Федоръ Куклярскій.

ОСУЖДЕННЫЙ МІРЪ.

(Философія человѣкоборческой природы).

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія т-ва „Общественная Польза", Б. Подъяческая, 39.
1912.

Прев. 1959

Пр.

B4200
Кук

1766
26

„Мы прокляты, жизнь людей проклята вообще".

Достоевскій („Кроткая").

„Вся огромная, тяжелая земля лежитъ и съ ужасающей враждой смотритъ на человѣка".

Кнутъ Гамсунъ.

„Совершенно несомнѣнно, что природа стремится потушить жизнь человѣческаго рода".

Леонардо-да-Винчи.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе 7

Введеніе 13

Гл. I. Сущность и формы гуманизма 45

II. Изъ міра гуманистовъ 57

III. „Прагматизмъ", какъ разоблаченный гуманизмъ. 76

IV. Нечеловѣческое въ „человѣкѣ" 105

V. Натурализмъ и его формы 119

VI. К. Леонтьевъ и Фр. Ницше, какъ предатели человѣка 138

VII. Бергсонъ и персонализмъ 173

VIII. Штирнеръ, Шестовъ, Розановъ и др. . . . 200

IX. Вѣчный антагонизмъ и грядущая катастрофа . 214

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Моей задачей будетъ показать, что природу и человѣка нельзя уже больше видѣть тамъ, гдѣ ихъ, по укоренившейся привычкѣ, видятъ современные умы, останавливающіе время и фиксирующіе плоды его непрестаннаго, поступательнаго творчества. Усыпленный идеями—наркотиками и зачарованный своимъ все растущимъ могуществомъ, современный человѣкъ недостаточно бдительно слѣдилъ за величайшимъ своимъ врагомъ—природой, и, въ пылу своихъ побѣдъ, не замѣтилъ предательской тактики нѣкоторыхъ личностей, съ помощью которой первобытная, неочеловѣченная природа проникла въ лагерь человѣчества, вызвавъ въ послѣднемъ зловѣщую смуту и растерянность. Источникъ современной, быстро растущей анархіи умовъ въ томъ, что среди человѣчества, подъ маской человѣчности, появились зловѣщія силы природы, не только чуждыя фактически всему человѣческому укладу вещей и образу мыслей, но и скрытно, предательски подрывающіе всѣ исконные устои человѣческой жизни. Возникаетъ роковой вопросъ: что дѣлать? На этотъ вопросъ, хотя и безсознательно, уже отвѣтили Л. Толстой, Джемсъ, Шиллеръ и др., направляющіе всѣ силы своего ума и чары своего краснорѣчія на то, чтобы удержать человѣка и его сознаніе отъ антиутилитарныхъ, безкорыстныхъ стремленій и поисковъ «истины». Они пытаются удержать человѣка отъ безплоднаго (въ практическомъ смыслѣ

этого слова) расточенія человѣческой энергіи и проповѣдуютъ экономное сосредоточеніе ея на одной величайшей задачѣ: побѣдѣ человѣка надъ природой.

Но на этотъ же вопросъ, тоже не осознавъ сущности его, отвѣтили тѣ, кто de facto являются апологетами первобытной природы и непримиримыми человѣконенавистниками. Ницше, К. Леонтьевъ, Достоевскій, Штирнеръ и др.—всѣ они стараются въ зародышѣ убить всякую надежду человѣчества.

Завязывается великая, послѣдняя битва временъ и міровъ. Впрочемъ, хотя я и говорю, что эта битва только «завязывается», въ дѣйствительности черезъ всю исторію человѣчества проходитъ красной нитью великая борьба силъ природы и силъ человѣка. Разница между историческимъ прошлымъ и настоящей катастрофической эпохой та, что въ то время, какъ раньше враждующіе не порывали окончательно связи другъ съ другомъ, и оба воздвигали надъ ареной борьбы царство мирнаго синтеза,—въ настоящее роковое время и человѣкъ, и природа болѣе прозорливо вглядываются въ лица другъ друга и все болѣе и болѣе убѣждаются, что никакіе синтезы, сулимые «великими людьми» и пророками, не смягчатъ остроты возрастающей, взаимной вражды. Одни открыто провозглашаютъ неограниченность роста человѣческаго могущества и льстятъ человѣчеству надеждой на побѣду надъ смертью,—другіе не менѣе открыто отрицаютъ человѣка и провозглашаютъ воскресеніе природы, столь преждевременно погребенной и механизированной «человѣкомъ науки». Не занимая въ этомъ спорѣ нейтральнаго положенія, я не могу претендовать на безпристрастное освѣщеніе арены борьбы и силъ, развернувшихся на ней. Тотъ, кто хочетъ ознакомиться съ картиной *борьбы человѣка съ при-*

родой,—пусть обратится къ многочисленнымъ научнымъ трудамъ, трактующимъ этотъ вопросъ. Я же, главнымъ образомъ, имѣю въ виду формы и результаты *борьбы природы съ человѣкомъ*, и лишь постольку, поскольку мнѣ это необходимо для моей главной цѣли, обращу вниманіе и на формы современнаго гуманистическаго движенія.

Это послѣднее, между прочимъ, выдвинуло такъ называемый «прагматическій методъ», т. е. тотъ самый методъ, который оказывается незамѣнимымъ для всякаго, исходящаго въ своихъ философскихъ построеніяхъ не изъ логики,—не изъ раціональнаго, а изъ алогичнаго, ирраціональнаго:—изъ вѣры. Базируясь на ирраціональномъ, я тоже использую этотъ методъ въ своихъ цѣляхъ, замѣнивъ только терминъ «прагматическій» на терминъ «проспективный», какъ опредѣляющій болѣе свободный размахъ мысли. Сущность этого проспективнаго метода въ томъ, что онъ пытается утилизировать будущее также, какъ другіе методы, общее наименованіе которымъ можно дать «ретроспективные», утилизируютъ прошлое. При этомъ, причина и слѣдствіе неизбѣжно должны помѣняться ролями: въ то время, какъ ретроспективный взглядъ отдаетъ первенство причинѣ, проспективный, обращенный въ будущее, взглядъ подчиняетъ причину слѣдствію. Какъ это ни звучитъ парадоксально, но такое подчиненіе de facto постоянно имѣется какъ въ природѣ, такъ и въ жизни человѣка. Парадоксальнымъ же такое соподчиненіе кажется неопытному слуху потому, что ретроспективизмъ или историцизмъ слишкомъ глубоко укоренился въ человѣческомъ умѣ, такъ что обращаться при всякомъ случаѣ къ прошлому сдѣлалось для интеллигента «второй природой». Шаблонное оправданіе ретроспективнаго метода заключается собственно въ

указаніи на то, что «прошлое извѣстно, а будущее нѣтъ». Эта ссылка на «извѣстное» и «неизвѣстное» крайне наивна и для всякаго критическаго ума, болѣе или менѣе прозорливо всматривавшагося въ прошлое, не только не выдерживаетъ критики, но и является однимъ изъ курьезныхъ постулатовъ, продуцированныхъ страхомъ предъ будущимъ съ его «ящикомъ Пандоры». Вотъ что, между прочимъ, пишетъ А. Бергсонъ по поводу опредѣленія акта воли мотивами: «даже съ точки зрѣнія ассоціативизма нельзя утверждать абсолютнаго опредѣленія акта его мотивами, такъ же какъ и опредѣленіе однихъ состояній сознанія другими. Подъ этой обманчивой внѣшностью болѣе тщательный психологъ нерѣдко обнаружитъ *слѣдствія, предшествующія своимъ причинамъ,* и явленія психическаго притяженія, ускользающія изъ-подъ дѣйствія извѣстныхъ законовъ ассоціаціи представленій» [1]) (курсивъ мой). Если въ областяхъ сознанія и воли слѣдствія «нерѣдко» предшествуютъ причинамъ, то не въ правѣ ли мы a priori заподозрить въ томъ же и многія другія области явленій?

