчастными людьми. Только на почвѣ перенесенныхъ страданій развивались у нихъ тѣ тонкія эмоціи, которыя давали имъ возможность проявить свои творческія способности во всей силѣ и блескѣ. Поэтому безъ особаго парадокса можно сказать, что страданія открывали имъ дорогу для высшаго счастья, заключавшагося въ творчествѣ [1]).

Напротивъ, счастье, понимаемое въ обыденномъ смыслѣ *довольства и спокойствія*, несомнѣнно портитъ людей и закрываетъ имъ дорогу къ тому высшему виду благополучія, къ которому ведетъ насъ нравственное добро. Довольный и сытый человѣкъ, обыкновенно, отличается большой эгоистичностью. Не страдая самъ, онъ остается холоденъ къ чужому горю; не нуждаясь самъ въ участіи, онъ не испытываетъ такого участія и къ другимъ. Такой человѣкъ обычно склоненъ приписывать свое благополучіе какимъ-либо особеннымъ своимъ дарованіямъ и высокомѣрно относится къ несчастнымъ людямъ, объясняя ихъ страданія неспособностью ихъ къ жизни или неумѣніемъ жить. Всѣмъ извѣс-

---

1) Мистическое истолкованіе такой роли страданій см. у *Дю-Преля*, Философія мистики (2-е изд. 1911 г.), 494, 542.

тенъ эгоизмъ взаимно влюбленныхъ людей, которые такъ заняты другъ другомъ и своимъ блаженствомъ, что окружающее горе другихъ ихъ весьма мало трогаетъ. Каждому изъ насъ приходилось, конечно, встрѣчаться съ особенно счастливыми въ житейскомъ смыслѣ семействами, члены которыхъ довольны другъ другомъ и своимъ общимъ благоденствіемъ и, будучи погружены въ свои мелкія дѣла, не замѣчаютъ всего происходящаго вокругъ. Представители этой породы людей могутъ быть очень пріятными друзьями, пока съ вами все обстоитъ хорошо. Но если васъ постигло несчастье, то они относятся къ вамъ почти что враждебно, презирая васъ за несчастье и негодуя на то, что этимъ несчастьемъ вы можете нарушить ихъ собственный покой. Тотъ же Диккенсъ великолѣпенъ въ описаніи такого типа людей. Счастье, понимаемое въ этомъ житейскомъ смыслѣ, суживаетъ человѣческое я, ведетъ къ побѣдѣ я эгоистическаго надъ я высшимъ и вѣчнымъ. Труизмомъ является положеніе, что богатство, почетъ, власть портятъ людей.

Видя счастливца, боговъ-небожителей я забываю,
Но предо мною они, когда я увижу страдальца [1]).

Все сказанное вполнѣ примѣнимо и къ цѣлымъ народамъ. Спокойствіе и невозмутимая жизнь очень портятъ народныя массы и приводятъ къ тому, что онѣ погружаются въ самыя низменные заботы и интересы; политика, которая не находитъ себѣ достойной пищи, мельчаетъ; на мѣсто принципіальной борьбы развивается политиканство и погоня за вліяніемъ, основанная исключительно на личныхъ расчетахъ. Но этимъ дѣломъ занимаются немногіе, которые видятъ въ политической карьерѣ средство существованія. Въ массѣ же населенія развивается полное равнодушіе къ политической жизни. Люди погружаются въ свои личныя дѣла и утрачиваютъ всякій интересъ къ общему дѣлу [2]).

---

[1]) *Шиллеръ*, Теофанія, пер. Л. Мея.

[2]) См. *мою* брошюру „Общественное мнѣніе и политическія партіи“, 54 сл.

Если же народъ постигаютъ бѣдствія, то жизнь его вновь закипаетъ. Нужда родитъ героевъ. Являются люди, преданные общему дѣлу и готовые жертвовать собою для его спасенія. Масса выходитъ изъ своего соннаго настроенія. Оживляется интересъ не только къ политическимъ, но и къ болѣе глубокимъ вопросамъ. Приходится пересмотрѣть ходячее міровоззрѣніе, чтобы примѣнить его къ новымъ условіямъ. Люди извлекаются изъ спячки повседневной мелочной жизни и вспоминаютъ о томъ, чѣмъ на самомъ дѣлѣ живы люди. Если же народъ не выводится изъ своей спячки и такими моментами опасныхъ кризисовъ, если эти кризисы не пробуждаютъ массы отъ застоя и спячки и не вызываютъ появленія героевъ, то дальнѣйшая судьба такого народа не можетъ не внушать опасеній. Являются сомнѣнія, не слишкомъ ли мало въ немъ жизненныхъ силъ вообще. Все это прекрасно передаетъ Ибсенъ въ слѣдующихъ словахъ Бранда, которыя были мною отмѣчены въ свое время въ другомъ мѣстѣ [1]):

Когда проходитъ день за днемъ, какъ въ спячкѣ,
и похороннымъ шагомъ жизнь идетъ,
невольно мнишь, что вычеркнутъ ты Богомъ
изъ книги живота. А къ вамъ я вижу,
добрѣе Онъ: подвергъ васъ испытанью,
лишеньями и бѣдами бичуетъ,
смертельный страхъ въ крови зажегъ...
Народъ живой,—какъ ни былъ бы разрозненъ
и малъ, растетъ и крѣпнетъ отъ невзгодъ,
и взоръ его тупой пріобрѣтаетъ
орлиный кругозоръ, и слабость силой
становится, увѣренной въ побѣдѣ.

А если часъ невзгодъ не возбуждаетъ
народъ къ борьбѣ, къ дѣяньямъ благороднымъ,
и не заслуживаетъ онъ спасенья...

Препятствія вообще необходимы для человѣческой воли, какъ она намъ дана въ опытѣ. „Человѣкъ, говоритъ Кантъ [2]),

---

1) См. *мою* книгу „Нравственная личность и общество“, 98.

2) *Kant*, Religion, 67.

не можетъ составить себѣ никакого понятія о степени и интенсивности силы, каковой является моральное настроеніе, иначе какъ представляя ее себѣ въ борьбѣ съ препятствіями, которыя она однако при наибольшемъ сопротивленіи преодолѣваетъ“. Мы не можемъ сказать, почему именно міръ получилъ такое устройство, но въ томъ видѣ, какъ онъ существуетъ, никакое добро невозможно безъ препятствій и страданій. Добро выясняется только на фонѣ зла въ общей гармоніи съ относительностью всей духовной природы человѣка.

Все наше разсужденіе о духовности или разумности, представляющей собою добро, какъ оно раскрывается въ человѣкѣ, даетъ намъ возможность *опредѣлить* теперь и *зло*. Если высшая разумность въ нашемъ смыслѣ, заключающая въ себѣ всѣ высшія духовныя эмоціи человѣка, которыя подымаютъ его надъ уровнемъ остального животнаго міра, есть проявленіе въ человѣкѣ безконечнаго и вѣчнаго космическаго начала добра, сказывающееся въ стремленіи самого человѣческаго духа къ безграничности, то зло есть *ограничивающая сила, источникъ всякой конечности, слабости и непрочности.* Эта сила состоитъ въ неспособности понять безграничное и сказывается въ человѣческой глупости, невѣжествѣ, тупости и узости интересовъ. Та же ограничивающая сила выступаетъ въ качествѣ препятствія ко всякимъ проявленіямъ безграничнаго начала добра; въ людскихъ отношеніяхъ она проявляется въ видѣ злой воли, выступающей противъ нашихъ начинаній въ духѣ добра, истины и красоты, въ видѣ физической немощи, полагающей преграду бодрой дѣятельности нашего духа, въ видѣ смерти, нелѣпо и безжалостно пресѣкающей нашу земную, по крайней мѣрѣ, дѣятельность.

Такимъ образомъ, Лейбницъ былъ отчасти правъ, когда утверждалъ, что всякое зло, какъ моральное, такъ и физическое, сводится въ конечномъ счетѣ къ *злу метафизическому*, состоящему въ конечности и ограниченности. Его ошибка, на мой взглядъ, состояла лишь въ томъ, что, въ

своемъ стремленіи къ монистическому оптимизму, онъ вынужденъ былъ представить зло не въ качествѣ самостоятельной силы, но въ качествѣ неизбѣжно присущаго міровой гармоніи элемента и пытался вывести его цѣликомъ изъ благого начала, создавшаго міръ. Съ усвоенной нами плюралистической точки зрѣнія, зло есть начало самостоятельное и враждебное добру. Намъ не извѣстно, одолѣетъ ли въ мірѣ добро или зло, но зато для насъ принципіально вполнѣ допустима идея міра, изъ котораго силою добра изгнано всякое зло. Зло намъ представляется *устранимымъ элементомъ бытія*, началомъ, подлежащимъ преодолѣнію и уничтоженію, и наша миссія въ томъ и состоитъ, чтобы по мѣрѣ нашихъ человѣческихъ силъ содѣйствовать окончательному сокрушенію змѣя зла.

Расширимъ же себя; откликнемся сердечно
На каждый искренній, затрепетавшій звукъ!
Живыя существа изнемогли отъ мукъ;
Потребуемъ себѣ частицу ихъ страданій!
Потребуемъ себѣ частицу ихъ желаній,
Надеждъ, иллюзій ихъ,—во всемъ есть наша часть.
Преградѣ вѣчной—«Я»—велимъ отнынѣ пасть!
И, отражая все, малѣйшее сіянье
На небѣ, на землѣ, свой долгъ осуществимъ:
Дать міру зрѣніе, быть окомъ міровымъ! [1])

## IV.

Въ итогѣ всего нашего разсужденія мы можемъ сказать, *какіе люди способны служить добру* и составляютъ положительный элементъ міра.

Если добро состоитъ въ высшей разумности человѣка, а зло исходитъ отъ свойственной ему ограниченности, то человѣкъ тѣмъ больше въ состояніи служить добру, чѣмъ меньше надъ нимъ имѣетъ господства его низшее я, его ограниченная природа. Для служенія добру необходимо,

---

1) *Гюйо*, Стихи философа, пер. Тхоржевскаго, стр. 29.

по возможности, побороть въ себѣ низшую природу и подчинить ее высшей. Тогда сглаживается присущая человѣку двойственность и человѣкъ доводитъ себя до болѣе или менѣе цѣльнаго, *гармоническаго состоянія*. Конечно, человѣкъ не можетъ вполнѣ избавиться отъ своей ограниченности. Безплотное существованіе духа можетъ быть предметомъ горячей вѣры, но разсуждать о немъ и стремиться представить себѣ болѣе или менѣе наглядно такое состояніе мы лишены всякой возможности. Наше разсужденіе должно идти въ предѣлахъ эмпирической дѣйствительности, гдѣ мы знаемъ только человѣка тѣлеснаго и потому неизбѣжно конечнаго и ограниченнаго. Но и въ этихъ предѣлахъ человѣкъ можетъ вести себя къ состоянію вѣчности и неограниченности, поскольку не встрѣчается съ неодолимыми препятствіями. Это не значитъ, что онъ долженъ убивать свою плоть. Я думаю, напротивъ, что, такъ какъ человѣкъ неизбѣжно вынужденъ дѣйствовать только при посредствѣ тѣлесныхъ органовъ, то его прямой задачей является культивированіе своего физическаго здоровья, дабы духъ его располагалъ достаточно пригоднымъ орудіемъ для воздѣйствія на окружающій міръ [1]). Забота о тѣлѣ должна идти такъ далеко, какъ это необходимо въ указанномъ смыслѣ. Вредной она является только тогда, когда приводитъ къ пренебреженію задачами духа.

Такимъ образомъ, идеаломъ оказывается, прежде всего, гармоническое развитіе тѣлесныхъ и духовныхъ способностей, при которомъ тѣло является послушнымъ и пригоднымъ орудіемъ духа. Оно не только не мѣшаетъ своими состояніями работѣ духа, но, напротивъ, легко повинуется его велѣніямъ и исполняетъ всѣ необходимыя движенія цѣлесообразно и безъ затрудненій. Такое состояніе чело-

---

[1]) Ср. *Fichte,* System der Sittenlehre, III Hauptst. § 18, I. „Ich muss.... meinen Leib erhalten und bilden, lediglich als Werkzeug des sittlichen Handelns, nicht aber als Selbstzweck.... Esset und trinket zur Ehre Gottes. Wem diese Sittenlehre auster und peinlich vorkommt, dem ist nicht zu helfen, denn es gibt keine andere“.

вѣка называется *граціей* и теперь намъ понятно, почему у Шиллера, подобнаго въ этомъ отношеніи античнымъ философамъ, въ этическихъ произведеніяхъ такое видное мѣсто занимаетъ на первый взглядъ какъ будто бы чисто-эстетическій элементъ граціи. „Если духъ въ зависящей отъ него чувственной природѣ,—говоритъ Шиллеръ,—проявляется такимъ образомъ, что онъ вѣрно выполняетъ свою волю и ясно выражаетъ свои ощущенія, не нарушая при этомъ тѣхъ требованій, которыя чувство предъявляетъ къ природѣ, какъ къ явленію, то этимъ порождается то, что мы называемъ граціей". „*Прекрасной* мы называемъ душу тогда, когда нравственное чувство до такой степени завладѣло всѣми ощущеніями человѣка, что онъ можетъ преставить аффекту управленіе волей и никогда не подвергается опасности войти въ противорѣчіе съ ея рѣшеніями". „Въ прекрасной душѣ, слѣдовательно, гармонируютъ чувственность и разумъ, долгъ и склонность, и грація есть ея выраженіе въ явленіи" [1]).

Но бываютъ такія положенія, когда тѣлесная ограниченность является рѣшительнымъ препятствіемъ для моральнаго долга. Только до извѣстной степени можно привести въ гармонію ограниченную чувственную природу человѣка съ неограниченными стремленіями разума. Тогда приходится уже жертвовать требованіями тѣла и поступаться ими для исполненія требованій духа. Человѣкъ, который способенъ на такого рода поведеніе, проявляетъ то свойство, которое Шиллеръ называетъ уже не граціей, но *достоинствомъ* (Würde). „Когда нравственный долгъ повелѣваетъ дѣйствіе, при которомъ чувственная природа необходимо должна страдать, тогда дѣло стоитъ серьезно и нѣтъ никакой игры, тогда легкость въ выполненіи скорѣе возмутила бы насъ, чѣмъ удовлетворила; тогда выраженіемъ служитъ уже не грація, но достоинство. Вообще здѣсь примѣняется законъ, что человѣкъ долженъ дѣлать граціозно все то, что онъ можетъ

---

1) *Schiller*, Ueber Anmuth und Würde.

выполнить въ предѣлахъ своей человѣчности, и все то съ достоинствомъ, для выполненія чего онъ долженъ выходить за предѣлы своей человѣчности“ [1]).

И этому виду нравственнаго поведенія отвѣчаетъ одно эстетическое понятіе. Кантъ различаетъ прекрасное и *возвышенное*. Въ чувствѣ возвышеннаго этотъ Философъ усматриваетъ именно проявленіе силы нашего духа въ сравненіи съ немощью нашей плоти. „Нѣтъ возвышенности ни въ какой вещи природы, но она содержится только въ нашемъ духѣ, поскольку мы можемъ сознавать себя выше природы въ насъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и природы внѣ насъ (поскольку она на насъ воздѣйствуетъ). Все, что возбуждаетъ въ насъ это чувство,—а для этого требуется мощь природы, которая вызываетъ противъ себя наши силы,—называется тогда возвышеннымъ (хотя въ несобственномъ смыслѣ); и только въ предположеніи этой идеи въ насъ и въ отношеніи къ ней мы способны достигнуть идеи возвышенности того существа, которое вызываетъ въ насъ внутреннее уваженіе не только своею мощью, проявляемой въ природѣ, но еще больше вложенной въ насъ способностью безъ страха обсуждать эту мощь и мыслить наше назначеніе, какъ нѣчто надъ нею возвышающееся“ [2]).

Такимъ образомъ, есть несомнѣнно *эстетическій* элементъ въ моральномъ настроеніи человѣка, и въ этомъ смыслѣ правъ Шиллеръ въ своемъ разсужденіи о „*прекрасной душѣ*“, какъ носительницѣ нравственности. Но слѣдуетъ замѣтить, что правы и тѣ, которые подчеркиваютъ близость моральнаго настроенія и къ *логическому единству* человѣческой психики. Дѣйствительно, красота въ моральномъ поведеніи очень близко стоитъ и къ логическому въ немъ единству. Красота состоитъ въ томъ, что вся природа человѣка получаетъ извѣстную цѣльность: выше всего стоятъ требованія чистаго духа, безконечнаго я, которымъ подчиняется плоть, конечное я, и въ случаѣ нужды возвышенно приносится въ

---

1) *Schiller* тамъ же.

2) *Kant,* Kritik der Urtheilskraft, § 28.

жертву. Но вѣдь такое единство личности, другими словами, сводится къ тому, что всѣ преслѣдуемыя человѣкомъ цѣли стоятъ во взаимномъ согласіи, не мѣшаютъ другъ другу. Между цѣлями противорѣчивыми дѣлается строгій отборъ съ точки зрѣнія руководящаго принципа: высшей разумности или духовности человѣка, а потому всѣ цѣли размѣщаются въ строго іерархическомъ порядкѣ. Есть среди нихъ низшія, которыми мы должны безусловно жертвовать, если онѣ приходятъ въ коллизію съ высшими. Такъ получается то, что можетъ быть названо логическимъ единствомъ поведенія. Такимъ образомъ, есть значительная доля истины въ утвержденіи Канта, что высшій моральный принципъ можетъ быть названъ также именемъ *разума*, хотя не теоретическаго, спекулятивнаго, но практическаго. Практическій разумъ во многомъ отличается отъ теоретическаго. Въ это понятіе входятъ элементы несомнѣнно волевые, элементы чувства, элементы чисто-мистическіе. Но онъ сходенъ съ разумомъ теоретическимъ присущимъ ему также стремленіемъ къ единству и законченности человѣческаго поведенія, аналогичнымъ со стремленіемъ теоретической мысли къ законченности и отсутствію логическихъ противорѣчій.

Путемъ логики нельзя обосновать моральнаго долга, нельзя средствами однихъ формальныхъ умозаключеній вывести всего содержанія моральныхъ принциповъ. Но можно сказать, что логикой опредѣляется форма моральнаго поведенія человѣка. Первая формула категорическаго императива, содержащаяся въ кантовскомъ „Основоположеніи къ метафизикѣ нравовъ“ и указывающая на всеобщность, присущую моральному закону, и содержитъ въ себѣ отзвуки этого логическаго элемента нравственнаго долга [1]).

Человѣкъ, который хочетъ себя довести до того гармоническаго состоянія, которое необходимо для служенія

---

[1]) Ср. о логическомъ элементѣ въ морали и объ обязательности, заключающейся въ самой раціональности, *Parodi*, Le problème morale et la pensée contemporaine, 82—210.

нравственному долгу, конечно, обязанъ *воспитывать* себя въ этомъ направленіи. Нравственность не есть только знаніе. Недостаточно понимать, въ чемъ состоитъ нравственный принципъ, чтобы быть на самомъ дѣлѣ нравственнымъ. Слѣдуетъ такъ воздѣйствовать на свою волю, чтобы она прониклась нравственной красотою, и чтобы наши нравственныя убѣжденія были не только дѣломъ мысли, но и фактами всего поведенія. Человѣкъ вовсе не безсиленъ относительно себя самаго, и его характеръ вовсе не неизмѣненъ, какъ утверждалъ, напримѣръ, Шопенгауэръ. Напротивъ, современная психологія утверждаетъ, что вліяніе упражненія на человѣка безгранично.

„Возможность увеличенія нашего искусства путемъ *упражненія*, конечно, индивидуально различна и имѣетъ границы, которыя ей ставятся физической силой и возрастомъ человѣка, но—если мы предположимъ нормальное духовное и тѣлесное устройство — увеличеніе нашихъ способностей путемъ упражненія неограниченно, т.-е. мы можемъ путемъ упражненія достигнуть всего“. Такъ говоритъ Мейманъ, который заключаетъ свои разсужденія объ упражненіи слѣдующими словами: „Кто въ надлежащіе годы, съ надлежащею тѣлесной силой и съ надлежащимъ расходованіемъ времени началъ упражненія, тотъ можетъ путемъ упражненія достигнуть почти всякаго желательнаго увеличенія своихъ способностей, которое лежитъ въ предѣлахъ естественныхъ границъ“ [1]).

И въ самомъ дѣлѣ, если люди выучиваются съ величайшей непринужденностью ходить по канату или продѣлывать съ изумительной ловкостью самыя трудныя эквилибристическія движенія, то неужели же они не могутъ выучиться управлять своими душевными движеніями и стать господами самихъ себя не только въ физическомъ, но и въ духовномъ отношеніи! Несомнѣнно, что достиженіе такой власти надъ самимъ собою возможно для каждаго человѣка, и никакого

---

[1]) *Мейманн*, Intelligenz und Wille (1908), 42—3. Ср. *Леви*, Раціональное воспитаніе воли (1912 г.).

оправданія не могутъ составить ссылки на прирожденный характеръ или на вліяніе и противодѣйствіе окружающей среды,—а именно этими ссылками всегда стремятся оправдать себя слабовольные люди. Если характеръ плохъ, то слѣдуетъ его воспитывать, а если среда плоха, то не слѣдуетъ давать ей заѣдать человѣка: сильный человѣкъ самъ заѣдаетъ враждебную ему среду и не боится плыть противъ теченія, если этого требуютъ его убѣжденія. Если бы всѣ люди были безсильны передъ окружающей ихъ средой, то у насъ не было бы ни Сократовъ, ни Галилеевъ, ни Коперниковъ, не было бы вообще ни того, что называется прогрессомъ, ни того, что называется нравственнымъ достоинствомъ человѣка [1]).

Если упражненіемъ, такимъ образомъ, человѣкъ ведетъ себя къ пріобрѣтенію нравственной силы, то, напротивъ,

---

[1]) Вообще, мнѣ кажется, можно присоединиться къ тому, что пишетъ *Фихте* о безграничности способностей человѣка (см. *Fichte,* Das System der Sittenlehre, Zweites Hauptstück, § 7). „Прежде всего, какъ уже было указано, я не могу хотѣть или производить что-либо вопреки необходимымъ законамъ мышленія, такъ какъ я не могу этого даже помыслить; я не могу создавать или уничтожать матерію, но только раздѣлять ее или соединять; основаніе этого также обнаружится въ своемъ мѣстѣ. Но и при этомъ раздѣленіи и соединеніи матеріи, которое, конечно, въ нашей власти, мы связаны извѣстнымъ порядкомъ: мы можемъ въ большинствѣ случаевъ не непосредственно реализовать нашу цѣль нашимъ воленіемъ, но должны употреблять различныя, единственно пригодныя, впередъ и безъ нашего содѣйствія опредѣленныя средства, чтобы придти къ ней. Наша цѣль пусть будетъ=X. Вмѣсто того, чтобы прямо произвести X, мы должны реализовать сперва a, какъ единственное средство, чтобы достигнуть b, затѣмъ b, чтобы достигнуть c, и т. д., пока мы черезъ послѣдовательный рядъ другъ друга обусловливающихъ промежуточныхъ цѣлей не достигнемъ нашей конечной цѣли X.—*Мы можемъ собственно все, чего мы только можемъ хотѣть;* только можемъ мы это по большей части не сразу, а лишь въ опредѣленномъ порядкѣ. (Напр., говорятъ: человѣкъ не можетъ летать. Почему же долженъ онъ быть не способенъ къ этому? Только непосредственно онъ этого не можетъ такъ, какъ онъ можетъ непосредственно ходить, когда онъ здоровъ. Но при помощи воздушнаго шара онъ, конечно, можетъ подняться на воздухъ и съ извѣстной степенью свободы и цѣлесообразности двигаться въ немъ. И чего не знаетъ еще хотя бы нашъ вѣкъ, такъ какъ онъ не открылъ еще средствъ для этого, кто можетъ сказать, что этого вообще не можетъ человѣкъ? Я не хочу думать, что вѣкъ, подобный нашему, можетъ считаться за все человѣчество.)“

чрезмѣрнымъ развитіемъ головной *рефлексіи*, безъ соотвѣтственнаго воспитанія воли, онъ культивируетъ въ себѣ, несомнѣнно, пессимистическое настроеніе, гибельное для истинной моральности, такъ какъ оно отнимаетъ бодрость въ служеніи добру. Рефлексія является очень хорошимъ средствомъ въ борьбѣ со страданіями; но она очень вредно дѣйствуетъ, если направляется на наслажденія, ибо, какъ правильно отмѣчаетъ Ковалевскій [1]), рефлексіей можно убить всякое наслажденіе и лишить себя всѣхъ радостей жизни. Если мы будемъ холодно анализировать предметъ, доставляющій намъ наслажденіе, то таинственная способность его дѣйствовать на наше чувство и нравиться пропадетъ и останутся одни элементы, добытые логическимъ анализомъ, которые оставляютъ холоднымъ наше чувство. Тотъ самый цвѣтокъ, который прелестью своихъ красокъ и запаха и внутренней гармоніей своего существа вызываетъ восторгъ у украшающей себя имъ дѣвушки, оставляетъ совершенно холоднымъ ботаника даже прекраснаго пола, когда онъ начинаетъ его научно анализировать и разлагать на элементы.

Теперь для насъ выясняются и психологическіе источники пессимизма. Пессимизмъ состоитъ въ недостаточномъ энтузіазмѣ человѣка передъ тѣмъ, что мы называемъ истиной, добромъ и красотой. Поэтому всѣ эти силы представляются пессимисту недостаточно мощными и меркнутъ въ его глазахъ передъ силой зла. Давая оцѣнку міра, пессимистъ недостаточно считается съ его положительными сторонами и, наоборотъ, преувеличиваетъ его отрицательныя свойства. Поступая такимъ образомъ, онъ, въ сущности, только проецируетъ на весь міръ свое собственное духовное состояніе [2]).

---

1) *Kovalewski*, Studien zur Psychologie des Pessimismus, 121—2.

2) Ср. къ изложенному слѣдующія слова Р. *Эйкена*, Смыслъ и цѣнность жизни, стр. 101 сл. „Этого основного факта, факта нарожденія и возрастанія самостоятельной духовной жизни въ насъ, не уничтожаетъ и самое сильное противоборство со стороны міровой среды; явленія такого противо-

Мнѣ думается, что всѣхъ *пессимистовъ* можно подѣлить на нѣсколько *типовъ*, смотря по тому, чѣмъ именно вызывается въ нихъ та внутренняя дисгармонія, которая является источникомъ ихъ пессимистическаго настроенія.

Во-первыхъ, пессимистами оказываются люди со слабой волей и сильными страстями. Будучи увлекаемы своими страстями въ разныя стороны и не ощущая въ себѣ силъ придать единство своему поведенію, сдѣлать надлежащій выборъ и оставаться ему вѣрными, такіе люди являютъ собою примѣръ той патологической воли, которую описываетъ намъ Банзенъ, распространяя свою картину безъ достаточныхъ основаній на весь міръ. Далѣе, пессимистами являются люди съ чрезмѣрно развитой рефлексіей, которая отравляетъ имъ всякій моментъ наслажденія и мѣшаетъ ощущать въ себѣ ту радость жизни, которая, какъ мы видѣли, и оказывается истинной основой добраго и дѣятельнаго состоянія человѣка. Наконецъ, пессимистами являются иногда люди, подвергающіеся слишкомъ большимъ страданіямъ, физическимъ или моральнымъ, и не находящіе въ себѣ достаточно силы воли и силы рефлексіи, чтобы успѣшно

---

борства, конечно, показываютъ, что оно не соотвѣтствуетъ требованіямъ духовной жизни, и заставляютъ насъ менѣе благосклонно думать о данномъ состояніи міра и также о состояніи человѣка, они ставятъ передъ нами новыя задачи, но они отнюдь не могутъ сдѣлать для насъ даже въ малѣйшей степени сомнительнымъ указаннаго основного факта, они скорѣе еще укрѣпятъ для насъ его, поскольку ихъ противорѣчіе отчетливѣе отмежевываетъ его и яснѣе выявляетъ. Но какъ ни рѣшительно мы защищаемъ такую неприступную крѣпость этого основного факта, какъ имѣющаго всеобщее значеніе; какъ ни рѣшительно мы противимся тому, чтобы онъ считался дѣломъ субъективнаго вкуса, онъ пріобрѣтаетъ убѣдительную силу для отдѣльнаго человѣка и для цѣлыхъ эпохъ, лишь подъ условіемъ мощнаго развитія и полной сознательности духовнаго содержанія жизни; гдѣ этого недостаетъ, гдѣ жизнь внутренно раскалывается и не можетъ противопоставить впечатлѣніямъ міра никакой изначальной силы, тамъ они непремѣнно одерживаютъ верхъ, тамъ сомнѣніе и невѣріе становятся неопровержимыми, тамъ жизнь не можетъ утверждать болѣе никакого смысла... Такимъ образомъ, преодолѣніе сомнѣнія зависитъ не отъ рефлектирующаго размышленія, а отъ строя самой жизни; лишь слабость и пустота жизни даютъ ему власть надъ нашею душою. И нынѣ лишь внутреннее усиліе жизни можетъ поставить ее на высоту, недоступную для сомнѣнія“.

бороться съ ними; у такихъ натуръ получается пессимизмъ большого страданія, который легко можетъ привести къ рѣшенію покончить съ собою.

Часто въ одномъ и томъ же лицѣ совмѣщаются черты этихъ различныхъ типовъ, взаимно другъ друга усиливая. Такъ, я думаю, что пессимистическое настроеніе Леопарди вызывалось въ одно и то же время и слабостью его физической природы, и чрезмѣрно развитой рефлексіей, и, вѣроятно, слабостью воли. Шопенгауэра обыкновенно характеризуютъ какъ человѣка въ одно и то же время страстнаго и наклоннаго къ чрезмѣрной рефлексіи [1]). Весьма неуравновѣшенный типъ представляетъ собою и Байронъ. „Въ немъ есть и сентиментальное прекраснодушіе и нѣжность, и необузданный, все ниспровергающій порывъ фантазіи и ума, и вспышки возмущенія, переходящія въ дѣйствіе, своего рода революціонный темпераментъ, и культъ своеволія, и способность собой пожертвовать, и любовь и довѣрчивость, и ненависть и отчужденіе. Всѣ эти чувства, мысли и порывы владѣли поэтомъ поперемѣнно. При такомъ вѣчно колеблющемся и неустойчивомъ отношеніи къ жизни, человѣку трудно найти въ ней что-нибудь, что въ его глазахъ имѣло бы неизмѣнную цѣну“ [2]). Гюйо даетъ слѣдующій общій отзывъ о писателяхъ-пессимистахъ. „Артисты скорби, Мюссе, Шопены, Леопарди, Шелли, Байроны, Ленау, не были созданы для жизни, и ихъ страданіе, которое дало намъ шедевры, было только результатомъ плохого приспособленія къ средѣ, существованія почти искусственнаго, которое можетъ сохраняться въ теченіе извѣстнаго времени, но которое совершенно не способно отдаваться“ [3]).