Я вполнѣ согласенъ съ Джемсомъ, когда онъ говоритъ, что усилія нашего ума должны быть направлены не на «первыя вещи» и первопричины, а «по направленію къ послѣднимъ вещамъ, результатамъ, плодамъ, фактамъ» [2]). Однако не слѣдуетъ думать, что методологическая близость между мной и прагматистами сближаетъ насъ по существу. Напротивъ, въ дальнѣйшемъ я покажу, что нельзя даже представить большей логической и психологической антагонистичности, чѣмъ та, которая существуетъ между нами. И все же, несмотря на это, наша формальная общность можетъ

[1]) А. Бергсонъ „Время и свобода воли", стр. 132.
[2]) Джемсъ „Прагматизмъ", стр. 39.

быть проведена нѣсколько глубже методологической плоскости. Какъ я, такъ и прагматисты—оба мы *постулируемъ практическія концепціи*, по отношенію къ которымъ всѣ наши теоретическія изысканія играютъ «инструментальную», служебную роль. Расколъ между нами, глубокій и вѣчный, начинается тогда, когда мы оставляемъ методологію и входимъ въ царство надеждъ и упованій.

Прагматизмъ или, что то же, гуманизмъ исходитъ изъ вѣры въ человѣка и на фонѣ побѣдъ человѣка надъ природой рисуетъ заманчивый идеалъ человѣчества, окончательно освободившагося отъ сатанинскихъ и нѣмыхъ законовъ природы. Я же, исходя изъ противоположной вѣры,—вѣры въ неочеловѣченную, антигуманную природу,—надѣюсь на окончательное освобожденіе природы отъ человѣка и его нормъ умерщвляющихъ ея первобытную, дикую жизнь. Почему?—отчасти на этотъ вопросъ я отвѣчу; отчасти оставлю его безъ отвѣта...

ВВЕДЕНІЕ.

§ 1.

При анализѣ понятій «человѣкъ» и «природа» необходимо прежде всего установить зависимость этого анализа отъ того или иного пониманія «міра», «космоса». Какъ извѣстно, существуетъ три представленія «міра»: монистическое, плюралистическое и дуалистическое. Эти три міропредставленія различаются между собой прежде всего тѣмъ, что два изъ нихъ, первое и третье, отдаютъ первенство качеству, тогда какъ второе, плюралистическое, болѣе математично и, только на основѣ количества воздвигаетъ качественныя различія, чѣмъ нисколько, конечно, не облегчаетъ разрѣшенія дилеммы: монизмъ или дуализмъ? Оставляя въ сторонѣ плюрализмъ, какъ міровоззрѣніе, всецѣло зависящее отъ того, пріймет ли оно монистическую или дуалистическую окраску, укажу на дальнѣйшее различіе между упомянутыми міровоззрѣніями. Традиціонное различіе между ними заключается въ томъ, что тогда, какъ монизмъ выявляется въ формахъ панпсихизма и панматеріализма, дуализмъ признаетъ два начала бытія: духъ и матерію, равнодѣйствующая которыхъ и есть «міръ». Однако, въ виду того, что всѣ попытки построить удовлетворительную систему на основѣ такого разграниченія потерпѣли крушеніе, въ послѣднее время обнаруживается тенденція построить міровоззрѣніе на основѣ разграниченія человѣка и природы.

Эта тенденція имѣетъ огромное значеніе, если только не ограничивать ея сферы узкимъ пониманіемъ природы. Міровоззрѣнія, продуцируемыя этой тенденціей, можно подраздѣлить на двѣ категоріи: синтетическія и аналитическія. Къ первой категоріи относятся пангуманизмъ, трактующій о всечеловѣкѣ и паннатурализмъ, трактующій о всеприродѣ. Эти міровоззрѣнія отличаются своей наивностью, въ противоположность міровоззрѣніямъ второй категоріи, которыхъ можно назвать критическимъ гуманизмомъ и критическимъ натурализмомъ.

Универсализируя объемъ одного изъ понятій и отождествляя, такимъ образомъ, человѣка и природу, наивное міровоззрѣніе остается исключительно на статической точкѣ зрѣнія и произвольно фиксируетъ непрерывный процессъ. Критическому гуманизму чужда эта односторонность, однако, въ силу присущей ему гуманной тенденціи, онъ все же не чуждъ однобокости. Приписывая человѣчеству безконечность развитія, онъ, тѣмъ самымъ, приписываетъ природѣ безконечность рабства и отнимаетъ у нея право на «возстаніе изъ мертвыхъ». На защиту этого права и выступаетъ критическій натурализмъ.

§ 2.

Надѣлять человѣка бытіемъ и отнимать его у природы (Кантъ, Риккертъ, Фихте, Беркли) — значитъ абсолютировать человѣческое бытіе, что равносильно его аннулированію, ибо содержаніе всякаго понятія устанавливается путемъ противопоставленія его другому понятію. Напротивъ, отнимать бытіе у человѣка, какъ такового, и надѣлять имъ одну природу (пантеизмъ, Гете)—значитъ утерять понятіе природы. Однако эта

относительность понятій «бытіе» и «небытіе», «человѣкъ и природа» отнюдь не отнимаетъ у нихъ ихъ познавательную цѣнность и не можетъ дискредитировать правомочность оперированія ими. Устраняя изъ познанія абсолютизацію, гносеологическій релятивизмъ не намѣренъ дискредитировать самые факты жизни и смерти, человѣка и природы. Все дѣло лишь въ томъ, что вмѣсто абсолютизаціи я говорю о центрахъ тяжести и перемѣщеніи центровъ тяжести бытія и небытія, человѣка и природы. Признаки, удостовѣряющіе фактъ такого перемѣщенія, могутъ констатироваться сознаніемъ, хотя самостоятельно сознаніе никогда не сможетъ справиться съ такой задачей. Тутъ необходимъ цѣлокупный внутренній опытъ, ярко свидѣтельствующій о внутреннемъ сдвигѣ силъ личности и торжествѣ однихъ инстинктовъ надъ другими. Раціонализмъ здѣсь неизбѣжно ждетъ банкротство, если онъ не откажется отъ «категорическихъ императивовъ» и «автономнаго разума» и не признаетъ за послѣднимъ лишь служебную роль,—роль прислужника инстинктовъ. Но и для волюнтаризма и сенсуализма эта задача неизбѣжно останется непосильной. Инстинктъ — главная, царственная сила наша; все же остальное должно приложиться къ ней и отвѣтить на всѣ ея требованія. Сомнѣніе въ законности этихъ требованій ведетъ къ тому, что периферическія стороны нашей жизни скрываютъ за собой центральный нервъ ея и дѣлаютъ наши инстинкты нашими же «врагами».

И вотъ, становясь на точку зрѣнія инстинкта,—а не разума, чувства, воли, — мы вводимъ въ наше сознаніе такое, напримѣръ, сужденіе, какъ «нѣтъ человѣка, но въ то же время онъ есть». Силою инстинкта, это сужденіе насилуетъ сознаніе и разрушаетъ его логическіе снаряды и орудія. Такимъ путемъ должны

быть разрѣшаемы всѣ «антиноміи» человѣческаго разума, безсильнаго справиться съ роковыми задачами, зарождающимися въ глубинахъ жизни; только инстинктъ, какъ корень той же жизни, можетъ разрѣшить ихъ.

§ 3.