Наиболѣе непріятнымъ типомъ пессимиста является тотъ, который свое литературное воплощеніе получилъ въ фигурѣ Мефистофеля. Пессимизмъ Мефистофеля вытекаетъ изъ его натуры, которой органически противно все хорошее,

---

1) См. его характеристику у *Paulsen*, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles.
2) *Котляревскій*, Міровая скорбь, 205.
3) *Guyau*, Esquisse d'une morale, 43.

разумное и доброе и которая поэтому ничего подобнаго не хочетъ видѣть и признавать въ другихъ. „Его внутреннее существо,—говоритъ Паульсенъ,—есть наслажденіе всѣмъ низкимъ, или, выражаясь отрицательно, полнѣйшая невосприимчивость ко всему чистому, высокому и благородному. Въ низости онъ чувствуетъ себя хорошо, и онъ все увлекаетъ въ сторону низости, ниспровергая вещи въ эту область насмѣшливой остротой или презрительной гримасой, а людей—потихоньку низводя на дорогу низости всякаго рода очарованіями и ложью. Онъ самъ низокъ, онъ все видитъ въ низкомъ видѣ, онъ все дѣлаетъ низкимъ“ [1]).

Я полагаю, что эта характеристика примѣнима не къ одному только Мефистофелю, но ко многимъ людямъ этого типа и, между прочимъ, къ нѣкоторымъ современнымъ писателямъ, кототорые усиленно проповѣдуютъ отсутствіе цѣнности въ „жизни человѣка“, но, повидимому, только потому пришли къ этой проповѣди, что не въ состояніи оцѣнить той силы ума, любви и воли, которая однако живетъ въ людяхъ всегда. Жаль людей съ такимъ міровоззрѣніемъ, ибо они сами должны быть глубоко несчастны, но съ ихъ вліяніемъ на окружающихъ необходимо безпощадно бороться всѣмъ тѣмъ, кому дороги человѣческіе идеалы и кто раздѣляетъ бодрую вѣру въ истину, добро и красоту.

## V.

Таково, на мой взглядъ, эвдемонистическое значеніе нравственнаго добра. Всѣ предыдущія разсужденія имѣли своей цѣлью показать, что единственнымъ путемъ къ возможному для человѣка счастію является именно дѣятельное служеніе этому добру. Только бодрая и жизнерадостная натура, которая находитъ наслажденіе въ самомъ процессѣ широкаго раскрытія своихъ духовныхъ силъ, можетъ найти удовлетвореніе въ жизни. Тѣ люди, которые способны погружаться въ міръ музыкальныхъ звуковъ, или

---

1) См. *Paulsen,* op. cit, 179.

въ прекрасные образы живописи и скульптуры, въ работу абстрактной научно-философской мысли, въ дѣятельное служеніе добру,—эти люди способны и къ счастью, которое особенно цѣнно тѣмъ, что оно въ нихъ самихъ заключается. Эти люди пользуются настоящей свободой духа и независимостью отъ внѣшней среды, которая такъ дорога человѣку и при которой только онъ и можетъ сохранять свое достоинство.

Но, конечно, при всѣхъ этихъ эвдемонистическихъ элементахъ, присущихъ нравственному добру, оно не можетъ ни въ коемъ случаѣ застраховать насъ отъ страданій. *Страданія остаются неизбѣжными* и мы видѣли, что, по странному и не вполнѣ для насъ понятному устройству человѣческой природы, самый путь къ добродѣтели обыкновенно лежитъ черезъ страданія и лишенія. Такимъ образомъ, было бы ошибкой считать насъ проповѣдниками эвдемонизма. Цѣлью настоящей статьи было показать, что есть въ добродѣтели несомнѣнные эвдемонистическіе элементы, и съ этой точки зрѣнія обнаружить односторонность чисто пессимистическаго толкованія міра. Но я остаюсь рѣшительнымъ противникомъ и всякаго плоскаго оптимизма, который представляется мнѣ совершенно непріемлемой теоріей, не менѣе ошибочной, чѣмъ пессимизмъ. Вообще весь вопросъ о нравственности я перевожу съ почвы оптимизма и пессимизма на другую, гораздо болѣе пригодную для его правильной постановки, а именно на почву *человѣческаго достоинства*. Не счастье или несчастье въ обычномъ смыслѣ этихъ словъ являются для меня здѣсь рѣшающими инстанціями, но исключительно достоинство и высота человѣческой личности.

Изъ всѣхъ формулъ кантовскаго категорическаго императива, за каждой изъ которыхъ я признаю свое значеніе, я придаю наибольшую важность второй, которая предписываетъ во всѣхъ случаяхъ жизни дѣйствовать такъ, чтобы человѣчество въ лицѣ самого дѣйствующаго и всѣхъ остальныхъ людей всегда являлось цѣлью, и никогда не было только средствомъ. Вотъ въ этомъ безусловномъ уваженіи

къ человѣческой личности, понимая подъ ней именно высшее духовное я каждаго человѣка, я и вижу разрѣшеніе нравственной проблемы.

Счастья же въ смыслѣ удовлетворенія всѣмъ потребностямъ и избавленія отъ страданій человѣкъ съ его двойственной природой, по моему мнѣнію, достигнуть никогда не можетъ. Но путь къ достоинству ему обыкновенно болѣе или менѣе широко открытъ. По крайней мѣрѣ, для меня нѣтъ никакихъ сомнѣній, что этотъ путь есть единственно истинный, отвѣчающій назначенію человѣка въ мірозданіи, да и наиболѣе предпочтительный даже съ точки зрѣнія эвдемонистической, поскольку ее вообще можно проводить.

Какъ я неоднократно указывалъ, *зло* представляется мнѣ совершенно *реальной силой*. Значеніе его состоитъ, къ сожалѣнію, не только въ томъ, что оно оказывается необходимымъ условіемъ для раскрытія въ человѣкѣ присущаго ему добра. Самое страшное, что можетъ сдѣлать зло,—это загородить человѣку путь къ достиженію достоинства. Человѣкъ подъ вліяніемъ болѣзни можетъ потерять самый свой разумъ. Внѣшнія условія жизни могутъ поставить человѣка въ такое положеніе въ которомъ онъ не можетъ культивировать свой разумъ въ должной степени, несмотря на всѣ желанія. Кто знаетъ, сколько Ломоносовыхъ погибло подъ гнетомъ соціальной обстановки, не получая возможности выбраться изъ тяжелыхъ условій? Тѣ же внѣшнія условія могутъ закрыть человѣку путь именно къ тому роду дѣятельности, который наиболѣе соотвѣтствуетъ его способностямъ, и заставить его всю жизнь отдать труду подневольному, непріятному и лишенному смысла. Независящія отъ насъ и непреоборимыя обстоятельства могутъ разрушать наши самыя высокія, самыя благія начинанія. Иногда во имя того же достоинства человѣкъ подъ гнетомъ внѣшнихъ обстоятельствъ вынужденъ отказаться отъ дѣла, которое составляло его призваніе, которое онъ выполнялъ успѣшно и которое безъ него можетъ разрушиться, такъ что пострадаютъ многія сотни людей. Внѣшнія условія жи-

зни могутъ сложиться и такъ, что они съ фатальной почти необходимостью толкаютъ человѣка на путь преступленія. Сколько преступленій совершается просто подъ вліяніемъ крайней нужды, доходящей до голода, или подъ вліяніемъ чрезмѣрно жестокаго и холоднаго отношенія людей другъ къ другу! Нельзя видѣть и переживать все это и оставаться сторонникомъ оптимизма въ духѣ Лейбница.

Что же касается счастія въ смыслѣ обыкновеннаго гедонизма, т.-е. спокойной и обезпеченной сытости, то оно, какъ сказано, людямъ совершенно не доступно. Мы не можемъ избавиться отъ физическихъ и моральныхъ страданій и не можемъ превратить нашу жизнь въ сплошное наслажденіе въ силу много разъ отмѣченной конечной и ограниченной природы нашей, которая постоянно ставитъ преграды безконечнымъ стремленіямъ нашего духа. Жизнь человѣка есть процессъ дѣятельной борьбы съ постоянно возникающими препятствіями, и такъ ее и слѣдуетъ брать. Есть въ ней свои наслажденія, и очень цѣнныя, но безъ страданій она протекать не можетъ.

Самымъ вѣрнымъ путемъ къ достиженію спокойствія для человѣка было бы развѣ только возможно большее *ограниченіе потребностей и стремленій*. Такой путь неоднократно и предлагался различными философскими школами. Но именно этотъ путь стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ нашимъ чувствомъ человѣческаго достоинства. Люди неразумные тѣмъ самымъ лишены массы безпокойствъ, проистекающихъ отъ чрезмѣрно большихъ запросовъ не знающаго удержа въ своемъ полетѣ человѣческаго ума. Люди эгоистичные и черствые, не знающіе потребностей любви къ ближнимъ, избавлены отъ массы безпокойствъ, доставляемыхъ участіемъ къ судьбѣ окружающихъ. Люди, не имѣющіе утонченныхъ потребностей въ искусствѣ или поэзіи, спокойно могутъ жить въ такой средѣ, гдѣ они лишены возможности получать такія наслажденія. Но вѣдь если идти послѣдовательно по этому пути, то мы вынуждены будемъ признать, что еще спокойнѣе существованіе жи-

вотныхъ, лишенныхъ высшаго человѣческаго разума. Они, напримѣръ, не боятся смерти, подобно большинству людей, такъ какъ даже не предвидятъ ея и не сознаютъ грозящей имъ опасности. Еще покойнѣе, вѣроятно, благодаря крайней скудости психической жизни, состояніе растеній, лишенныхъ даже способности передвиженія. Но тогда придется признать, что наиболѣе спокойнымъ является существованіе неорганической природы. Какой-нибудь камень всегда остается спокойнымъ и невозмутимымъ.

Идеаломъ столь любимаго гедонистами покоя оказывается мертвая природа или, въ лучшемъ случаѣ, растительное состояніе. Въ подобныхъ краскахъ мнѣ представляется и та нирвана, о которой такъ мечтаетъ Шопенгауэръ. Но только я думаю, что нѣтъ нужды въ тѣхъ утонченныхъ средствахъ, о которыхъ говоритъ Шопенгауэръ, для приведенія себя въ такое состояніе. Люди, которые хотятъ нирваны, издавна для ея достиженія выбирали чрезвычайно простые пути одурманиванія себя, по выраженію Л. Н. Толстого, и притомъ не только табакомъ, но и водкой, и опіумомъ, и развратомъ всѣхъ сортовъ и степеней. Ясно, насколько этотъ путь къ счастью совмѣстимъ съ человѣческимъ достоинствомъ. Только при полномъ заглушеніи этого чувства достоинства можетъ быть спокоенъ одурманенный разными средствами человѣкъ, но тогда возникаетъ вопросъ, насколько онъ достоинъ имени человѣка?

Не мѣшаетъ помнить и то, что достигаемое путемъ заглушенія потребностей чувство покоя едва ли можетъ быть названо счастіемъ: правда, страданія при такомъ состояніи исчезаютъ, но, спрашивается, остается ли наслажденіе? Вѣдь для того, чтобы наслаждаться, необходимо обладать достаточно развитымъ для этого сознаніемъ. Если же работа сознанія заглушается вообще, то съ невоспріимчивостью къ страданіямъ заглушается и воспріимчивость къ наслажденіямъ. Животныя, конечно, страдаютъ меньше человѣка, ибо ихъ психическая жизнь вообще менѣе интенсивна. Но вѣдь и наслаждаются они, несомнѣнно, въ меньшей степени, чѣмъ человѣкъ.

Не лучше ли тогда совсѣмъ отказаться отъ жизни и прекратить ее *самоубійствомъ?* Вотъ вопросъ, который постоянно возникаетъ передъ всякимъ гедонистомъ. Есть и философскія школы, напримѣръ, школа стоиковъ [1]), которыя не затруднялись рекомендовать этотъ путь, какъ крайній выходъ изъ затрудненій жизни. Но вѣдь для того, чтобы съ увѣренностью на него ступить, надлежитъ знать навѣрное, что послѣ смерти насъ ожидаетъ небытіе. Однако доказать этого не можетъ никто [2]). Всѣ разсужденія въ опроверженіе идеи личнаго безсмертія доказываютъ лишь одно: что мы ничего не знаемъ о такомъ состояніи и не можемъ описать его или сколько нибудь наглядно представить. Но доказать, что бытія послѣ смерти ни въ какой формѣ не будетъ, никто не въ состояніи. А между тѣмъ есть, какъ мы видѣли, люди, для которыхъ безсмертіе души есть предметъ совершенно непоколебимаго интуитивнаго знанія. Можетъ быть, правы эти люди и тогда самоубійцу ожидаетъ новое бытіе къ которому, вѣроятно, его шагъ служитъ весьма плохой подготовкой.

Сверхъ того, чтобы принять рѣшеніе покончить свою жизнь, необходимо совершенно равнодушно относиться къ вопросу о нравственной задачѣ человѣка, о призваніи и о той отвѣтственности, которая лежитъ на человѣкѣ, не выполнившемъ своего долга. Конечно, и нравственнаго долга нельзя обосновать логическими разсужденіями. Мы знаемъ, что здѣсь всегда возможны сомнѣнія. Но вѣдь и опровергнуть нравственнаго долга логическими выкладками съ полной достовѣрностью невозможно. Слѣдовательно, нѣтъ увѣренности и въ его несуществованіи. Такимъ образомъ, самое большее, что здѣсь возможно для человѣка,—это болѣе или менѣе продуманныя сомнѣнія. А однихъ сомнѣній недостаточно, чтобы обосновать актъ самоубійства. Сомнѣвающемуся всегда можно сказать, что онъ очевидно

---

1) *Barth*, Die Stoa, 155.

2) Въ статьѣ о плюралистическомъ міропониманіи приведена была аргументація Бергсона, доказывающая, что небытіе есть вообще только псевдо-идея.

не исчерпалъ еще всѣхъ путей къ раскрытію цѣнности жизни, такъ какъ есть люди, для которыхъ положительный смыслъ жизни стоитъ внѣ сомнѣній, и нельзя сказать, чтобы эти люди были самые глупые и неразумные. Напротивъ, многіе изъ нихъ принадлежатъ съ самымъ крупнымъ духовнымъ силамъ человѣчества. Человѣку, находящемуся въ состояніи тяжелыхъ сомнѣній, слѣдуетъ только попробовать измѣнить свою жизнь въ духѣ дѣятельнаго добра, расширенія своей личности, и онъ, несомнѣнно, рано или поздно откажется отъ замысла лишить себя жизни и найдетъ въ жизни достаточный положительный смыслъ.

Съ наибольшей силой достоинство человѣка и то высшее блаженство, которое связано съ дѣятельностью поглощающей человѣка и приводящей его въ соприкосновеніе съ космической безконечностью, проявляется въ натурахъ *геніальныхъ*. Геній есть человѣкъ, который не отдѣляетъ себя отъ своего дѣла, способенъ всѣми силами своего существа погружаться въ достиженіе какой-нибудь задачи, имѣющей космическое значеніе, внѣвременную цѣнность [1]). Конечно, это вознаграждается тѣмъ, что геній и страдаетъ сильнѣе другихъ людей, такъ какъ больше ихъ чувствуетъ путы, налагаемыя на человѣка его ограниченной природой. Но изъ этого не слѣдуетъ, что только геніямъ открытъ путь къ нравственному достоинству. Неблагопріятныя условія жизни могутъ закрыть для человѣка путь къ разнымъ спеціальнымъ видамъ высшей духовной дѣятельности. Не всѣ обладаютъ и необходимыми для этого способностями. Но всѣмъ людямъ безъ изъятія, за исключеніемъ только тѣхъ несчастныхъ, которые совершенно утратили свѣтлый человѣческій разумъ и впали въ идіотизмъ или помѣшательство, доступна дѣятельная любовь къ окружающимъ. Какой-нибудь мужичокъ Акимъ изъ „Власти тьмы“ или Платонъ Каратаевъ изъ „Войны и мира“, равно какъ и многіе герои Достоевскаго совершенно наглядно показываютъ намъ,

---

1) Ср. *H. Türck,* Der geniale Mensch (7 изд. 1910).

что свѣтъ и во тьмѣ свѣтитъ, что при всѣхъ условіяхъ, даже самыхъ неблагопріятныхъ для культурнаго развитія, можетъ проявляться въ людяхъ дѣйственная сила любви. Точно такъ же во всѣхъ слояхъ общества, среди самыхъ умныхъ и образованныхъ людей, встрѣчаются натуры холодныя и лишенныя любви. Такія натуры съ нравственной точки зрѣнія не заслуживаютъ полнаго одобренія, при всей ихъ талантливости или геніальности въ другихъ отношеніяхъ. Изъ всѣхъ духовныхъ способностей выше всего стоитъ все-таки *любовь*. И грація, и возвышенность человѣческаго характера неполны, если онѣ не согрѣваются и не оживляются духомъ любви, одинаково доступнымъ всѣмъ людямъ отъ самаго малаго и до самаго великаго. Въ провозглашеніи этой истины состоитъ великое міровое дѣло христіанства.

Еще разъ повторяю, мы лишены возможности доказать съ непосредственной очевидностью, что человѣкъ долженъ выше всего ставить свое достоинство. Кто этого не понимаетъ, того никакими аргументами убѣдить нельзя. Но одно можно сказать сомнѣвающемуся: нельзя вѣдь доказать и обратнаго, т.-е. что не существуетъ никакого космическаго назначенія человѣка, никакого положительнаго смысла жизни. Кто не будетъ обращать вниманія на повелительный голосъ призванія въ человѣкѣ, тотъ рискуетъ очень многимъ. Но изъ этого положенія онъ долженъ выходить *свободнымъ актомъ воли*. Людямъ не дано проникать въ тайны вселенной иначе, какъ съ помощью этого голоса призванія, влекущаго насъ ввысь, къ звѣздамъ. Въ томъ-то и состоитъ нравственная заслуга человѣка, что онъ слѣдуетъ этому голосу призванія, несмотря на всѣ сопряженныя съ этимъ трудности и не получая въ то же время никакихъ безусловныхъ гарантій своей правоты. Нравственный законъ долженъ быть наложенъ на себя человѣкомъ *автономно*, и только тогда онъ является дѣйствительно нравственнымъ. Въ этомъ заключается внутренній смыслъ и правда третьей формулы категорическаго импе-

ратива у Канта: идея воли разумнаго существа, какъ воли всеобщаго законодательства.

Вотъ въ чемъ состоитъ тотъ элементъ риска и таинственности, который заключается въ нравственномъ законѣ и на который столько разъ уже указывалось въ нравственной философіи. Кантъ въ заключительной фразѣ своего „Основоположенія къ метафизикѣ нравовъ“ говоритъ о „непостижимости“ моральнаго императива, которая оказывается единственно намъ понятной вещью въ морали [1]). Паскаль выступалъ съ своимъ знаменитымъ пари. Ту же мысль на разные лады повторяютъ такіе мыслители, какъ Джемсъ, Ренувье, Фулье [2]). Есть глубокая загадка въ нравственной личности человѣка, но въ практическомъ разумѣ содержатся средства для достаточнаго ея разрѣшенія тѣми людьми, которые не остаются глухи къ голосу этого разума.

Послушаемъ въ заключеніе философа, находящагося за чтеніемъ Канта [3]):

Да! Я провижу смыслъ и цѣли мірозданья,
Гдѣ и добро, и зло, и счастье, и страданья,
Ошибки, истина,—смѣшалось все въ хаосъ:
Свободѣ ставитъ здѣсь природа свой вопросъ;
Лишь испытаньемъ мы должны считать сомнѣнье!
Мы съ вѣрой, видя зло, должны принять рѣшенье,
Хоть небеса отъ насъ на вѣки мракъ застлалъ,—
Что болѣе, чѣмъ жизнь, реаленъ идеалъ.

---

1) См. *Messer,* Kants Ethik, гл. IX. *Кантъ,* Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ, рус. пер. Л. Д. Б. подъ ред. В. М. Хвостова (1912 г.), стр. 99.

2) См. *Parodi,* Le problème morale et la pensée contemporaine, 141-144 206-210.

3) *Гюйо,* Стихи философа, пер. И. И. Тхоржевскаго (1910), стр. 38.

# Нравственная задача человѣчества.

## I.

Въ рядѣ статей мы убѣдились въ томъ, что міръ въ цѣломъ не можетъ считаться вполнѣ разумнымъ и благимъ. Неразумiе и зло составляютъ въ немъ самостоятельные элементы, враждебные разуму и добру. Такимъ образомъ, бытiе въ томъ видѣ, какъ мы его знаемъ, является незаконченнымъ, не представляетъ собою гармоническаго цѣлаго. Міръ, по выраженiю Джемса, пластиченъ.

Но, если гармонiя, законченность и чистая красота не даны въ мірѣ, какъ онъ существуетъ въ настоящее время, то *все это можетъ считаться міровымъ заданiемъ.* Не даромъ вѣдь въ человѣка вложено стремленiе къ единству и гармонiи, выражающееся, какъ мы видѣли въ предыдущихъ статьяхъ, не только въ работѣ спекулятивнаго разума, неудержимо стремящагося къ единству всѣхъ своихъ сужденiй, къ отсутствiю противорѣчiй между ними и къ сведенiю ихъ въ окончательный всеобъемлющiй синтезъ, но также и въ стремленiи къ единству, присущемъ разуму практическому. Не только міровоззрѣнiе каждаго человѣка имѣетъ своимъ идеаломъ полную законченность и гармонiю сужденiй, но и весь его нравственный обликъ долженъ представлять собою сильную и цѣльную личность, которая привела себя въ гармоническое состоянiе. Представляя себѣ міръ по аналогiи съ своей собственной природой,—а мы

видѣли, что иного представленія о мірѣ, въ сущности, и не можетъ создать человѣкъ,—мы можемъ перенести всю эту картину на міръ. Какъ въ каждомъ человѣкѣ противоположности, находящіяся во враждѣ, должны быть замѣнены гармоніей, такъ и въ цѣломъ мірѣ борьба добра и зла имѣетъ своимъ заданіемъ установленіе міровой гармоніи.

Гармонія эта можетъ быть достигнута только однимъ путемъ: полнымъ устраненіемъ неразумія, безобразія и зла. Мы признали всякое зло самостоятельнымъ элементомъ міра. Но въ то же время наша плюралистическая концепція *позволяетъ намъ не считать его элементомъ неустранимымъ*. Это самостоятельное начало, препятствующее міровому добру проявиться во всей его чистотѣ, красотѣ и безграничности, можетъ быть побѣждено, сведено къ нулю. Тогда въ мірѣ и водворится чистая гармонія и красота.

Если таково наше общее представленіе о мірѣ, то этимъ самымъ разрѣшается и вопросъ о нравственной задачѣ человѣка въ отдѣльности и всего человѣчества вмѣстѣ. Человѣкъ не представляетъ собою пассивнаго элемента бытія. Мы знаемъ, что человѣкъ по природѣ активенъ, такъ что даже высшее доступное ему счастіе состоитъ въ наслажденіи процессомъ свободнаго раскрытія своихъ силъ и проявленія энергіи. Человѣкъ можетъ воздѣйствовать на самого себя въ духѣ тѣхъ идейныхъ концепцій, которыя въ своемъ творческомъ процессѣ вырабатываетъ его психика. Онъ можетъ воздѣйствовать и на окружающій міръ въ духѣ тѣхъ же идеаловъ. Такъ какъ человѣкъ составляетъ часть мірозданія, микрокосмъ, въ которомъ отражается и весь окружающій его макрокосмъ, то, надо думать, и культивируя въ себѣ самомъ начала истины, добра и красоты, человѣкъ совершаетъ не одно только личное свое дѣло. Борясь со зломъ въ самомъ себѣ и содѣйствуя добру въ самомъ себѣ, человѣкъ тѣмъ самымъ *принимаетъ дѣятельное участіе во всемъ міровомъ процессѣ*, въ той борьбѣ противоположностей, которая разыгрывается въ мірозданіи. Въ лицѣ самого себя онъ борется съ міровымъ зломъ и помогаетъ

міровому добру. Преодолѣвая въ самомъ себѣ двойственность, присущую человѣческой природѣ, онъ тѣмъ самымъ и всему міру помогаетъ преодолѣвать двойственность и идти къ гармоническому объединенію въ духѣ истины, добра и красоты.

Въ этомъ, думается мнѣ, и состоитъ назначеніе человѣка въ мірозданіи. Человѣкъ есть одинъ изъ дѣятелей міровой борьбы противоположностей и притомъ, въ эмпирически извѣстномъ намъ мірѣ, дѣятель единственный. Весьма возможно, что въ мірѣ есть масса другихъ разумныхъ и, можетъ быть, болѣе разумныхъ существъ, чѣмъ человѣкъ. Кантъ, стараясь не вдаваться въ область метафизики, тѣмъ не менѣе съ полнѣйшей увѣренностью говоритъ постоянно о разумныхъ существахъ помимо человѣка. Но есть даже въ наше время мыслители, которые стараются доказать, что человѣкъ—единственное разумное существо въ конечномъ мірѣ. Таковъ, напримѣръ, взглядъ Уоллеса [1]). Всѣ эти вопросы не имѣютъ большого значенія для нашихъ цѣлей. Какъ бы ни стояло дѣло, несомнѣнно, что въ человѣкѣ разыгрывается борьба добра и зла и что мы можемъ придавать ей весьма серьезное значеніе. Мы можемъ думать, что въ міровой экономіи не пропадаетъ ни одно усиліе, которое каждый изъ насъ дѣлаетъ для того, чтобы побороть зло, что эти усилія здѣсь такъ или иначе суммируются и составляютъ то усиленіе фонда добра, которое необходимо для окончательнаго сокрушенія зла [2]).

Окончательный исходъ міровой борьбы отъ насъ скрытъ и намъ неизвѣстенъ. Но мы можемъ вѣрить, что человѣчество, рѣшительно ставъ на сторону добра, тѣмъ самымъ окажетъ содѣйствіе его побѣдѣ и поможетъ установленію міровой гармоніи. Каждый человѣкъ, напротивъ, который становится на сторону злыхъ и разрушительныхъ силъ, тѣмъ самымъ служитъ міровому злу. Ему же служатъ въ

---

1) См. *Уоллесъ*, „Мѣсто человѣка во вселенной“, (1908).
2) Ср. *Фихте*, „Назначеніе человѣка“, книга III, III.

концѣ концовъ и тѣ люди, которые остаются равнодушны къ вопросу о призваніи. Въ нихъ такъ силенъ голосъ маленькаго эгоистическаго я, что въ рѣшительные моменты они, обыкновенно, не выдерживаютъ испытанія и своей пассивностью помогаютъ торжеству зла надъ добромъ. Они боятся всякаго риска для своего „милаго я“ и равнодушно проходятъ мимо всѣхъ безнравственныхъ и разрушительныхъ дѣяній, если только эти дѣянія не содержатъ въ себѣ посягательствъ на ихъ мелкіе личные интересы. Зло находитъ себѣ большую поддержку и ободреніе въ такомъ индиферентизмѣ слишкомъ многихъ людей къ задачамъ добра.

Съ указанной точки зрѣнія опредѣляется и историческая миссія всего человѣческаго рода. Люди, соединенные въ общество, по моему мнѣнію, не представляютъ собою простого аггрегата отдѣльныхъ и вполнѣ самостоятельныхъ единицъ. Въ другомъ мѣстѣ [1]) я старался доказать, что каждое человѣческое общество есть живое цѣлое, которое имѣетъ самостоятельную жизнь, не исчерпывающуюся жизнью отдѣльныхъ входящихъ въ него людей. Я думаю, что и все *человѣчество*, представляя собой процессъ взаимодѣйствія отдѣльныхъ общественныхъ группъ, съ извѣстнымъ основаніемъ можетъ быть разсматриваемо, какъ единство. Правда, это единство человѣческаго рода до сихъ поръ выражено еще въ сравнительно слабой степени. Но нельзя отрицать того, что чѣмъ дальше движется исторія, тѣмъ явственнѣе оно выступаетъ. Пути сообщенія и вообще средства сношеній между людьми такъ совершенствуются, что, въ сущности, земной шаръ, прежде казавшійся людямъ необъятнымъ, становится все меньше и меньше. Скоро не останется ни одного его уголка, въ который не заглянулъ бы любопытный человѣческій глазъ, а страны, расположенныя на разныхъ концахъ свѣта, будутъ считать себя близкими сосѣдями. При такихъ условіяхъ будетъ открываться все больше и больше такихъ задачъ, въ которыхъ человѣ-

---

1) См. *мою* книгу „Нравственная личность и общество“, 147—188.

чество будетъ сознавать свою общность и къ разрѣшенію которыхъ оно будетъ стремиться совмѣстными усиліями. Вѣдь и теперь уже имѣется одна область, въ которой разрушены границы всякихъ національностей. Это—область чистаго научнаго знанія, всемірная республика ученыхъ, не знающая никакого различія ни пола, ни расы, ни націи. То же самое ожидаетъ, вѣроятно, и область искусства, и область этики и религіи.

Человѣчество, все болѣе и болѣе объединяясь на этихъ вѣчныхъ задачахъ, въ совокупности можетъ служить добру или злу, какъ и отдѣльный человѣкъ. Оно можетъ совмѣстными усиліями создавать то, что недоступно силамъ отдѣльной личности. Если человѣчество рѣшительно станетъ на сторону добра, то оно тѣмъ самымъ поведетъ міръ къ гармоніи и спасенію отъ зла. Такой идеалъ, конечно, предпочтительнѣе, чѣмъ то разрушеніе міра, которое проповѣдуетъ Гартманнъ, или та лишенная содержанія нирвана, въ которую совѣтуетъ намъ погрузиться Шопенгауэръ.

Выполняетъ ли, дѣйствительно, человѣчество эту миссію или нѣтъ? Едва ли разсмотрѣніе человѣческой исторіи даетъ основаніе для рѣшенія этого вопроса въ ту или иную сторону. Дѣло въ томъ, что въ исторіи мы не видимъ постояннаго и непрерывнаго движенія человѣчества въ какомъ-нибудь одномъ направленіи. Здѣсь бываютъ и періоды оживленной кипучей дѣятельности, и періоды застоя и даже какъ будто регресса. Нельзя сказать и того, чтобы развитіе человѣчества шло непрерывно. Бываютъ здѣсь перерывы, надолго нарушающіе преемственную связь культурнаго развитія. Наконецъ, далеко не все еще человѣчество приняло участіе въ культурной работѣ. Массы людей стоятъ въ сторонѣ отъ великаго культурнаго процесса и остается неизвѣстнымъ, выступятъ ли эти народы на аренѣ всемірной исторіи и, если выступятъ, то что̀ они съ собою принесутъ.