Общераспространенное пониманіе отношеній человѣка и природы отличается крайней близорукостью и вытекаетъ изъ нежеланія видѣть творческій характеръ эволюціи природы. Это наивное пониманіе о природѣ усматриваетъ только самоотверженную мать, отдающую всѣ свои соки на прокормленіе своего дѣтища человѣка. Природѣ приписывается какая-то неизмѣнная вѣрность себѣ, и то, что имѣло мѣсто нѣсколько тысячелѣтій тому назадъ, признается даннымъ и въ настоящее время. Это сознаніе, фиксирующее эволюцію природы, нисколько не озадачивается фактомъ несомнѣнной перемѣны въ отношеніяхъ человѣка къ природѣ, который, собственно говоря, въ доисторическій періодъ своего существованія, благодаря первобытной слитости своей съ природой, не можетъ даже мыслиться, какъ человѣкъ. Изъ зоологическихъ стадій своей эволюціи въ сферу специфически человѣческаго бытія онъ вошелъ лишь тогда, когда орудія его борьбы за существованіе изъ естественныхъ сдѣлались болѣе или менѣе искусственными. Здѣсь впервые, благодаря, главнымъ образомъ, огню, дарованному природой, человѣкъ использовалъ силы природы въ борьбѣ съ ней же и, тѣмъ самымъ, положилъ начало своему тысячелѣтнему *предательству*. Это предательское отношеніе человѣка къ природѣ смѣнило естественную связь между ними и въ дальнѣйшемъ создало всю историческую жизнь человѣческаго рода. Увлеченный своими

завоевательными успѣхами, человѣкъ не замѣтилъ, не хотѣлъ замѣтить, соотвѣтствующей же перемѣны въ отношеніяхъ природы къ человѣку. Правда, перемѣна эта совершилась не вдругъ, точно также какъ не вдругъ совершилась перемѣна и въ отношеніяхъ человѣка къ природѣ. Природа, создавъ человѣка, не могла уже вернуть назадъ плоды своего творчества и остановить ростъ созданныхъ ею богатствъ. «Человѣку можно простить,—говоритъ Дарвинъ—если онъ чувствуетъ нѣкоторую гордость при мысли, что онъ поднялся, *хотя и не собственными усиліями*, на высшую ступень органической лѣстницы» (курсивъ мой). Относительно человѣческой гордыни я буду говорить дальше, здѣсь же необходимо разсмотрѣть въ какой степени человѣкъ, въ своей исторической жизни, опирался на собственныя силы и въ какой степени онъ дѣйствовалъ подъ давленіемъ природы. При этомъ необходимо сразу же установить, что давленіе это, съ ростомъ человѣческаго могущества, принимало все болѣе и болѣе отрицательный характеръ. Это-то отрицательное давленіе природы и выражалось въ исторіи, какъ зло,—какъ совокупность антигуманныхъ, человѣкоборческихъ и богоборческихъ тенденцій. Подобно тому, какъ человѣкъ, пользуясь силами природы, не преминулъ возстать на самую природу и изуродовалъ ее до неузнаваемости, точно также природа, путемъ предательской персонализаціи, использовала силы человѣка и орудія его производства въ цѣляхъ разрушенія человѣческаго царства. Всѣ современныя теодицеи оттого и безсильны оправдать зло въ исторіи, что такое оправданіе неизбѣжно повело бы за собой оправданіе природы, возставшей на человѣка. Примитивное сознаніе этого не видитъ и источники зла ищетъ въ самомъ человѣкѣ, полагая, что съ осу-

ществленіемъ того или иного идеала, на землѣ воцарится ничѣмъ ненарушимое благоденствіе.

§ 4.

Предательскій характеръ взаимоотношенія человѣка и природы, исторически выявившійся въ техническомъ прогрессѣ, — съ одной стороны, и въ расширеніи и углубленіи человѣкоборческихъ тенденцій — съ другой, — этотъ предательскій характеръ въ настоящее время начинаетъ оттѣсняться болѣе открытымъ расколомъ между человѣкомъ и природой. Вполнѣ объяснимо при этомъ то обстоятельство, что піонеромъ въ этомъ отношеніи является не натурализмъ, а гуманизмъ, который въ лицѣ Джемса открыто объявилъ фактъ раскола совершившимся. Для того, чтобы рѣшиться сбросить съ себя идеологическую маску, такъ долго симулировавшую связь человѣка съ природой, необходимо было почувствовать въ себѣ силы для открытой борьбы, что̀ для человѣка, опьяненнаго собственными успѣхами, гораздо легче осуществимо, нежели для человѣкоборческихъ силъ, принужденныхъ вести болѣе подпольную жизнь. Однако это открытое выступленіе гуманизма не замедлило вызвать суровую критику со стороны нѣкоторыхъ мыслителей, изъ которыхъ самымъ безпощаднымъ слѣдуетъ считать Анри Бергсона, ушедшаго гораздо глубже критической плоскости и примыкающаго, по характеру своего ученія, скорѣе къ предательскому натурализму, нежели къ гуманизму. Признавая вполнѣ законными и продуктивными усилія человѣческаго ума проникнуть, въ видахъ практики, въ міръ неорганическій, онъ протестуетъ противъ излишней претензіозности этого же ума, претендующаго на полноту познанія органической природы. „Напрасно мы

стараемся вмѣстить живое существо въ тѣ или другія рамки. Всѣ онѣ распадаются, ибо всѣ онѣ слишкомъ узки, а главное, недостаточно гибки для этого. Нашъ умъ, столь увѣренный въ себѣ, когда имѣетъ дѣло съ неодушевленными предметами, теряетъ эту увѣренность на этой новой почвѣ» [1]). Эта претензіозность человѣческаго ума вытекаетъ изъ человѣческой воли къ власти, которая, подчинивъ себѣ орудія ума, не позволяетъ ему видѣть въ природѣ жизнь и творчество, а только—смерть и вырожденіе. Такая слѣпота неизбѣжно должна разоблачиться. Человѣкъ увидитъ, что то самое, что сдѣлало человѣка побѣдителемъ природы—смерти, т. е. природы неорганической, сдѣлаетъ невозможной его побѣду надъ природой—жизнью,—надъ природой персонализированной и творческой.

§ 5.

Въ настоящее время,—время своеобразнаго философскаго отрезвленія,—постоянно приходится читать и слышать о «неисповѣдимыхъ тайнахъ природы», о «вѣчныхъ загадкахъ» ея и т. под. При этомъ всѣ увѣрены, что причина такой «неисповѣдимости», такой «загадочности» природы скрыта въ самой природѣ, а не гдѣ-либо внѣ ея. Такъ ли это? Дѣйствительно ли «тайна» природы такъ непознаваема, или же, напротивъ, она сдѣлалась «тайной», благодаря тому же человѣку, все существо котораго проникнуто страхомъ за себя и свою жизнь? Не обязана ли «тайна» природы своимъ существованіемъ тому, что человѣкъ, выдѣливъ изъ природы все нужное ему, не зналъ что дѣлать съ остальнымъ міромъ, не вкладывающимся ни въ

1) А. Бергсонъ „Творческая эволюція", стр. 4.

какіе человѣкомъ оправданные «законы» и, рѣшившись скрыть этотъ міръ отъ излишне любознательныхъ личностей, окружилъ его китайской стѣной «тайны»? На всѣ эти вопросы я отвѣчу утвердительно. Не проблематизируя природу, человѣкъ не могъ бы создать тѣхъ «законовъ», «аксіомъ» и «постулатовъ», на иллюзорной почвѣ которыхъ онъ воздвигъ все свое грандіозное научное зданіе. То же самое слѣдуетъ сказать и о всѣхъ его религіозныхъ и философскихъ построеніяхъ: всѣ они возникли потому, что проблематизированная природа открыла человѣческому произволу великій просторъ. Отсюда вся эта безконечная сутолока религіозныхъ проповѣдей, философскихъ системъ и научныхъ гипотезъ. Итакъ, вопреки распространенному мнѣнію, я скажу, что человѣкъ не не можетъ, а не *хочетъ* познать «тайны природы». Не хочетъ потому, что депроблематизація этихъ «тайнъ» привела бы его къ необходимости произнесть смертный приговоръ надъ самимъ собой.

§ 6.

Механизируя и имперсонализируя природу, современный человѣкъ науки останавливается съ недоумѣніемъ передъ быстро распространяющимся явленіемъ обратнаго порядка,—передъ механизаціей и имперсонализаціей человѣческаго рода. Всмотритесь въ жизнь современнаго человѣка, и вы замѣтите, что автоматизмъ и механизмъ проникъ во всѣ ея сферы: наука, религія, государство, школа—все чувствуетъ на себѣ тяжесть побѣдъ надъ природой. Многіе согласны съ тѣмъ, что крайняя спеціализація и механизація есть величайшее зло, грозящее человѣчеству медленнымъ омертвѣніемъ всѣхъ его членовъ, но никто даже не предполагаетъ,

что эта механизація есть одинъ изъ результатовъ творческой активности природы. Этотъ ростъ механизаціи и имперсонализаціи далеко еще не законченъ, о чемъ свидѣтельствуетъ быстро распространяющееся соціалистическое ученіе.

Источникомъ этого гибельнаго для человѣка процесса является та же природа, которая, вопреки стараніямъ человѣка, механизирующаго се для собственной безопасности, освобождается отъ оковъ матеріи и, невидимо для человѣка, персонализуется.

§ 7.

Существуетъ взглядъ, по которому личность есть богофобское и антигуманное начало, постоянно угрожающее человѣчеству распыленіемъ и дезорганизаціей. Этотъ взглядъ нельзя не признать въ значительной его долѣ правильнымъ, ибо, дѣйствительно, человѣкъ, отъединившійся отъ общества и осознавшій себя не какъ члена этого общества, обязаннаго отдать ему свои силы, а какъ личность, какъ нѣчто единственное и нерастворимое,—такой человѣкъ по большей части угрожаетъ исконнымъ устоямъ общественной жизни. Однако взглядъ этотъ нельзя признать совершенно правильнымъ въ виду того, что эти же угрожающія обществу бунтарскія личности нерѣдко отъединялись отъ цѣлаго съ цѣлью еще большаго укрѣпленія цѣлостности человѣчества, т. е. имѣли своей конечной цѣлью не индивидуализацію, а ассоціацію человѣка. Такую индивидуализацію, — индивидуализацію, какъ средство для достиженія гуманной цѣли, — слѣдуетъ назвать гуманной индивидуализаціей, а соотвѣтствующія ученія—гуманнымъ индивидуализмомъ.

Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло, когда за отъедине-

ніемъ личности не слѣдуетъ ея возсоединеніе съ человѣчествомъ, т. е. когда личность, осознавъ въ себѣ наличность нечеловѣческихъ силъ, окончательно и навсегда порываетъ связь съ царствомъ человѣка. Въ такомъ случаѣ, отъединившаяся отъ человѣчества личность, очевидно, тѣмъ самымъ, присоединяется къ другой цѣлостности, противоположной цѣлостности человѣка,—къ природѣ, въ содружествѣ съ которой и выступаетъ противъ человѣческаго уклада вещей. Такая индивидуализація, которая уже не возвращается на путь гуманной ассоціаціи и не является средствомъ для послѣдней, можетъ быть названа натуралистической индивидуализаціей,—въ виду ея конечной цѣли: *отождествленія личности съ природой*.

Помимо этихъ двухъ формъ индивидуализаціи, изъ которыхъ одна исходитъ отъ человѣка и къ нему же возвращается, а другая идетъ отъ человѣка къ природѣ, существуетъ еще двѣ формы индивидуализаціи, изъ которыхъ первая идетъ отъ природы къ человѣку, а другая—отъ природы и къ природѣ же. Схема этихъ индивидуализацій приблизительно та же, что и первыхъ двухъ. На-ряду съ индивидуализаціей природы, базирующейся не на антагонизмѣ природы съ человѣкомъ, а, напротивъ, на непосредственной связи ея съ нимъ, существуетъ индивидуализація, исходящая именно изъ антагонистическихъ отношеній между человѣкомъ и природой и заключающаяся въ томъ, что природа пользуется человѣкомъ, какъ средствомъ для достиженія своихъ антигуманныхъ цѣлей. При индивидуализаціи природы имѣетъ мѣсто не только инстинктъ самоуничтоженія, руководящій индивидуализаціей, ведущей природу къ антропоморфизаціи и рабству, но и инстинктъ самотворчества, являющійся основнымъ рычагомъ индивидуализаціи, натурализирующей человѣка и подчиняющей его природѣ.

Какъ ни сложна вся эта картина гуманной и натуральной индивидуализаціи, однако, для полноты пониманія взаимодѣйствія и взаимоотношенія ея четырехъ формъ, необходимо видѣть всю картину сразу.

§ 8.

При разрѣшеніи проблемы о взаимоотношеніи индивидуализаціи и ассоціаціи человѣка и природы необходимо прежде всего обратить вниманіе на то обстоятельство, что въ то время какъ *индивидуализація* толкаетъ природу и человѣка впередъ — къ творчеству, новыхъ формъ своего бытія,—*ассоціація* или генерализація расширяетъ область бытія природы и человѣка и стремится универсализовать его. Взаимодѣйствіе этихъ двухъ процессовъ порождаетъ четыре начала натуральнаго и человѣческаго бытія: 1) *Гуманная личность.* Эта личность, обладая силами и талантами, образовавшимися путемъ самоотверженной индивидуализаціи природы, и направляя эти силы, благодаря своей гуманности, на расширеніе человѣческой власти и увеличеніе человѣческихъ богатствъ—поддерживаетъ въ душѣ человѣчества прометеевъ огонь и не даетъ ему застыть въ уже выкристаллизовавшихся формахъ общественности. 2) *Человѣчество, какъ цѣлое.* Какъ гуманныя личности путемъ ассоціаціи образуютъ сердцевину человѣческой эволюціи, точно также человѣчество путемъ индивидуализаціи создаетъ могучія, но враждебно настроенныя по отношенію къ природѣ, индивидуальности, которыя, какъ я уже говорилъ, только временно претерпѣваютъ всѣ метаморфозы индивидуализаціи. 3) *Антигуманная личность.*—Подобно гуманной личности, эта нечеловѣческая личность всѣ богатства своей индивидуальности приноситъ въ жертву цѣлому, но

уже нечеловѣческому цѣлому—природѣ. Это—ассоціаціонная форма натурализма, которая, собственно говоря, только нарождается и не имѣетъ за собой сколько-нибудь богатаго прошлаго. 4) *Природа, какъ цѣлое.* Путемъ индивидуализаціи эта природа создаетъ индивидуальности, враждебныя по отношенію къ человѣку, но имѣющія человѣческій обликъ, т. е. создаетъ *предателей человѣка.* Отсюда и предательскій натурализмъ—ученіе, усматривающее творческую жизнь природы тамъ, гдѣ «нормальные люди» видятъ лишь братьевъ по духу и крови. Насколько въ отношеніяхъ перваго ко второму и третьяго къ четвертому началамъ господствуетъ *взаимоутвержденіе*, на столько же въ отношеніяхъ перваго къ четвертому и третьяго ко второму началамъ господствуетъ *взаимоотрицаніе.*

§ 9.

Проблема свободы воли принадлежитъ къ числу проблемъ, настолько затуманенныхъ философскимъ умозрѣніемъ, что всякая новая попытка дать ясное и недвусмысленное разрѣшеніе ея встрѣчаетъ со стороны читателя недовѣрчиво-сострадательную улыбку. Причина смуты, царящей вокругъ этой проблемы, по-моему, кроется въ недостаточно точной постановкѣ самого вопроса, а это послѣднее обстоятельство въ свою очередь находится въ прямой зависимости отъ трусости человѣческой мысли, неизмѣнно сопровождающей ее, когда она приступаетъ къ разрѣшенію проблемъ, касающихся самихъ основъ человѣческой жизни. Никто точно не опредѣляетъ ни субъекта, ни объекта эмансипаціи. Между тѣмъ сами по себѣ термины «воля» и «свобода» ничего не выражаютъ. Какая «воля»? Свобода отъ чего или кого? Необходимо съ

самого начала освѣтить эти два вопроса. Никто не станетъ утверждать, что воля Нерона или Наполеона тождественна съ волей мученика Антонія или Іоанна Богослова, и что путь эмансипаціи для нихъ одинъ и тотъ же. Между тѣмъ, несмотря на такую коренную расколотость воли, детермисты и индетерминисты— оба полагаютъ, что суть вопроса въ томъ, детерминированъ ли актъ воли мотивами, внѣшними по отношенію къ носителю воли, или же онъ возникаетъ произвольно, — изъ самой воли? Какъ детерминизмъ, такъ и индетерминизмъ забываютъ, что всякій процессъ эмансипаціи отъ чего-либо неизбѣжно скрываетъ за собой параллельно совершающійся процессъ обратнаго порядка,—процессъ порабощенія тѣмъ, что является противоположностью объекта эмансипаціи. Такъ воля, освободившаяся отъ власти тѣла, тѣмъ самымъ поработилась властью идеи, духа. Воля, эмансипировавшаяся отъ духовной атмосферы данной эпохи, тѣмъ самымъ подпала подъ власть или какой-либо изъ прежнихъ эпохъ или же будущей, нарождающейся только эпохи. Наконецъ, воля, освободившаяся отъ всего міра человѣческихъ устремленій, не могла не поработиться волей къ власти, господствующей въ природѣ. Висѣть въ воздухѣ воля органически не можетъ въ силу дуализма своей природы: центробѣжная и центростремительная ея силы всегда сосуществуютъ между собой, и избѣжать параллелизма ихъ роста нѣтъ никакой возможности.