Все это совершенно неудивительно съ нашей плюралистической точки зрѣнія. Если въ мірѣ идетъ постоянная

борьба противоположныхъ началъ, то та же борьба съ попереміънным исходомъ совершается и въ исторіи человѣчества. Какъ неизвѣстенъ намъ исходъ міровой борьбы, такъ неизвѣстенъ намъ исходъ и человѣческой исторіи. Какія силы въ ней одолѣютъ, суждено ли человѣчеству погибнуть съ позоромъ или же его ожидаетъ слава, этого никто изъ насъ не знаетъ и многое зависитъ здѣсь отъ самого человѣчества и его отношенія къ голосу призванія.

Если въ какой области до сихъ поръ замѣчался несомнѣнный *прогрессъ*, то только въ области чистой и прикладной науки. Несомнѣнно, знанія человѣчества о самомъ себѣ и обо всемъ мірѣ постоянно расширяются и углубляются. Если придавать знанію, которое ведетъ къ овладѣнію человѣкомъ міра, значеніе положительной, хотя и не окончательной и не высшей цѣнности, то, конечно, такое усиленіе знанія должно быть признано прогрессомъ. Я говорю, что само по себѣ знаніе не есть окончательная и высшая цѣнность, такъ какъ создаваемое имъ господство человѣка надъ остальнымъ міромъ можетъ быть обращено какъ на служеніе добру, такъ и на цѣли зла. Знаніе есть средство, конечно, чрезвычайно важное, но не цѣль сама по себѣ.

Съ этической точки зрѣнія прогрессъ знанія имѣетъ то значеніе, что онъ, во-первыхъ, вооружаетъ людей болѣе мощными средствами воздѣйствія какъ на самихъ себя, такъ и на весь міръ. Но само по себѣ такое воздѣйствіе, какъ только что указано, можетъ быть направлено какъ въ сторону добра, такъ и въ сторону зла. Поэтому важно, во-вторыхъ, что прогрессъ знанія помогаетъ людямъ болѣе правильно ставить самую проблему добра и зла. Конечно, разрѣшить эту проблему силами знанія немыслимо, такъ какъ нашему относительному интеллекту не дано проникновеніе въ основныя загадки бытія. Но во всякомъ случаѣ прогрессирующее знаніе даетъ возможность углубить самую постановку вопроса о добрѣ и злѣ, выяснить отчетливо тѣ элементы, изъ которыхъ слагается проблема. Это

само по себѣ имѣетъ большое значеніе при самостоятельно дѣлаемомъ каждымъ человѣкомъ разрѣшеніи вопроса о призваніи. Умственная культура, въ-третьихъ, дѣлаетъ людей болѣе чуткими и воспріимчивыми. Она создаетъ свои утонченные пороки, неизвѣстные дикарямъ, но она создаетъ и свои добродѣтели [1]), дѣлаетъ самое отношеніе людей къ нравственному долгу сознательнѣе и тѣмъ укрѣпляетъ моральное настроеніе у людей, ставшихъ на сторону добра. Прогрессъ культуры дѣлаетъ, въ-четвертыхъ, людей болѣе разнообразными по ихъ дарованіямъ и способностямъ. Это является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ осложненія жизни и потребностей и вызываемаго этимъ раздѣленія труда въ обществѣ. Наличность въ обществѣ разнообразныхъ людей дѣлаетъ общественную жизнь не только болѣе оживленной, но и болѣе плодотворной, такъ какъ каждый изъ этихъ людей привноситъ нѣчто свое въ общую сокровищницу труда. Объединяясь въ борьбѣ съ болѣе или менѣе общими для нихъ всѣхъ страданіями, эти разнообразные люди по мѣрѣ усиленія своего разнообразія все меньше конкурируютъ между собою въ борьбѣ за наслажденія, ибо то, что является наслажденіемъ для одного, не имѣетъ иногда никакого интереса для другого [2]).

Я не могу съ увѣренностью сказать, существуетъ ли опредѣленно выраженный прогрессъ въ другихъ областяхъ человѣческой исторіи, кромѣ прогресса знанія. Въ частности, я безусловно не рѣшаюсь высказаться, стало ли человѣчество въ общемъ нравственнѣе или нѣтъ. Конечно, представленія о добрѣ и злѣ стали гораздо болѣе утонченными и правильными. Но увеличилась ли способность людей проводить въ жизнь эти представленія? Усилилась ли человѣческая воля, направленная на борьбу со зломъ? Конечно, культура создала новыя добродѣтели; но не уравновѣшивается ли это появленіемъ и новыхъ утонченныхъ

---

1) См. *Paulsen*, „System der Ethik“, I, 308.

2) *Kowalewski*, „Studien zur Psychologie des Pessimismus“, 119.

пороковъ? Все это весьма неясные для меня вопросы. Далѣе, я не знаю, лучше ли живется человѣчеству и въ политическомъ отношеніи. Конечно, современныя формы государственнаго устройства и управленія гораздо тоньше и сложнѣе прежнихъ, въ соотвѣтствіи съ общимъ усложненіемъ жизни, но стали ли онѣ справедливѣе, обезпечиваютъ ли онѣ на самомъ дѣлѣ бо́льшую свободу нравственнаго развитія личности, чѣмъ это дѣлали прежнія формы, этого я также не берусь рѣшить. Во всякомъ случаѣ гнета, зла и несправедливости остается и теперь болѣе чѣмъ достаточно. Я не буду ставить вопроса о томъ, стало ли человѣчество счастливѣе, такъ какъ, по моему убѣжденію, счастіе въ обыденномъ его пониманіи, въ смыслѣ спокойнаго и обезпеченнаго существованія, не только недостижимо, но и не желательно для людей. Оно портитъ людей и дѣлаетъ ихъ равнодушными къ вопросу о нравственномъ долгѣ.

Я упомяну еще объ одномъ значеніи, которое имѣетъ для людей если не непремѣнно прогрессъ, то во всякомъ случаѣ *измѣнчивость исторической обстановки*. Эта измѣнчивость состоитъ въ томъ, что жизнь то усложняется, то упрощается, мѣняются политическія формы общежитія, мѣняется характеръ профессій и техническія условія всякой нашей дѣятельности. Эти измѣненія сами по себѣ приводятъ къ тому, что для каждаго новаго поколѣнія и для каждой новой личности окружающая ее дѣйствительность является всегда въ новыхъ, прежде не бывалыхъ формахъ. Такимъ образомъ, хотя всѣмъ людямъ приходится разрѣшать все одну и ту же нравственную проблему, вопросъ о призваніи, объ отношеніи къ добру и злу, но эта проблема постоянно возникаетъ все въ новыхъ и новыхъ конкретныхъ условіяхъ, которыя заранѣе предвидѣны быть не могутъ. Поэтому нѣтъ у людей совершенно готовыхъ шаблоновъ для рѣшенія нравственныхъ задачъ. Хотя эти задачи по существу остаются однѣми и тѣми же, хотя по поводу ихъ разрѣшенія пишутся издавна цѣлые томы, тѣмъ не менѣе готовыхъ образцовъ для нравственнаго поведенія не

существуетъ и никогда не будетъ существовать. Каждому приходится самостоятельно рѣшать вопросъ о своемъ личномъ призваніи, каждому приходится самостоятельно дѣйствовать въ безконечномъ разнообразіи текущей жизни, которая выдвигаетъ все новыя и новыя комбинаціи. Такимъ образомъ, измѣнчивость исторической обстановки ведетъ къ тому, что нравственная проблема, не мѣняясь въ своей основѣ, сохраняетъ постоянно свою свѣжесть и новизну для каждаго члена человѣческаго рода. Никто не избавленъ отъ нравственной свободы и автономіи и отъ той тяжелой отвѣтственности, которая съ ней связана.

Принимая во вниманіе положеніе человѣка, какъ части всего человѣчества, нѣкоторые мыслители считаютъ возможнымъ не придавать большого значенія вопросу о *личномъ безсмертіи*. Допуская, что человѣкъ окончательно смертенъ и что никакого загробнаго существованія нѣтъ, они обращаютъ вниманіе на то, что крупная личность все равно найдетъ себѣ безсмертіе въ памяти всего человѣчества, прогрессу котораго она способствовала своими дѣлами. Это хорошо выражено въ двустишіи Шиллера [1]):

Смерть страшна для тебя? Ты хочешь быть вѣчно безсмертнымъ?
Въ цѣломъ живи: ты умрешь, цѣлое жъ все будетъ жить.

Но слѣдуетъ замѣтить, что въ такой постановкѣ вопросъ о личномъ безсмертіи все-таки не отпадаетъ. Для человѣка все-таки далеко не безразлично, будетъ ли существовать его личное сознаніе или же оно безслѣдно погибнетъ или растворится въ жизни безличнаго и всеобъемлющаго абсолюта. Какъ говоритъ Паскаль [2]), „безсмертіе души есть нѣчто такое, что имѣетъ для насъ огромную важность и такъ глубоко насъ трогаетъ, что нужно потерять всякое чувство, чтобы быть индифферентнымъ къ вопросу, какъ обстоитъ съ нимъ дѣло“. Выше было указано, что у мно-

---

1) *Шиллеръ*, „Безсмертіе“, пер. Ѳ. Миллера.
2) *Pascal*, „Pensées“, (изд. 1818), стр. 35.

гихъ людей, посвятившихъ себя искреннему культивированію своего высшаго я въ духѣ дѣйственной любви, является совершенно опредѣленное и непоколебимое сознаніе своего личнаго безсмертія. Очевидно, этимъ путемъ и должны идти люди, придающіе большое значеніе этому вопросу; научное знаніе тутъ не поможетъ.

## II.

Въ процессѣ общечеловѣческаго служенія добру, какъ мнѣ кажется, *оба пола играютъ самостоятельную роль.* Мужчины и женщины служатъ общему дѣлу, но каждый по-своему; тѣ и другія другъ друга дополняютъ въ этомъ процессѣ.

Какъ мнѣ приходилось уже указывать въ другомъ мѣстѣ [1]), мужчина лучше женщины справляется съ чисто логическимъ анализомъ міра. Мужчина больше имѣетъ склонности къ абстрактному мышленію и больше находитъ въ немъ удовлетворенія. Вотъ почему чисто научное познаніе находится преимущественно въ мужскихъ рукахъ. Умъ женщины больше направленъ на конкретное, абстракціи ее мало интересуютъ и потому научная работа въ ея современномъ, по крайней мѣрѣ, видѣ слишкомъ для нея суха и мало возбуждаетъ ея интересъ.

Абстрактное мышленіе, конечно, является прекраснымъ средствомъ для овладѣнія окружающимъ міромъ и для господства надъ нимъ. Съ его помощью человѣкъ расчленяетъ безконечно разнообразную и безконечно сложную дѣйствительность на отдѣльные простѣйшіе элементы, знакомится съ каждымъ изъ нихъ въ отдѣльности и такимъ образомъ по частямъ уясняетъ ту общую закономѣрность, которая наблюдается въ природѣ. Сводя безконечно сложный міръ къ отдѣльнымъ простымъ законамъ, человѣкъ, въ предѣлахъ дѣйствія этихъ законовъ, можетъ съ увѣрен-

---

1) См. *мою* брошюру: „Психологія женщинъ“ (1911 г.). Ср. *Simmel*, Philosophische Kultur (1911), стр. 67 сл., 278 сл.

ностью предвидѣть и пользуется этимъ предвидѣніемъ для того, чтобы направлять теченіе вещей въ своихъ интересахъ. Такимъ образомъ на чистомъ знаніи основывается техника или прикладное знаніе, при посредствѣ котораго человѣкъ въ значительной степени оказывается хозяиномъ окружающаго міра, ставитъ его въ зависимость отъ себя.

Но логически работающій абстрактный интеллектъ не можетъ обнять всего многообразія и всей сложности жизни, какъ она есть на самомъ дѣлѣ. Разлагая дѣйствительность на отдѣльные элементы, онъ разрушаетъ ея цѣлостность. Сверхъ того, и самое это разложеніе происходитъ не до конца и не безъ остатка. Процессъ абстрагированія не исчерпываетъ всѣхъ элементовъ дѣйствительности. Въ подлежащемъ логическому анализу содержаніи опыта всегда остается нѣкоторый ускользающій отъ этого анализа элементъ, который носитъ ирраціональный характеръ и въ рамки абстракцій не укладывается. Интеллектъ не можетъ осилить дѣйствительности во всей ея данности; онъ овладѣваетъ только отдѣльными ея сторонами, изъ которыхъ потомъ пытается возсоздать полную картину, но безуспѣшно. Это такъ же невозможно, какъ невозможно изъ кусковъ мозаики, даже самыхъ мелкихъ, создать такую картину, въ которой содержались бы тѣ тонкіе и неуловимые переходы однихъ нюансовъ въ другіе, какіе наблюдаются въ живомъ пейзажѣ. Вотъ почему Шопенгауэръ приписывалъ интеллекту „мозаичный“ характеръ [1]). Бергсонъ по этому же поводу сравниваетъ работу интеллекта съ снимками для кинематографа [2]): эти снимки дѣлаются съ предмета въ разныхъ его положеніяхъ, возможно болѣе быстро, такъ чтобы уловить всѣ мельчайшіе переходы живого движенія. И однако самое движеніе изъ нихъ исчезаетъ; все-таки мы получаемъ только весьма разнообразныя, но застывшія позы. Чтобы вернуть всему движеніе, слѣдуетъ вставить

---

1) *Schopenhauer*, «Die Welt als Wille», I, § 12 и 13.

2) *Bergson*, «Evolution créatrice», 295 сл., 323 сл.

въ аппаратъ движущій приборъ; самые же снимки движенія передать не могутъ. Такъ и въ работѣ интеллекта исчезаетъ самая жизнь и остаются только отдѣльные и односторонніе снимки съ нея.

Если интеллекту удается овладѣть міромъ, то только до извѣстной степени, поскольку міръ дѣйствительно логиченъ и постояненъ. Но въ мірѣ есть, несомнѣнно, ирраціональные элементы и постоянное становленіе и измѣненіе. Вотъ этихъ-то ирраціональныхъ и вѣчно мѣняющихся элементовъ бытія, которые не допускаютъ никакого предвидѣнія, интеллектъ и не въ состояніи осилить. Поэтому интеллектъ только ходитъ вокругъ явленій, но не въ состояніи проникнуть въ самую сущность бытія. Такія явленія, какъ жизненный процессъ, только съ грѣхомъ пополамъ могутъ быть описываемы въ логическихъ формулахъ, но самая сущность ихъ остается вполнѣ непередаваемой въ логическихъ формулахъ, хотя явленіе жизни намъ знакомо по совершенно непосредственному переживанію. То же самое относится рѣшительно ко всей дѣйствительности. Мы можемъ передавать въ математическихъ формулахъ содержаніе законовъ тяготѣнія, но знаемъ ли мы хоть что-нибудь о самой таинственной силѣ тяжести? Мы можемъ вычислять формулы соединенія химическихъ элементовъ, но знаемъ ли мы что-нибудь о самомъ существѣ силы химическаго сродства, и т. д. до безконечности. Вотъ почему отъ насъ остается скрытой и самая сущность міра вообще. Намъ необходимо, какъ мы видѣли, обращаться не къ разуму теоретическому, но къ совершенно иному источнику познанія—разуму практическому, чтобы получить хоть какія-нибудь указанія на наше назначеніе въ мірѣ и разрѣшить посильно такую, основную для насъ проблему, какъ проблема моральнаго долга.