§ 10.

Мнѣ предстоитъ нѣсколько освѣтить проблему взаимоотношенія истины и лжи, какъ идеаловъ познанія и какъ реальныхъ факторовъ этого же познанія.

Огромное большинство людей, какъ ученыхъ, такъ и не ученыхъ, глубоко убѣждено въ томъ, что истина, какъ идеалъ всякаго познаванія, не можетъ быть подвергнута сомнѣнію и что, съ другой стороны, ко лжи, какъ идеальной, такъ и реальной, не можетъ быть никакого другого отношенія, кромѣ рѣзко отрицательнаго. До Ницше никто не пытался даже поставить проблему цѣнности истины, какъ идеала познанія, хотя еще Пирронъ отрицалъ возможность его реализаціи. Но и Ницше остановился на половинѣ дороги и ограничился лишь постановкой вопроса и разрѣшеніемъ его въ духѣ своей излюбленной потусторонности. Вотъ, что онъ говоритъ о стремленіи къ истинѣ: «Дѣйствительно мы долго останавливаемся передъ вопросомъ о причинѣ этого стремленія,—до тѣхъ поръ, пока мы не остановились окончательно передъ еще болѣе глубокимъ вопросомъ. Мы спросили о *цѣнности* этого стремленія. Положимъ, мы хотимъ истины: *почему же лучше* не лжи? не сомнѣнія? не незнанія?» [1]) (курсивъ Ницше). Далѣе онъ заявляетъ, что «ложность сужденія еще не можетъ служить намъ возраженіемъ противъ сужденія» [2]). Однако Ницше не даетъ явнаго преимущества лжи передъ истиной: «Вѣдь это не болѣе какъ нравственный предразсудокъ, будто истина имѣетъ болѣе цѣны, чѣмъ иллюзія... Вы должны же сознаться себѣ въ томъ, что вовсе не существовало бы жизни (какой?), иначе какъ на основѣ перспективныхъ оцѣнокъ и видимостей... Да и что заставляетъ предполагать, что есть существенное различіе между «истиннымъ» и «ложнымъ»!» [3]) Изъ этихъ строкъ видно, что Ницше колебался между утвержденіемъ лжи, какъ

[1]) Ф. Ницше. „По ту сторону добра и зла", стр. 4.
[2]) Ibid., стр. 5.
[3]) Ibid., стр. 22.

основы «жизни»—съ одной стороны и отрицаніемъ какъ лжи, такъ и истины—съ другой. Я дальше, въ главѣ о Ницше, покажу, что «жизнь», о которой онъ тутъ говоритъ, далека отъ жизни человѣческой и гуманной; слѣдовательно, и ложь онъ оправдывалъ не какъ добро, а какъ зло. Еще болѣе смутнаго взгляда на ложь придерживается Л. Шестовъ, который, относя истину къ разряду «соціальныхъ субстанцій», въ то же время говоритъ, что «кто хочетъ помочь людямъ—тотъ не можетъ не лгать». Однако и у него чувствуется уклонъ въ пользу лжи, а не истины, хотя онъ и утверждаетъ, что «истина, въ послѣднемъ счетѣ, можетъ быть нужнѣе самой лучшей лжи»...) [1]). Дѣло въ томъ, что Л. Шестовъ въ корнѣ уничтожаетъ нормальное содержаніе понятія «истины» и замѣняетъ его такимъ содержаніемъ, при которомъ понятіе «истины» для огромнаго большинства мыслящихъ людей будетъ вполнѣ тождественно съ ихъ понятіемъ о лжи. «И такъ—говоритъ онъ—сила никогда не бываетъ съ правдой: гдѣ сила, тамъ неправда, гдѣ побѣда—тамъ ложь. Послѣднюю истину нужно искать въ пораженіяхъ» [2]). При такомъ обратномъ пониманіи истины и лжи—всѣ человѣческія истины, получившія права власти, суть не что иное, какъ самая настоящая ложь. Вмѣстѣ съ Ницше Шестовъ могъ бы сказать, что «человѣческія истины—это *неопровержимыя* человѣческія заблужденія» [3]). Взглядъ на истину какъ на зло, въ его чистомъ видѣ, мы находимъ у Лессинга, который молилъ Бога, чтобы онъ оставилъ истину при себѣ, и у Уайльда, который въ истинѣ видѣлъ врага эстетической культуры.

---

[1]) Л. Шестовъ, „Начала и концы", стр. XI.
[2]) Л. Шестовъ, „Великіе кануны", стр. 226.
[3]) Ф. Ницше, „Веселая наука", стр. 168.

Совсѣмъ иного взгляда на истину и ложь придерживаются Секретанъ, Ройсъ, Шиллеръ, Джемсъ и другіе «прагматисты». Но о нихъ я скажу только нѣсколько словъ, т. к. въ главѣ о прагматизмѣ я еще вернусь къ этому вопросу. По взглядамъ упомянутыхъ мыслителей истина тождественна съ добромъ и не то что не можетъ, а «*не должна*» расходиться съ императивами послѣдняго. Эта явно моралистическая или, какъ говорятъ прагматисты, «инструментальная» теорія истины оголяетъ столь тщательно скрываемую тенденцію всякаго научнаго и философскаго сознанія,—тенденцію къ взвѣшиванію «истины» на вѣсахъ морали. Слишкомъ тяжелыя «истины» неумолимо изгоняются изъ «жизни», дабы онѣ не задавили чрезвычайно хрупкаго въ этомъ отношеніи «культурнаго человѣка». Прагматизмъ болѣе искренно и смѣло заявляетъ, что какая-нибудь мысль «истинна» постольку, поскольку вѣра въ нее выгодна для нашей жизни [1]) Savoir pour prévoir—вотъ основной лозунгъ прагматической гносеологіи.

Суммируя сказанное, я дѣлаю выводъ, что существуетъ пять различныхъ родовъ отношенія къ истинѣ и лжи. 1) Традиціонное утвержденіе истины и отрицаніе лжи. 2) Утвержденіе лжи и отрицаніе истины, устанавливающіяся путемъ сознательнаго перемѣщенія содержанія понятія истины въ понятіе лжи, и наоборотъ (Ницше, Шестовъ). 3) Отрицаніе истины, какъ зла (Лессингъ) и утвержденіе лжи, какъ добра (Прецоллини) или какъ основы эстетической культуры (Уайльдъ). 4) Утвержденіе истины, какъ добра и отрицаніе лжи, какъ зла (Секретанъ, Ройсъ, Шиллеръ, Джемсъ). 5) *Утвержденіе лжи, какъ зла и отрицаніе истины, какъ добра* (мой взглядъ).

---

1) В. Джемсъ, „Прагматизмъ", стр. 52.

Въ одномъ изъ слѣдующихъ §§ я коснусь проблемы взаимоотношенія добра и зла; тогда же болѣе ярко выяснится моя позиція въ отношеніи къ истинѣ и лжи. Теперь же скажу нѣсколько словъ о томъ, что заставляетъ меня придерживаться прагматическаго отождествленія понятій истины и добра, лжи и зла. Основная причина та, что я въ познаніи не признаю, какъ уже разъяснилъ выше, верховенства разума, а считаю его всецѣло подвластнымъ орудіемъ въ рукахъ господствующаго въ данной личности инстинкта. Этотъ взглядъ можно назвать ирраціонализмомъ, или, еще лучше, инстинктивизмомъ. Такъ какъ я не имѣю счастья и желанія причислить себя къ числу гуманистовъ и человѣколюбцевъ, то я и не могу имѣть къ истинѣ и добру никакого иного отношенія, кромѣ рѣзко отрицательнаго. Истина и добро являются для меня слитыми между собой и неразъединимыми продуктами инстинкта человѣческаго самотворчества, т. е. инстинкта, противоположнаго тому, который господствуетъ въ психикѣ человѣкоборцевъ и натуралистовъ. Въ перемѣщеніи же содержанія понятія истины въ понятіе лжи и наоборотъ, какъ это дѣлаютъ Ницше и Шестовъ, я тоже не вижу надобности. «Одна правда и одинъ законъ у всѣхъ: и у солнца, и у вѣтра, и у волнъ, и у звѣря— и только у человѣка другая правда» [1]).

Съ этимъ я не могу согласиться. Двухъ правдъ быть не можетъ. Въ понятіе «правды» человѣчество вкладывало опредѣленное содержаніе тысячелѣтіями, и замѣнить его противоположнымъ содержаніемъ не такъ-то легко. Если же, тѣмъ не менѣе, желательно противопоставить человѣческой правдѣ нѣчто противоположное, то цѣлесообразнѣе всего противопоставить ей

1) Леонидъ Андреевъ „Океанъ", стр. 110.

ложь,—ту самую ложь, которая всегда была объектомъ ожесточеннаго отрицанія. Не скрытъ ли въ этой, тысячелѣтіями ужасавшей человѣчество, лжи—приговоръ надъ человѣкомъ и не потому ли эта ложь такъ ужасала, что этотъ приговоръ далеко не изъ милостивыхъ по отношенію къ человѣку? Вотъ вопросъ, достойный того, чтобы на немъ поломалъ зубы любой зубоскалъ—моралистъ. Впрочемъ, прагматистъ облегчитъ ему эту нелегкую задачу...

«Однако же—спроситъ читатель—какъ же можно ложь сдѣлать идеаломъ познанія?» Для этого, прежде всего, нужно установить базу на тысячелѣтнемъ опытѣ человѣка науки и, путемъ эксплоатаціи послѣднихъ результатовъ этого опыта, антиморализовать или натурализовать познаніе, т. е. отдать доминирующую роль въ познаніи не лжи, самой по себѣ, а злу и инстинкту человѣческаго саморазрушенія. Другими словами, нужно познаніе подчинить вѣрѣ въ возрожденіе первобытной природы и ея грядущее торжество надъ человѣкомъ. Какъ основой всего человѣческаго познанія истины была вѣра въ человѣка и его растущее могущество, точно также основой нечеловѣческаго познанія лжи можетъ быть только вѣра въ природу и ея право на возрожденіе. На такую вѣру не каждый способенъ, но вѣдь не отъ всякаго она и требуется. Многимъ, очень многимъ, предоставляется скалить зубы и проклинать измѣнниковъ общечеловѣческому дѣлу—Suum cuique!..

§ 11.

Нужно сознаться, раціонализмъ терпитъ одно пораженіе за другимъ. Тысячелѣтнее его царствованіе, начало которому положилъ еще Сократъ, въ эпоху Де-

карта достигло зенита своего могущества, но уже во второй половинѣ девятнадцатаго столѣтія началась та смута умовъ, которая въ настоящее время приводитъ это пышное царствованіе къ давножданному концу. Особенно много въ дѣлѣ освобожденія духа отъ тисковъ «автономнаго разума» сдѣлалъ Фридрихъ Ницше, громогласно запротестовавшій противъ тиранніи сознанія. «Если бы охраняющая сила инстинкта не проявляла неизмѣримо большаго могущества, чѣмъ наша сознательная жизнь; если бы онъ не былъ общимъ регуляторомъ, то человѣчество, при всѣхъ своихъ превратныхъ толкованіяхъ, при своей способности фантазировать съ открытыми глазами, при своей неосновательности и легковѣріи, короче говоря, при всей своей сознательности,—должно было бы пойти ко дну, не могло бы дольше существовать») [1]). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Мысли — это тѣни нашихъ ощущеній,—только еще темнѣе, пустѣе и проще ихъ» [2]). Вызванное Ницше, ирраціоналистическое движеніе было использовано въ концѣ концовъ въ своихъ цѣляхъ гуманистами, которые въ лицѣ Джемса дали ученіе, методологически очень близко подходящее къ ученію Ницше. При чемъ, въ противовѣсъ Ницше, желавшему путемъ аппелляціи къ инстинкту «возвратить человѣка къ природѣ» («возвращеніе» это Ницше понималъ не въ духѣ Руссо, Бональда и др.), прагматисты, напротивъ, путемъ той же аппеляціи, стараются укрѣпить человѣка въ его настоящей антинатуральной позиціи. Своеобразно-примирительное развитіе ирраціонализма мы находимъ у Бергсона, который, признавая компетентность ума въ сферѣ практики и научнаго знанія,

---

[1]) Ф. Ницше „Веселая наука", стр. 43 и 44.
[2]) Ibid., стр. 153.

лишаетъ интеллектъ какой бы то ни было роли въ области пониманія жизни и философскаго знанія.

Раціонализмъ въ послѣднее время совсѣмъ обмелѣлъ. Декартовское «cogito, ergo sum» уже никого не привлекаетъ. Панлогизмъ Гегеля выродился въ марксизмъ. Однако остается въ силѣ Эм. Кантъ, который, благодаря своему «возвышенному» взгляду на человѣка, продолжаетъ привлекать симпатіи гуманистовъ (Риккертъ, Виндельбандъ, Когенъ, Наторпъ).

Гуманный ирраціонализмъ процвѣтаетъ: помимо прагматистовъ необходимо указать имена Л. Толстого, В. Соловьева, Мережковскаго, Бердяева, Философова. Почти совершенно отсутствуетъ антигуманный раціонализмъ, единственнымъ представителемъ котораго является воскресшій изъ мертвыхъ Максъ Штирнеръ.

Изъ этого перечня (неполнаго, конечно) именъ видно, что представителями современнаго ирраціоналистическаго движенія являются три мыслителя: Джемсъ, Ницше и Бергсонъ. Изъ этихъ трехъ мыслителей только послѣдній затронулъ вопросъ о природѣ инстинктовъ, между тѣмъ для выясненія сущности и происхожденія формъ ирраціонализма разрѣшеніе этого вопроса имѣетъ первостепенное значеніе. Этимъ вопросомъ я займусь въ одной изъ послѣдующихъ главъ настоящаго изслѣдованія. Здѣсь же скажу только, что природа инстинкта отнюдь не монистична, а всегда дуалистична, т. е. подъ каждымъ инстинктомъ положительнаго характера скрытъ, какъ потенціальный факторъ въ жизни перваго инстинкта, инстинктъ отрицательнаго характера, эволюція котораго совершается по пути актуализаціи и заканчивается вытѣсненіемъ параллельно инволирующаго положительнаго инстинкта. Такъ что жестоко ошибаются

тѣ тѣло-и душе-хранители человѣческаго рода, которые полагаютъ, что «инстинктъ самосохраненія» навѣки останется господствовать въ «человѣкѣ». Антигуманный ирраціонализмъ однимъ фактомъ существованія своего ярко «доказываетъ», что нѣкоторыми личностями въ такой же степени самодержавно владѣетъ инстинктъ саморазрушенія, въ какой другими, «нормальными людьми» владѣетъ «инстинктъ самосохраненія». Недаромъ же Достоевскій утверждалъ, что «человѣку» присущи оба инстинкта! Онъ *смогъ* (какой цѣной?) вмѣстить въ своей душѣ жестокую борьбу этихъ инстинктовъ и потому зналъ, что говоритъ. Для Джемса нѣтъ сомнѣній: такой опытъ не долженъ быть зачисленъ въ число личныхъ религіозныхъ драмъ. Другое дѣло какой-нибудь Джонъ Баньянъ или Левъ Толстой—ихъ Джемсъ признаетъ вполнѣ достойными иллюстрировать «многообразіе религіознаго опыта». Даже для Ницше онъ не нашелъ въ своей толстой книгѣ подходящаго мѣста. Такъ отгораживается гуманный ирраціоналистъ Джемсъ отъ вторженія иноплеменниковъ! Гдѣ же «многообразіе религіознаго опыта»?