Вотъ это-то второе знаніе, столь важное въ этической области, какъ мнѣ кажется, гораздо въ большей степени развито у женщины, чѣмъ у мужчины. Женщина стоитъ ближе къ конкретной дѣйствительности; она въ меньшей

степени отгораживается отъ нея интеллектуальными абстракціями, чѣмъ мужчина. Поэтому женщиной ближе чувствуется и тотъ внутренній смыслъ жизни, на воспріятіи котораго основанъ весь нравственный долгъ. Женщина, такъ сказать, стихійнѣе мужчины, она какъ будто тѣснѣе и непосредственнѣе его связана съ космической основой человѣка, чувствительнѣе мужчины относится къ біенію пульса живой дѣйствительности, сильнѣе его переживаетъ эмоціи добра и зла. По самымъ условіямъ своей организаціи и физической жизни женщина въ гораздо большей степени обречена на страданія, чѣмъ мужчина; а мы уже знаемъ, какое огромное значеніе имѣютъ страданія для развитія альтруистическихъ чувствъ и для просвѣтленія нравственнаго сознанія вообще [1]).

Конечно, бываютъ разныя женщины, злыя и добрыя. И такъ какъ женщина въ общемъ цѣльнѣе мужчины, то, ставши на дорогу служенія злу, женщина отдается этому служенію вполнѣ непосредственно и можетъ легко обратиться въ настоящую фурію въ духѣ лэди Макбетъ. Но зато женщина, проникнутая добромъ, также настроена гораздо идеальнѣе, чѣмъ такой же рядовой мужчина. Цѣльность женской натуры приводитъ къ тому, что такая женщина кажется какъ будто всѣми фибрами своего существа приспособленной къ этой своей миссіи. Она всюду вноситъ свѣтъ и ласку; она создаетъ въ человѣческихъ отношеніяхъ тотъ элементъ теплоты и мягкости, безъ котораго настоящее добро было бы невозможно. Женщинѣ въ особенности свойственна нравственная *грація*, которая состоитъ въ томъ, что физическія ея свойства стоятъ какъ бы въ полной гармоніи съ духовными, и служеніе добру получаетъ тотъ видъ легкости и непринужденности, который и является характернымъ отличіемъ всего граціознаго. Въ женщинѣ часто проявляется именно та „прекрасная

---

1) См. объ этомъ *Дрентельнъ*, „Этюды о природѣ женщины и мужчины“. М., 1908 г.

душа“, которую Шиллеръ рисуетъ въ своемъ стихотвореніи „Геній“ [1]):

Если, счастливецъ, тебя не покинулъ твой геній хранитель,
И гласъ инстинкта въ тебѣ не замолкалъ никогда,
Если твой взоръ цѣломудренный чистою правдой сіяетъ
И ясно голосъ ея слышишь въ своей ты груди;
Если въ тебѣ еще миръ и сомнѣній не знаешь ты бурныхъ
И ты увѣренъ, что ввѣкъ ихъ не узнаешь совсѣмъ;
Если не нуженъ судья для спора чувствъ разногласныхъ,
Сердце твое никогда разумъ тебѣ не затмитъ—
О тогда совершай жизни путь въ невинности дѣтской.

Заурядный мужчина въ этомъ отношеніи суше женщины. Съ своимъ слишкомъ абстрактно работающимъ интеллектомъ онъ больше направленъ на чисто практическую работу, за которой слишкомъ часто склоненъ забывать о поэзіи жизни. Онъ можетъ быть очень честенъ и стоекъ, но онъ не столь отзывчивъ на все высокое и даже какъ будто стыдится подобныхъ порывовъ съ своей стороны, неосновательно считая ихъ несовмѣстимыми со своей мужской силой. Сила же женщины заключается именно въ мягкости, кротости, идеальномъ, чистомъ настроеніи, въ болѣе непосредственномъ ощущеніи того, чѣмъ на самомъ дѣлѣ живы люди. Не даромъ женщина сама является главнымъ источникомъ новой жизни, а по тонкому замѣчанію того же поэта

Кто людямъ жизни не даетъ,
Людей любить не можетъ [2]).

Изъ этого не слѣдуетъ, конечно, чтобы я отказывалъ мужчинамъ въ силѣ нравственнаго начала. Есть безнравственныя женщины, какъ бываютъ и весьма нравственные мужчины. Но, думается мнѣ, въ массѣ женщины все же нравственно чище мужчинъ. Этотъ полъ вообще ровнѣе

---

1) Переводъ Ѳ. Миллера.
2) *Шиллеръ*, „Достоинство мужчины“, пер. Ѳ. Миллера.

мужского. Женская нравственность сверхъ того интимнѣе и граціознѣе мужской [1]).

Съ другой же стороны только неровный мужской полъ выдѣляетъ изъ себя, обыкновенно, и геніевъ нравственности, какъ онъ же выдѣляетъ изъ себя геніевъ научной мысли и искусства. Среди мужчинъ больше идіотовъ, чѣмъ среди женщинъ, но и высшая геніальность среди нихъ встрѣчается чаще. Вотъ почему мужчины обычно стоятъ во главѣ крупныхъ переворотовъ въ человѣческомъ нравственномъ сознаніи. Они являются основателями новыхъ религій, отъ нихъ исходятъ и философскія построенія въ области теоретической этики.

Но если, такимъ образомъ, мужчины даютъ мощные толчки нравственному прогрессу человѣчества, по крайней мѣрѣ въ смыслѣ прояснения нравственнаго сознанія, то болѣе чистыя нравственно въ большинствѣ женщины являются хранительницами нравственныхъ завѣтовъ въ человѣческихъ массахъ. Нравственность не была бы той живой силой, какой она все-таки является въ человѣчествѣ, если бы она не согрѣвалась и не поддерживалась присущимъ женщинамъ въ особой степени энтузіазмомъ ко всему высокому, что подымаетъ человѣка надъ повседневной прозой жизни. Женщины отзывчивѣе на все доброе и идеальное. Вотъ почему онѣ являются первыми прозелитками и ревностными распространительницами новыхъ нравственныхъ теченій, хотя сравнительно рѣдко полагаютъ имъ начало.

Не даромъ даже у Платона, котораго едва ли можно считать особеннымъ поклонникомъ женщинъ, значеніе божественнаго Эроса въ діалогѣ „Пиръ“ объясняетъ Сократу

---

[1]) Ср. отзывъ о женщинахъ *Фихте*. „Этому полу человѣческія установленія удѣлили прежде всего заботу о внѣшнихъ мелкихъ потребностяхъ или даже объ украшеніяхъ человѣческой жизни; эта забота болѣе развлекаетъ и болѣе отвлекаетъ отъ яснаго и серьезнаго размышленія, чѣмъ что-либо иное; но взамѣнъ того разумная природа дала ему болѣе горячее стремленіе къ вѣчному и болѣе тонкое чувство вѣчнаго“. *Fichte* „Die Anweisung zum seligen Leben“, Erste Vorlesung въ концѣ.

женщина Діотима. Всѣ мужскія похвалы божественной любви оказываются слишкомъ блѣдными и не касающимися самаго существа дѣла въ сравненіи съ ея рѣчью.

Я не являюсь, однако, безусловнымъ апологетомъ женской чистоты и нравственности, какъ это иногда думаютъ, судя по тому, что я обыкновенно высказывалъ по этому поводу въ моихъ печатныхъ трудахъ. Я обращу вниманіе читателя, въ заключеніе этой суммарной характеристики нравственной роли обоихъ половъ, на одну специфическую опасность, которая грозитъ именно женщинѣ и жертвой которой дѣйствительно становятся женщины. Сила женщины состоитъ въ томъ, по моему убѣжденію, что въ ней особенно глубока эмоціональная подпочва всякой нравственности, живое чувство симпатіи. Поэтому-то женщинамъ такъ легко, обыкновенно, безъ всякихъ усилій надъ собою быть граціозно-нравственными, согрѣвать всѣхъ окружающихъ своей естественной любовью. Но эта нравственность обладаетъ и одной отрицательной стороной: если чувство не продумано и недостаточно просвѣтлено сознаніемъ, то оно получаетъ слишкомъ стихійный, слишкомъ слѣпой характеръ. Оно рискуетъ пріобрѣсти слишкомъ узкій и исключительный оттѣнокъ; оно легко обращается на мало пригодные объекты, а въ своихъ внѣшнихъ проявленіяхъ можетъ приводить къ поступкамъ, иногда прямо вреднымъ для любимаго лица, вреднымъ даже въ смыслѣ его нравственнаго преуспѣянія. Между тѣмъ женщины часто объ этомъ забываютъ и съ этимъ не считаются. Однимъ изъ высоко-цѣнныхъ завоеваній современныхъ женщинъ является доступъ къ высшему образованію, открывающій имъ возможность болѣе интенсивно, чѣмъ прежде, развивать свои интеллектуальныя способности. Это, несомнѣнно, приведетъ къ просвѣтленію нравственныхъ чувствъ женщинъ. Но пусть женщины при этомъ остерегаются новой, возникающей передъ ними опасности: пусть не убьютъ онѣ чрезмѣрной культурой интеллекта свою вѣчно жен-

ственную любовь. Есть факты современной жизни, которые обращаютъ наше вниманіе и на эту опасность, грозящую женщинамъ.

## III.

Такимъ образомъ, окончательная развязка мірового процесса намъ неизвѣстна. Побѣда добра надъ зломъ ничѣмъ не гарантирована; она зависитъ и отъ того, насколько ревностно такіе элементы міра, какъ человѣчество, станутъ на защиту добра. Мы можемъ только вѣрить въ будущее торжество добра и надѣяться на него, но не можемъ ничего съ достовѣрностью знать въ этой области. Положительный смыслъ жизни намъ не данъ полностью, а данъ только отчасти. Полное его раскрытіе есть только міровое заданіе, и точнымъ знаніемъ о міровомъ процессѣ въ его цѣломъ мы не располагаемъ.

Часто приходится слышать отъ людей жалобы на такое положеніе вещей. Неизвѣстность ихъ тяготитъ и мучаетъ. Они думаютъ, что жилось бы гораздо легче, если бы мы обладали полнымъ знаніемъ, точно знали бы, откуда пошелъ міровой процессъ и къ чему онъ приведетъ въ своей окончательной развязкѣ. Но я думаю, что такія жалобы совершенно неосновательны. Конечно, мы можемъ въ мечтахъ воображать міръ, устроенный иначе, чѣмъ онъ есть, не заключающій въ себѣ сильныхъ и часто побѣдоносныхъ элементовъ зла; можемъ воображать его населеннымъ существами съ разумомъ безконечно болѣе могущественнымъ, чѣмъ нашъ, и проникающимъ во всѣ тайны мірозданія. Но вѣдь это все и будутъ мечты, пригодныя, быть можетъ, для построенія руководящихъ нами идеаловъ отдаленнаго будущаго, но совершенно непригодныя для улучшенія наличнаго положенія. Если мы хотимъ наполнить нашу жизнь возможно большимъ положительнымъ смысломъ,—а такую цѣль, казалось бы, долженъ ставить себѣ каждый живущій человѣкъ,—то мы должны отправляться отъ существующаго положенія вещей и отъ той природы, которой располагаетъ

реально данное намъ разумное существо—человѣкъ,—а не какое-нибудь воображаемое и только идеальное.

Отправляясь же отъ эмпирически данной намъ природы человѣка, приходится сказать, что жаловаться на отсутствіе у человѣка полнаго знанія о мірѣ не приходится. *Человѣкъ такъ устроенъ, что онъ совершенно неприспособленъ къ такому полному и окончательному знанію міра.*

Дѣло въ томъ, что каждый человѣкъ и человѣчество въ цѣломъ представляютъ собою *активную силу*, которая можетъ дѣйствовать только въ сознаніи, что она творитъ постоянно нѣчто новое, нѣчто такое, что именно ею создается и отъ нея зависитъ. Такимъ творческимъ характеромъ отличается вообще психическая причинность [1]). Отличіе духовной жизни отъ чисто физической или механической закономѣрности состоитъ въ томъ, что духовная жизнь постоянно создаетъ новые синтезы мысли и чувства, качественно отличные отъ прежде существовавшихъ. У живущихъ духовною жизнью существъ, подобныхъ человѣку, постоянно появляются поэтому новыя цѣнности и проясняется сознаніе старыхъ. Въ этомъ состоитъ внутренній смыслъ развитія каждаго отдѣльнаго человѣка, въ этомъ заключается и значеніе общекультурнаго развитія всего человѣчества.

Если бы мы напередъ знали, чѣмъ кончится міровой процессъ, то такая творческая дѣятельность утратила бы для насъ всякій смыслъ и интересъ. Вѣдь тогда мы заранѣе знали бы, что именно предопредѣлено міровымъ планомъ; мы знали бы, что въ концѣ концовъ наступитъ заранѣе данная развязка и что наступленіе этой развязки, въ чемъ бы она ни состояла, намъ гарантировано навѣрное. Въ чемъ же тогда состояла бы миссія разумно мыслящихъ и дѣйствующихъ существъ, подобныхъ людямъ? Вѣдь эти существа заранѣе знали бы, что отъ нихъ ничего не зави-

---

1) См. подробнѣе *мою* книгу „Нравственная личность и общество“, 98—124.

ситъ, что и всѣ ихъ дѣйствія входятъ, какъ части, въ тотъ же предначертанный планъ міроздапія, что въ этомъ планѣ людская воля, въ сущности, ничего измѣнить не можетъ и что, такимъ образомъ, человѣческая свобода и самодѣятельность, все человѣческое творчество представляютъ собою не что иное, какъ присущую людямъ иллюзію. Что бы ни дѣлали, что бы ни думали люди, міровой процессъ все равно пойдетъ по заранѣе проложеннымъ для него рельсамъ и придетъ къ заранѣе намѣченной цѣли.

Я спрашиваю, былъ ли бы у людей какой-нибудь интересъ къ дѣятельности, если бы все это было такъ? Конечно, нѣтъ. Наша свободная творческая дѣятельность получаетъ значеніе лишь при наличности неувѣренности и извѣстнаго риска. Мы можемъ надѣяться на побѣду и опасаться пораженія, и это придаетъ намъ мужество и настойчивость въ нашихъ начинаніяхъ. Только пластичность и незаконченность бытія даетъ смыслъ нашему собственному существованію, такъ какъ при этомъ условіи мы сознаемъ, что и отъ насъ многое зависитъ.

Не могу отказать себѣ въ удовольствіи привести по этому поводу выписку одной изъ лучшихъ страницъ въ „Критикѣ практическаго разума“ Канта [1]).

„Положимъ, что природа поступила бы въ этомъ сообразно нашему желанію и дала бы намъ ту способность проникновенія и просвѣщенія, которую мы такъ хотѣли бы имѣть или въ обладаніи которой нѣкоторые даже мнятъ себя уже находящимися, то каковы были бы, по всей видимости, послѣдствія этого? Поскольку вмѣстѣ съ этимъ не была бы измѣнена вся наша природа, склонности, которыя всегда имѣютъ первое слово, прежде всего потребовали бы своего удовлетворенія и притомъ, въ связи съ разумнымъ разсчетомъ, возможно большаго и длительнаго удовлетворенія, именуемаго счастіемъ; моральный законъ получилъ бы слово впослѣдствіи, чтобы держать склон-

---

[1]) *Kant*, „Kritik der praktischen Vernunft“ (Vorländer), 186—188.