§ 12.

По словамъ Тацита, при Неронѣ «добродѣтель влекла за собой смертный приговоръ». Всякій согласится съ тѣмъ, что въ нашу эпоху смертный приговоръ произносится въ совсѣмъ иномъ случаѣ. Пожалуй можно даже сказать, что смертный приговоръ для современныхъ моралистовъ-палачей является еще довольно слабымъ наказаніемъ: въ ихъ распоряженіи вѣдь цѣлый штабъ тайной и явной инквизиціи!

Это ожесточеніе моралистовъ для меня, между

прочимъ, въ высшей степени знаменательно и симптоматично. Оно указываетъ на то, что современный моралистъ денно и нощно чувствуетъ приближеніе какой-то страшной, но невидимой силы. И я отъ себя скажу, что зловѣщее предчувствіе его не обманываетъ: дѣйствительно на человѣка надвигается великая и безпощадная стихія, которая, принимая, подобно Протею, тысячи обликовъ, вноситъ незамѣтно, предательски, съ крестомъ въ рукахъ, анархію и панику въ лагерь человѣчества. Борьба моралистовъ съ этой стихіей напоминаетъ борьбу эллиновъ со стоглавой гидрой.

Всмотритесь въ лица Константина Леонтьева, Ѳ. Достоевскаго, Ф. Ницше, Од. По, М. Штирнера, Л. Шестова, В. Розанова—развѣ это не типичные предатели человѣка, и развѣ, несмотря на это, не зачитываются ими милліоны людей, воспринимающихъ въ себя большую или меньшую частицу яда, отягощавшаго преступныя души этихъ писателей? Нужно сознаться при этомъ, что эти писатели и сами не сознаютъ что дѣлаютъ, а если и сознаютъ, то опять же, оставаясь вѣрными себѣ, скрываютъ эти минуты нечеловѣческаго самосознанія отъ постороннихъ взглядовъ.

Явно и для всякаго видимо исторически выявляющееся добро и могущество человѣка, но роста зла, паденія и агоніи человѣка почти никто не видитъ. Однако нѣкоторые гуманисты имѣли смѣлость заглянуть въ лицо подлинной исторіи и тогда, къ своему ужасу, замѣтилй зловѣщую трещину, проходящую по этому лицу. Такъ Бердяевъ въ статьѣ «О путяхъ политики» пишетъ: «Есть не только зло первичное, начальное, съ которымъ ведется освободительная война, но и зло послѣднее, конечное, которое не побѣ-

ждается, а лишь выявляется прогрессомъ. Въ этомъ—трагедія міровой исторіи и невозможность чисто человѣческаго ея разрѣшенія».

Я уже говорилъ раньше, что въ «человѣкѣ» живутъ не одинъ, а два инстинкта: инстинктъ самотворчества и инстинктъ саморазрушенія. При этомъ природа ихъ такова, что они постоянно эволюціонируютъ и инволюціонируютъ по направленію другъ къ другу и приходятъ къ взаимоперерожденію. Смотря потому, на какой стадіи этой эволюціи находится данная личность, мы получаемъ во-первыхъ два крайнихъ типа индивидуальностей (человѣкъ добродѣтельный и злодѣй), а во-вторыхъ много среднихъ, болѣе или менѣе типичныхъ, индивидуальностей съ уклономъ въ сторону добра или же въ сторону зла. При этомъ ни въ коемъ случаѣ нельзя сказать, какъ это дѣлаетъ Ницше, что «все злое, страшное, тиранническое, все хищное и змѣиное въ человѣкѣ столько же служитъ къ возвышенію вида «человѣкъ», сколько и противоположность всего этого» [1]). Такое очеловѣченіе зла ведетъ лишь къ путаницѣ понятій. Если же иногда мы сталкиваемся съ фактическимъ оправданіемъ поговорки «нѣтъ худа безъ добра», то это объясняется лишь тѣмъ обстоятельствомъ, что центръ тяжести энергіи данной личности не перемѣстился изъ сферы инстинкта самотворчества или добра въ сферу инстинкта саморазрушенія, или зла.

§ 13.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ заключить, что существуетъ не одна, а двѣ совѣсти: совѣсть добра и совѣсть зла. Если мы обратимся къ признакамъ, ха-

[1]) Ницше „По ту сторону добра и зла", стр. 26.

рактеризующимъ наличность совѣсти, то явные признаки совѣсти мы найдемъ не только у добродѣтельныхъ людей, но и у злодѣевъ. Большинство людей (если не всѣ) закрываютъ глаза и не хотятъ видѣть совѣсти тамъ, гдѣ видятъ нечеловѣчность и злодѣйство. При этомъ полагаютъ, что во всякой личности, даже въ самомъ закоренѣломъ злодѣѣ, рано или поздно пробудится «раскаяніе», и голосъ человѣческой совѣсти заглушитъ всѣ прочіе внутренніе голоса. Указываютъ при этомъ на Раскольникова, завершеніе драмы котораго разсматриваютъ, какъ плодъ такого «раскаянія», хотя Достоевскій и указываетъ на то, что Раскольниковъ не только не «раскаялся» въ обычномъ смыслѣ этого слова, но, напротивъ, въ «одномъ признавалъ свое преступленіе: только въ томъ, что не вынесъ его и сдѣлалъ явку съ повинною» [1]). Раскольниковъ, какъ видите, раскаивался въ томъ, что «сдѣлалъ явку съ повинною», т. е. раскаивался въ раскаиваніи: голосъ злой совѣсти заглушилъ (хотя и слишкомъ поздно) голосъ доброй совѣсти, толкнувшій его къ «явкѣ съ повинною». Среди героевъ Достоевскаго, вообще много личностей съ двумя совѣстями, между которыми происходитъ непрестанная и ожесточенная борьба. Оттого они и не могутъ быть реалистичными фигурами, что всегда являются художественной проэкціей двуличной психологіи ихъ творца. Но какъ ни ирреалистично творчество Достоевскаго, оно вмѣстѣ съ тѣмъ раскрываетъ такія глубины жизни, что все прочее, находящееся внѣ сферы этого творчества, представляется менѣе реальнымъ, нежели оно само и его плоды.

Твердо вѣря въ незыблемость и единство совѣсти, моралисты надѣются, что она, какъ глубинная и ирра-

[1]) Достоевскій, „Преступленіе и наказаніе“, стр. 505.

ціональная сила, всегда останется побѣдительницей всякихъ раціональныхъ авантюръ. Эту надежду раздѣлитъ всякій, всматривающійся не въ периферію, а въ глубину жизни. Но это же обстоятельство говоритъ и въ пользу того, кто осозналъ и почувствовалъ себя, какъ носителя злой совѣсти,—совѣсти, возстающей не на зло, а на добро. Бороться съ такой совѣстью—не легкая задача. Достоевскій это хорошо зналъ...

§ 14.

Проблема: возможна ли релятивистическая точка зрѣнія на соотношеніе такихъ категорій, какъ «абсолютность» и «относительность»? На этотъ вопросъ приходится отвѣтить отрицательно, такъ какъ нельзя пользоваться понятіемъ «относительности» для разрѣшенія антиноміи между нимъ и понятіемъ «абсолютности». Такая незаконная эксплоатація этого понятія дала бы абсолютистамъ соотвѣтствующее же орудіе для борьбы съ релятивистами: универсализируя понятіе «абсолюта», они не преминули бы включить въ сферу своей универсализаціи содержаніе самого понятія относительности. Въ виду этого, «соотношеніе» между абсолютомъ и относительностью должно быть устанавливаемо не съ помощью этихъ же антиномичныхъ понятій,—не съ помощью вообще понятій, а на основаніи инстинктовъ, путемъ возврата къ инстинктамъ и продуцируемымъ ими состояніямъ духа.