ности въ подобающихъ границахъ и даже подчинять всѣ ихъ въ совокупности высшей цѣли, не принимающей въ соображеніе никакихъ склонностей. Но вмѣсто спора, который теперь должно моральное настроеніе вести со склонностями и въ которомъ послѣ нѣкоторыхъ пораженій постепенно однако пріобрѣтается моральная сила души, Богъ и вѣчность съ ихъ ужаснымъ величіемъ непрестанно находились бы у насъ передъ глазами (ибо то, что мы можемъ вполнѣ доказать, въ отношеніи къ увѣренности имѣетъ ту же цѣнность, какъ если бы мы въ чемъ наглядно удостовѣрились). Конечно, люди избѣгали бы нарушенія закона и исполняли бы предписанное; но настроеніе, вслѣдствіе котораго должно происходить дѣйствіе, не можетъ быть вложено никакимъ предписаніемъ; побужденіе къ дѣятельности при такихъ условіяхъ всегда подъ руками и имѣетъ внѣшній характеръ; слѣдовательно, разумъ уже не можетъ дорабатываться до того, чтобы собирать силы для противодѣйствія склонностямъ живымъ представленіемъ достоинства закона; тогда большинство законосообразныхъ дѣйствій происходило бы изъ страха, только немногія совершались бы изъ надежды, и ни одно не совершалось бы изъ долга; моральная же цѣнность дѣяній, на которой только и покоится цѣнность личности и даже всего міра въ глазахъ высшей мудрости, совсѣмъ бы не существовала. Поведеніе человѣка, пока его природа осталась бы такой, какова она теперь, обратилось бы, слѣдовательно, въ простой механизмъ, гдѣ всѣ, какъ въ театрѣ маріонетокъ, хорошо жестикулировали бы, но въ фигурахъ нельзя бы было найти никакой жизни. Но на самомъ дѣлѣ съ нами обстоитъ иначе; сколько бы мы ни напрягали нашъ разумъ, мы можемъ получить только очень темное и двусмысленное представленіе о будущемъ; мы можемъ только дѣлать предположенія объ управителѣ міра, его бытіи и его величіи, но не можемъ ясно всего этого видѣть или доказать; напротивъ, моральный законъ въ насъ, ничего намъ съ достовѣрностью не обѣщая, но и ничѣмъ не угро-

жая, требуетъ отъ насъ безкорыстнаго уваженія и при этомъ, если это уваженіе стало дѣятельнымъ и преобладающимъ, только тогда и только этимъ путемъ дозволяетъ нѣкоторое проникновеніе въ царство сверхчувственнаго, да и то лишь слабыми взглядами. Такъ можетъ получиться истинно нравственное, непосредственно посвященное закону настроеніе, и разумное существо можетъ стать достойнымъ участія въ высшемъ благѣ, которое соразмѣрно моральной цѣнности его личности, а не только его дѣйствій. Такимъ образомъ и здѣсь оправдывается то, чему учитъ насъ въ достаточной степени наблюденіе надъ природой и людьми, а именно, что неисповѣдимая мудрость, въ силу которой мы существуемъ, не менѣе достойна уваженія въ томъ, въ чемъ она намъ отказала, чѣмъ въ томъ, что она намъ удѣлила“.

Вотъ почему такими скучными и въ концѣ концовъ такими прозаичными оказываются всѣ метафизическія попытки истолковать намъ міръ, какъ законченное и вполнѣ гармоническое цѣлое, въ которомъ нѣтъ противорѣчій. Въ такомъ мірѣ нѣтъ мѣста для нашего свободнаго творчества; тамъ нѣтъ реальнаго зла и страданій, но нѣтъ мѣста и для человѣческаго героизма, для нравственнаго подвига и заслуги. По этому поводу хорошо высказывается Шиллеръ [1]).

„Что для воспріимчиваго путешественника дѣлаетъ дикую странность физическаго міра столь привлекательной, именно это же духу, способному восторгаться, открываетъ въ описанной анархіи нравственнаго міра источникъ совершенно своеобразнаго наслажденія. Конечно, тотъ, кто освѣщаетъ великое домоводство природы бѣднымъ факеломъ разсудка и постоянно стремится къ тому, чтобы смѣлый безпорядокъ превратить въ гармонію, тотъ не можетъ чувствовать себя хорошо въ мірѣ, въ которомъ правитъ безумная случайность, а не разумный планъ и въ которомъ въ большинствѣ случаевъ заслуга и счастіе стоятъ

---

[1]) *Шиллеръ*, „О возвышенномъ“, пер. Радлова.

другъ съ другомъ въ противорѣчіи. Ему хотѣлось бы, чтобы въ великой смѣнѣ событій все такъ же было устроено, какъ въ хорошемъ хозяйствѣ, и если онъ не замѣчаетъ—а иначе это и быть не можетъ—закономѣрности, то ему не остается ничего иного, какъ ожиданіе, что будущая жизнь и иная природа доставятъ ему удовлетвореніе, котораго не дало ему настоящее и прошедшее. Если же онъ добровольно откажется отъ попытки подвести подъ единство познанія этотъ не закономѣрный хаосъ, то онъ въ иномъ отношеніи достаточно выиграетъ по сравненіи съ тѣмъ, что онъ въ этомъ отношеніи теряетъ. Именно полное отсутствіе какой-либо цѣлесообразности въ сочетаніи этого нагроможденія явленій, благодаря которому они превышаютъ силы разсудка, долженствующаго придерживаться цѣлесообразности, какъ формы связи, и становятся для него безполезными, именно это и дѣлаетъ ихъ точнымъ символомъ чистаго разума, который усматриваетъ въ дикой необузданности природы собственную независимость отъ природныхъ условій. Если въ цѣломъ рядѣ предметовъ уничтожить ихъ взаимную связь, то получится понятіе независимости, которое удивительно соотвѣтствуетъ чистому понятію разума—свободѣ. Подъ эту идею свободы, которую разумъ беретъ изъ самого себя, онъ подводитъ въ единствѣ мысли то, что разсудокъ не можетъ соединить въ одно познаніе; разумъ этой идеей подчиняетъ себѣ безконечную игру явленій и тѣмъ самымъ обнаруживаетъ свое превосходство надъ разсудкомъ, какъ чувственно обусловленной способностью. Если вспомнить, какое значеніе должно имѣть для разумнаго существа сознаніе независимости отъ законовъ природы, то станетъ понятнымъ, какимъ образомъ люди, одаренные возвышеннымъ душевнымъ настроеніемъ, могутъ считать себя вознагражденными дарованной имъ идеей свободы за неудачи познанія. Свобода представляетъ для благородныхъ душъ, при всѣхъ нравственныхъ противорѣчіяхъ и физическомъ злѣ, гораздо болѣе интересное зрѣлище, чѣмъ богатство

и порядокъ безъ свободы, когда овцы терпѣливо слѣдуютъ за пастухомъ, а самодержавная воля унижается до роли служебной части въ часовомъ механизмѣ. Послѣднее дѣлаетъ человѣка лишь остроумнымъ произведеніемъ и счастливымъ гражданиномъ природы, свобода дѣлаетъ его гражданиномъ и соправителемъ болѣе высокой системы; занимать въ ней послѣднее мѣсто безконечно почетнѣе, чѣмъ въ физическомъ порядкѣ предводительствовать рядами".

Такимъ образомъ, только неполное знаніе о мірѣ и представленіе его незаконченнымъ и негармоническимъ цѣлымъ, надъ которымъ еще необходима работа, чтобы создать въ немъ полную гармонію, отводитъ человѣку вполнѣ достойное его положеніе въ мірѣ. Съ другой стороны истина, конечно, какъ правильно отмѣчаетъ Кантъ въ приведенномъ отрывкѣ, была бы для человѣка невыносима, если бы сразу открылась ему въ полномъ объемѣ. Человѣкъ при своей конечной и грѣховной природѣ недостоинъ познанія абсолютной истины. Стремленіе къ ея преждевременному раскрытію было бы преступленіемъ и дерзостью со стороны человѣческаго духа. Чтобы воспринять безконечную истину, человѣкъ самъ долженъ стать безконечнымъ. А для этого онъ долженъ идти путемъ тяжелыхъ страданій и лишеній, которыя, какъ мы выяснили въ предыдущей статьѣ, необходимы для прояснения нравственнаго сознанія человѣка и для очищенія его духовной природы.

Если же человѣкъ, не достаточно воспитавшій въ себѣ безконечное, высшее я, дерзко пожелаетъ насильственнымъ ударомъ сорвать покрывало міровой тайны, то его ожидаетъ участь шиллеровскаго юноши въ Саисѣ:

У ногъ Изиды въ храмѣ
Поутру недвижимъ онъ поднятъ былъ жрецами.
И что онъ увидалъ? и что постигнулъ онъ?
Вопросы слышались ему со всѣхъ сторонъ.
Угрюмый юноша на нихъ отвѣта не далъ...
Но въ жизни счастья онъ и радости не вѣдалъ:
Въ могилу раннюю тоска его свела,

И къ людямъ рѣчь его прощальная была:
„Кто къ истинѣ идетъ стезею преступленья,
Тому и въ истинѣ не вѣдать наслажденья“ [1]).

## IV.

Но если полная истина не дана человѣку, то тѣмъ съ большимъ уваженіемъ онъ долженъ относиться къ той неполной истинѣ, которая ему доступна. *Человѣкъ долженъ быть правдивъ во всемъ*, такъ какъ всякая неправда есть прегрѣшеніе противъ высшаго, разумнаго я, противъ истины.

Вотъ почему я самымъ рѣшительнымъ образомъ высказываюсь противъ жизни *иллюзіями*. Человѣкъ, который сознательно закрываетъ глаза на темныя стороны окружающей жизни и ищетъ спасенія въ лжи, которую не старается разоблачить или даже сознательно поддерживаетъ, не достоинъ имени человѣка. Онъ обнаруживаетъ такимъ поведеніемъ полное отсутствіе нравственнаго мужества. Подобно страусу, онъ прячетъ голову подъ крыло и пытается спастись отъ серьезныхъ требованій жизни создаваемымъ для своего утѣшенія обманомъ. Такой человѣкъ, конечно, не будетъ ни бороться со зломъ, ни дѣятельно насаждать добро. Для того и другого необходимо смѣло смотрѣть въ глаза жизни со всѣми ея ужасами и темными сторонами. Только тогда мы оцѣнимъ по достоинству и то добро, которое въ ней встрѣчается.

Извѣстный герой „Дикой утки“ Ибсена—Яльмаръ Экдаль,—конечно, нравственной критики выдержать не можетъ. Нѣтъ никакого достоинства въ этомъ жалкомъ человѣкѣ, который живетъ трудами и самоотверженностью окружающихъ его женщинъ и мнитъ себя при этомъ великимъ человѣкомъ. А вѣдь такихъ Яльмаровъ Экдалей въ жизни встрѣчается великое множество. Люди очень любятъ лгать самимъ себѣ и тѣмъ страшно отдаляютъ себя

---

1) *Шиллеръ*, „Покрытый истуканъ въ Саисѣ“, пер. М. Михайлова.

отъ нравственнаго идеала. Значеніе истины состоитъ вовсе не въ томъ одномъ, что она показываетъ людямъ, какъ они несчастны. Это могутъ утверждать только такіе въ общемъ слабые и безсильные люди, какъ пессимистъ Леопарди. Истина, прежде всего, показываетъ человѣку, въ чемъ состоитъ его достоинство, раскрываетъ пути для его достиженія и указываетъ препятствія, возникающія на этомъ пути. Тотъ, кто уклоняется отъ истины, уклоняется и отъ моральнаго долга.

Но, конечно, для того, чтобы отрѣшиться отъ иллюзій и смѣло смотрѣть жизни въ глаза, необходимо обладать достаточно сильнымъ характеромъ, который можетъ выдержать истину и не прячется за трусливые компромиссы. Человѣкъ, который любитъ правду, прежде всего правдивъ передъ самимъ собою. Онъ не закрываетъ глазъ на собственныя слабости и не пускается на хитрости съ самимъ собою [1]).

Дѣло въ томъ, что наше маленькое, эгоистическое я очень любитъ прикрывать свои конфликты съ высшимъ духовнымъ я, требующимъ служенія призванію, тѣмъ, что оно надѣваетъ на себя личину нравственности. Оно изобрѣтаетъ при этомъ самую тонкую аргументацію, чтобы придать красивый видъ самымъ некрасивымъ своимъ побужденіямъ, и этимъ путемъ пытается обмануть высшій разумъ и заставить его служить своимъ низменнымъ цѣлямъ.

Побороть эти обманы внутренней жизни, раскрыть это притворство передъ самимъ собою и принести покой, создаваемый ложью, въ жертву борьбѣ за высшее содержаніе я, за служеніе космической истинѣ, не такъ легко. Для этого необходимо добросовѣстно познать самого себя. Трудность такого предпріятія состоитъ не только въ субъективной несклонности къ этому трусливаго и лѣниваго человѣка, но и въ объективныхъ препятствіяхъ, встрѣчающихся на этомъ пути къ внутренней правдѣ. Вѣдь для

---

1) См. объ этомъ *Dromard*, Les mensonges de la vie interieure (1910).

этого необходимо умѣть очень тонко разбираться въ себѣ и преодолѣвать всѣ хитрости и уловки низшаго я.

Не такъ давно поэтому человѣчество стало вообще способно къ такому самоанализу. Онъ превышаетъ силы малоразвитой культуры. Но отъ развитія этого самоанализа слѣдуетъ много ожидать для будущности человѣчества. Вотъ почему и созданный фантазіей Достоевскаго учитель жизни, старецъ Зосима, котораго мы такъ часто упоминали въ нашихъ разсужденіяхъ, столь настойчиво предостерегаетъ отъ внутренней лжи. „Главное, говоритъ онъ, убѣгайте лжи, лжи самимъ себѣ въ особенности. Наблюдайте свою ложь и вглядывайтесь въ нее каждый часъ, каждую минуту. Брезгливости убѣгайте также и къ себѣ, и къ другимъ: то, что вамъ кажется внутри себя сквернымъ, уже однимъ тѣмъ, что вы это замѣтили въ себѣ, очищается. Страха также убѣгайте, хотя страхъ есть лишь послѣдствіе всякой лжи“.

Во второй половинѣ приведенной выписки заключается однако весьма важное ограниченіе правомѣрности самоанализа. Онъ не долженъ заходить и слишкомъ далеко и превращаться въ самоцѣль, въ воспитаніе недовѣрія и брезгливости къ самому себѣ. Такой чрезмѣрно развитой самоанализъ можетъ привести къ очень вреднымъ послѣдствіямъ: къ ослабленію или даже къ полному параличу воли. Человѣкъ, привыкшій постоянно *„копаться въ себѣ“*, въ концѣ концовъ утрачиваетъ способность дѣйствовать, ибо постоянно во всемъ сомнѣвается. Видя постоянно передъ собою рядъ противорѣчивыхъ мотивовъ, онъ въ нихъ запутывается и не знаетъ, какому отдать предпочтеніе. Привыкнувъ постоянно размышлять о себѣ, своихъ свойствахъ и планахъ, онъ теряетъ способность отдаваться дѣятельности, которая требуетъ не только разсудительности, но и рѣшительности. Такой человѣкъ утрачиваетъ способность жить, ибо жизнь есть прежде всего дѣятельность и борьба съ препятствіями. Самоанализъ долженъ быть только средствомъ для того, чтобы жить прав-

диво, но онъ не долженъ вести къ утратѣ способности жить вообще.

Рѣшительно высказываясь противъ иллюзій, я, конечно, понимаю подъ этимъ словомъ исключительно одну только неправду, которой стремятся окружать себя люди и которая помогаетъ имъ закрывать глаза на окружающую дѣйствительность и на самихъ себя, въ особенности на свои недостатки. Но иногда подъ тѣмъ же словомъ „иллюзіи“ понимаютъ создаваемые людьми *идеалы*. Противъ такихъ иллюзій я, конечно, менѣе всего сталъ бы возражать. Но я думаю, что идеалъ не слѣдуетъ называть такимъ именемъ. Дѣло въ тотъ, что въ идеалахъ никакой лжи нѣтъ. Иллюзіи рисуютъ намъ не въ надлежащемъ свѣтѣ ту жизнь, которая насъ окружаетъ, и закрываютъ отъ насъ ея темныя стороны. Идеалы же имѣютъ дѣло не съ дѣйствительной жизнью, но съ той жизнью, которая только желательна. Человѣкъ, создающій идеалы, стоитъ не на линіи существующаго, но на линіи долженствующаго. Сооружая идеалы для будущаго, онъ тѣмъ самымъ не только не скрываетъ отъ себя бѣдствій и золъ настоящаго, но, напротивъ, съ особой силой ихъ подчеркиваетъ и ищетъ средствъ и путей къ ихъ устраненію. Если, такимъ образомъ, иллюзіи разслабляютъ и унижаютъ человѣка, то идеалы его бодрятъ и возвышаютъ. Въ построеніи идеаловъ сказывается активная природа человѣка, его сознаніе своей способности творчески воздѣйствовать на самого себя и на окружающую среду. Идеалъ есть средство налагать на міръ печать свободнаго творчества человѣка въ духѣ высшихъ сторонъ его существа. Въ идеалѣ нѣтъ лжи, такъ какъ тотъ, кто создаетъ идеалъ, тѣмъ самымъ удостовѣряетъ, что ему не соотвѣтствуетъ дѣйствительность. Идеалъ не есть нарушеніе міровой красоты и добра; напротивъ, онъ есть средство вести и людей, и весь доступный ихъ воздѣйствію міръ къ творчеству добра и красоты. Въ идеалѣ сказываются все величіе и вся мощь человѣка. Однимъ словомъ, если словомъ „иллюзіи“

называть идеалы человѣчества, то придется согласиться съ поэтомъ философомъ, въ горячихъ стихахъ прославляющимъ способность человѣчества создавать подобныя иллюзіи, въ которыхъ нѣтъ лжи [1]).

Цѣль тѣмъ милѣй для насъ, чѣмъ дальше и труднѣй:
Тогда мы цѣнимъ въ ней свой трудъ, свои усилья.
Во все, что любимъ мы, мы часть души своей
Всегда перенесемъ, и, намъ давая крылья,
Она-то все для насъ и дѣлаетъ цѣннѣй.
Мы міръ возсоздаемъ въ огнѣ своихъ стремленій,
Мы придаемъ вещамъ способность ощущеній,
Въ природѣ видимъ мы—себя, свои черты.
Такъ, только такъ и жизнь становится возможной!
Когда бы самъ себѣ открылся міръ ничтожный,
Онъ испугался бы своей же наготы!
Онъ самъ бы захотѣлъ иллюзіей прикрыться,
Въ очахъ людей онъ самъ стремился бъ отразиться.
Не плодотворнѣе, не выше ль правды всей
То идеальное, что краситъ жизнь людей?
Міръ тщетно силится, измученный борьбою,
Идею воплотить, осуществить собою;
Онъ съ дѣтской вѣрою къ ней тянется съ земли;
И вѣчно передъ нимъ крылатою мечтою
Бѣглянка ускользнетъ—и скроется вдали.
Для насъ шагнуть впередъ—упасть иль оступиться.
Но, подстрекаемый ошибкой роковой,
Всегда ль безсмысленно здѣсь каждый суетится?
Нѣтъ! чѣмъ обманутъ онъ, то разглядитъ другой.
Забрезжитъ истина изъ нашихъ заблужденій!
Мы всѣ, въ отдѣльности, игрушки сновидѣній,
Но день придетъ—и въ жизнь преобразится сонъ.
Чего не кончилъ я, додѣлаютъ другіе,
И въ мигъ, когда во тьмѣ, измученъ, истощенъ,
Я падаю, блеснутъ лучи мнѣ дорогіе,
Взойдетъ моя заря!.. Но тутъ же, вслѣдъ за ней,
Другому новая заря, еще нѣжнѣй,
Еще таинственнѣй и дальше улыбнется...

---

[1]) *Гюйо*, Стихи философа, пер. Тхоржевскаго, стр. 17—18 (сила иллюзіи).

И снова въ свой чередъ, ей поблѣднѣть придется!
Всѣ солнца нашихъ грезъ—блистательны они
Лишь въ первый мигъ зари. Но все ли грустно въ этомъ?
О дай мнѣ силъ, мечта, сіяньемъ обмани!
Не устаетъ заря манить насъ бѣглымъ свѣтомъ,
Все дальше цѣль отъ насъ, но творческой мечтой
Не устаешь и ты вести насъ за собой,
Надежда вѣчная, крылатая химера!
— Величіе земли, вертящейся впотьмахъ
Потухшимъ глобусомъ въ безбрежныхъ небесахъ,
Въ томъ, что на ней одной не изсякаетъ вѣра.

## V.

Мы можемъ теперь *подвести итоги* всему разсужденію о высшемъ принципѣ морали.

Я полагаю, что ни чистый оптимизмъ, ни чистый пессимизмъ не годятся для обоснованія и объясненія содержанія моральнаго долга по той простой причинѣ, что эти міровоззрѣнія не адэкватны міру, какъ мы его знаемъ, по крайней мѣрѣ, въ предѣлахъ доступнаго намъ опыта и обработки его дискурсивнымъ мышленіемъ. Можетъ быть, міръ, какъ умопостигаемая сущность, и есть единство, но намъ это единство оказывается недоступнымъ, мы не можемъ его не только наглядно представить себѣ въ воззрѣніи, но даже создать о немъ сколько-нибудь удовлетворительную идею. Поэтому всѣ системы монистической метафизики были до сихъ поръ неудовлетворительны и, какъ мнѣ представляется, навсегда обречены этой участи. Въ предѣлахъ нашего разумнаго познаванія міръ плюралистиченъ или, по меньшей мѣрѣ, дуалистиченъ. Онъ незаконченъ, пластиченъ, и конечная его участь зависитъ отъ исхода разыгрывающейся въ немъ борьбы противоположностей, въ которой человѣчество призвано сыграть свою роль.

Назначеніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы слѣдовать голосу своего *достоинства*. Въ этомъ словѣ я считаю возможнымъ объединить то, чего отъ насъ требуетъ императивъ нравственнаго долга. Такимъ образомъ, въ конечномъ

выводѣ я схожусь,—и мнѣ пріятно это отмѣтить,—съ такимъ авторитетомъ въ вопросахъ этики, какъ французскій академикъ Эмиль Фагэ [1]), хотя въ значительной степени не согласенъ въ подробностяхъ съ его построеніемъ. Но, такъ же какъ и онъ, я могу дать защищаемой мною морали названіе *морали человѣческаго достоинства* (или, по выраженію Фагэ, морали чести, la morale de l'honneur). Подъ достоинствомъ же слѣдуетъ разумѣть понимаемую въ широкомъ смыслѣ *разумность* человѣка, его *высшее я*, способное къ безконечному расширенію и поднимающее его выше всей остальной эмпирической дѣйствительности.

Какъ прекрасно разъяснилъ уже Фагэ, мораль достоинства стоитъ очень близко къ морали категорическаго императива, защищаемой Кантомъ. Прибавляя къ этому императиву мотивъ достоинства, моральное ученіе, отстаиваемое нами, ничего не убавляетъ въ чистотѣ и строгости нравственнаго долга. Оно только дѣлаетъ для насъ этотъ долгъ ближе и понятнѣе. Оно обращаетъ мораль Канта изъ чисто императивной въ убѣждающую (morale persuasive).

„Объяснить себя,—говоритъ Фагэ [2]),—значитъ привести мотивъ. Есть разница между простымъ приказаніемъ, сухимъ и надменнымъ, и предложеннымъ нами обращеніемъ вниманія на честь; есть разница между самимъ долгомъ и честью; долгъ не предлагаетъ только себя самого, когда онъ представляетъ намъ честь, въ качествѣ „эквивалента долга", какъ сказалъ бы Гюйо. Напротивъ, онъ предлагаетъ именно эквивалентъ, а не самого себя; или, правильнѣе сказать, онъ предлагаетъ одну изъ своихъ характерныхъ чертъ для своего принятія; но въ этомъ и заключается мотивъ, который онъ намъ даетъ. Долгъ есть гипостазированная честь, пусть такъ; но когда онъ представляется намъ въ видѣ чести, то тѣмъ самымъ, что онъ перемѣнилъ свое об-

---

1) См. *Em. Faguet*, „La dèmission de le morale" (1911). Ср. *L. Jeudon*, „La morale de l'honneur" (1911). Во многомъ мои мысли сближаются съ идеями „Оправданія добра" *Вл. Соловьева*.

2) Цит. соч., стр. 297.

личіе, онъ сдѣлался убѣдительнымъ и даетъ намъ мотивъ. „Сдѣлайте это ради меня“. Говоря такъ, я не привожу мотивовъ. „Сдѣлайте это ради меня, вашего друга“. Теперь я привожу мотивъ. „Сдѣлайте это ради меня“. Говоря такъ, императивъ не приводитъ мотива. „Сдѣлайте это ради меня, вашей чести“. Теперь мотивъ данъ“.

Достоинство или честь есть то, что насъ возвышаетъ надъ всѣмъ окружающимъ міромъ и что заставляетъ насъ постоянно стремиться не къ соблюденію общаго уровня, но къ поднятію надъ нимъ. Достоинство возбуждаетъ въ насъ особаго рода чувство, которое называется *уваженіемъ* (le respect, Achtung). „Уваженіе есть чувство—нельзя дать ему другого имени,—которое кажется стоящимъ внѣ чувствительности, если угодно, на границахъ чувствительности; это—чувство, которое не приноситъ за собою ни наслажденія, ни страданія; это — чувство, которое оставляетъ насъ серьезными, суровыми и холодными; это—чувство, которое, насколько это возможно, походитъ на идею, не будучи таковой; это—чувство, которое не подавляетъ, но и не экзальтируетъ; ибо оно—не смиреніе и, даже когда оно адресуется къ вамъ самимъ, не походитъ на гордыню; это—нѣчто въ родѣ чувства, въ которомъ нѣтъ чувствительности... Честь, сопровождаемая уваженіемъ другихъ къ вамъ и вашимъ уваженіемъ къ самому себѣ, оставляетъ долгъ неприкосновеннымъ въ качествѣ долга, настолько неприкосновеннымъ, насколько это возможно, насколько можетъ остаться самимъ собою императивъ, у котораго спросили его мотивы и который далъ такой мотивъ“ [1]). При посредствѣ понятія достоинства императивъ долга приводитъ себя въ связь съ чувствомъ. „Честь является посредникомъ между разумомъ и чувствомъ; она является истолковательницей разума передъ чувствомъ“ [2]).

Насколько самъ Кантъ былъ близокъ къ этой точкѣ зрѣнія, объ этомъ свидѣтельствуетъ та роль, которую и у него играетъ понятіе достоинства (Würde) и соотвѣтствующаго

---

1) *Faguet*, op. cit., 302—303.

2) *Faguet*, op. cit., 355.

ему чувства уваженія (Achtung). Человѣческая личность, по Канту надѣлена достоинствомъ, именно какъ носительница нравственнаго закона, а уваженіе—это то чувство, которое намъ внушаетъ моральный императивъ.

„Въ царствѣ цѣлей,—говоритъ Кантъ [1]),—все имѣетъ или цѣну или достоинство. На мѣсто того, что имѣетъ цѣну, можетъ быть поставлено также и что-нибудь другое, какъ эквивалентъ; что, напротивъ того, выше всякой цѣны, слѣдовательно, не допускаетъ никакого эквивалента, то обладаетъ достоинствомъ.... То, что составляетъ условіе, при которомъ только и возможно, чтобы нѣчто было цѣлью самой по себѣ, имѣетъ не просто относительную цѣнность, т.-е. цѣну, но внутреннюю цѣнность, т.-е. достоинство. Моральность же и есть условіе, при которомъ только и возможно, чтобы разумное существо было цѣлью самой по себѣ, такъ какъ только посредствомъ нея можно быть законодательствующимъ членомъ въ царствѣ цѣлей. Такимъ образомъ, нравственность и человѣчество, поскольку оно къ ней способно, есть то, что одно только и имѣетъ достоинство“. „Само же законодательство, которое опредѣляетъ всякую цѣнность, именно поэтому должно обладать достоинствомъ, т.-е. безусловной, несравнимой цѣнностью. Единственнымъ подходящимъ выраженіемъ той оцѣнки, которую разумное существо должно дать этому законодательству, является слово уваженіе“.

Мораль достоинства или чести есть, по самому существу, мораль динамическая, ибо она не только не позволяетъ намъ опускаться ниже занимаего нами уровня, но постоянно заставляетъ насъ стремиться надъ этимъ уровнемъ подняться, *превзойти его*. Хотя достоинство есть выдѣленіе изъ общаго уровня, но оно намъ не мѣшаетъ заботиться о томъ, чтобы и другіе люди культивировали свое достоинство. Напротивъ, она насъ побуждаетъ помогать имъ въ этомъ. И это потому, во-первыхъ, что принципъ достоинства не позволяетъ намъ любить недостойныхъ людей или,

---

1) *Кантъ*, «Основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ», пер. Л. Д. Б. подъ ред. В. М. Хвостова (1912 г.), стр. 63—64.

точнѣе, недостойнаго въ людяхъ, во-вторыхъ, потому, что человѣкъ, проникнутый достоинствомъ, не боится, что другіе подымутся на тотъ же уровень: это не умалитъ его достоинства, но поставитъ передъ нимъ задачу подняться на еще болѣе высокій уровень.

Въ то же время ясно, что мораль достоинства стоитъ, если мы перефразируемъ извѣстное выраженіе Ницше, *„по ту сторону пессимизма и оптимизма“*, такъ какъ она выше этихъ противоположностей и основывается на принципахъ, отличныхъ отъ тѣхъ, которые приводятъ къ пессимистическому или оптимистическому міровоззрѣнію. Мораль достоинства не придаетъ значенія счастію, выражающемуся въ покоѣ и довольствѣ. Она, напротивъ, вся основана на недовольствѣ. Она побуждаетъ насъ стремиться къ вѣчно отодвигающемуся идеалу и идти при этомъ по дорогѣ, усѣянной опасностями. Кто дорожитъ своимъ достоинствомъ, тотъ не боится борьбы, риска и страданій. Въ качествѣ путеводной звѣзды на избранномъ имъ пути передъ нимъ сіяетъ идея человѣческой личности, самоутверждающейся въ своемъ достоинствѣ и уважающей это достоинство какъ въ себѣ, такъ и въ другихъ людяхъ. Мораль достоинства не есть мораль самодовольнаго покоя, но мораль непрерывнаго самосовершенствованія.

Фагэ въ заключеніе всего труда приводитъ строчку изъ Альфреда де Виньи: „Честь—это поэзія долга“. Я добавлю къ этому очень извѣстное мѣсто изъ Гетевскаго Фауста, но такое, которое, несмотря на свою общеизвѣстность, никогда не станетъ избитымъ:

Чья жизнь стремленіемъ была,
Того спасти мы можемъ.

Такъ поютъ ангелы, несущіе безсмертное Фауста. А самъ Фаустъ передъ смертью говоритъ:

Лишь тотъ достоинъ жизни и свободы,
Кто каждый день въ борьбѣ ихъ добывалъ.