Прежде всего, необходимо установить, что содержаніе всякаго понятія устанавливается путемъ единовременнаго образованія двухъ понятій съ противоположными содержаніями. Согласно съ этимъ и анализируемыя нами понятія также возникли *единовременно*. Каждое изъ нихъ является одновременно и результа-

томъ усилія ума и источникомъ его. Между ними, такимъ образомъ, устанавливается отношеніе *взаимопорожденія и одновременности*. Эволюціонируя, оба понятія могутъ крайне измѣниться, но упомянутое двучленное взаимоотношеніе ихъ не можетъ утерять своего огромнаго значенія. Это обстоятельство значительно упрощаетъ самый анализъ нашихъ понятій. Имѣя въ виду одновременность ихъ возникновенія, мы не можемъ съ точки зрѣнія rationis говорить о подчиненіи одного изъ нихъ другому. Принимая же во вниманіе ихъ взаимопорожденность, мы не имѣемъ никакого раціональнаго основанія искать источника содержанія каждаго изъ нихъ въ содержаніи другого.

Первый выводъ, къ которому я прихожу, гласитъ: нѣтъ «абсолютнаго» безъ «относительнаго», и наоборотъ. Это положеніе нужно принять во всей его парадоксальности. Послѣдняя особенно ярко выступаетъ, если формулировку нѣсколько измѣнить: нѣтъ такого «абсолюта», который не былъ бы въ то же время относителенъ, условенъ; нѣтъ такой относительности, которая одновременно не была бы абсолютной. Въ этомъ легко убѣдиться путемъ конкретизаціи обоихъ понятій: de facto всякій «абсолютъ» неоднократно разсматривался, какъ относительность и всякая «относительность», какъ абсолютъ. На что ужъ «абсолютны» Богъ, истина, добро, но послушайте Фейербаха, Джемса, Ницше! Простой чурбанъ, земля, огонь—все это самыя относительныя вещи, но не забывайте фетишистовъ, огнепоклонниковъ, Зигварта, Фехнера съ его «ангеломъ хранителемъ» и др. Однимъ словомъ, все относительно и въ то же время все абсолютно.

Однако, имѣя въ виду объекты абсолютизаціи и релятивизаціи, можно установить исторически выя-

вившуюся смѣну этихъ объектовъ. Такъ, въ то время какъ древніе обсолютизировали силы природы и релятивизировали силы человѣческія, въ новѣйшее время констатируется возрастающее примѣненіе какъ разъ обратнаго пріема: релятивизаціи природы и абсолютизаціи человѣка. Другими словами, универсализація понятій абсолюта и относительности нисколько не устраняетъ историческаго факта, что между опредѣленной эпохой и извѣстными формами абсолютизаціи и релятивизаціи существуетъ неразрывная связь. Въ результатѣ предъ нами возникаетъ антиномія, раціонально совершенно неразрѣшимая. Если бы человѣческій разумъ самовластно владѣлъ исторіей, то все дѣло ограничилось бы единовременной универсализаціей обоихъ понятій. Если же исторически дѣло приняло другой оборотъ, то объясненіе сему нужно найти только въ великомъ расколѣ между раціональнымъ и ирраціональнымъ отношеніями къ міру. Упомянутая антиномія и разрѣшается путемъ установленія границъ между сферой разума и сферой инстинктовъ. Тамъ, гдѣ борьба инстинктовъ достигаетъ точки равнодѣйствія—тамъ разумъ устанавливаетъ соотвѣтствующее же равенство между обоими понятіями. Но такое равнодѣйствіе инстинктовъ было возможно въ уже минувшихъ столѣтіяхъ, давшихъ широкій расцвѣтъ раціонализму. Ни въ далекомъ прошломъ, ни въ настоящемъ и ни въ будущемъ это равновѣсіе немыслимо, ибо, какъ раньше, при слабости въ «человѣкѣ» инстинкта самотворчества, онъ абсолютизировалъ природу и релятивизировалъ самое себя, какъ въ послѣднее время, когда инстинктъ самотворчества овладѣлъ человѣкомъ, онъ абсолютизируетъ себя и релятивизируетъ природу,—точно также въ будущемъ, когда власть инстинкта самотворчества вновь ослабѣетъ и

смѣнится возросшимъ могуществомъ обратнаго инстинкта (инстинкта саморазрушенія), «человѣкъ» будетъ абсолютизировать природу и релятивизировать себя.

Обращаю еще вниманіе на то обстоятельство, что современная абсолютизація, имѣющая дѣло съ «положительными» идеями Бога, Истины, Добра, Человѣка, Разума и т. д., приводитъ къ тому, что вся критика этихъ идей вращается въ узкой, регламентированной абсолютизаціей, сферѣ гуманности. Современная абсолютизація никогда не простираетъ своего вниманія на идеи «отрицательнаго» порядка, какъ-то: Сатаны, Зла, Лжи, Грѣха, Нечеловѣка и т. д. Напротивъ, къ этимъ идеямъ и понятіямъ существуетъ какъ-разъ обратное отношеніе: ихъ релятивизируютъ, «объясняютъ» обстоятельствами, средой, патологіей, безуміемъ, наконецъ... И въ результатѣ, все дѣло принимаетъ такой оборотъ, что выигрываетъ не зло, напримѣръ, а добро. Логика всегда услужливо подсунетъ «добрымъ людямъ» соотвѣтствующую аргументацію: «такія-то и такія-то ужасныя условія современной жизни извратили, исказили этотъ человѣческій разумъ и эту больную душу... и вотъ результаты. Мы всѣ виновны въ томъ, что «драгоцѣнный сосудъ преждевременно разбился». Возьмите хотя бы того же злосчастнаго Ницше: тысячи и тысячи подобныхъ рѣчей по его адресу! А Эдгаръ По, Бодлэръ, Верлэнъ, Достоевскій, Гоголь?!..

§ 15.

Заключая это введеніе (задачей котораго я поставилъ ввести читателя въ *свой* міръ идей, настроеній и надеждъ, дабы онъ могъ отвѣтить себѣ на вопросъ: слѣдуетъ ли ему продолжать съ авторомъ путь?), я кос-

нусь того общекультурнаго кризиса, различными гранями котораго являются катастрофы, потрясающія современную науку, религію и философію. Этотъ общекультурный кризисъ, достигшій въ наше время крайней остроты и болѣзненности, нуждается въ правильно поставленномъ діагнозѣ.

Такой діагнозъ прежде всего констатируетъ страшную и чреватую будущимъ расколотость и даже распыленность въ сферѣ *вѣры*. Въ области вѣрованій вообще никогда не было постоянства, но давно уже анархія вѣрованій не достигала такихъ угрожающихъ, симптоматичныхъ размѣровъ, какъ это наблюдается въ нашу роковую эпоху. Не вдаваясь пока въ детали этого вопроса, скажу, что причина всей этой анархіи одна: *человѣкъ теряетъ вѣру въ себя*. Взамѣнъ этой вѣры въ себя, нѣкогда столь сильной своей *непосредственностью*, человѣкъ изобрѣтаетъ всевозможные религіозные, философскіе и научные суррогаты ея, которыми тщетно, конечно, старается заполнить образовавшуюся въ душѣ пустыню. Набраться мужества и объявить себя банкротомъ онъ не въ силахъ, благодаря изначальному и вѣчному своему страху предъ смертью, т. е. передъ зловѣщей природой, жаждущей его уничтоженія. И вотъ возникаетъ вопросъ: *почему же онъ потерялъ эту животворную вѣру въ себя?* Читатель знаетъ мой отвѣтъ,—единственное, *послѣднее* слово, долженствующее сохраниться изъ всего столь богатаго лексикона человѣческаго. Всмотритесь въ себя и вокругъ себя и искренно отвѣтьте: когда человѣкъ перестаетъ вѣрить въ себя? Когда онъ *мертвъ для жизни*,—когда онъ не можетъ уже жить глубокой и богатой жизнью,—когда онъ можетъ только *влачить* свое жалкое существованіе, напоминающее жизнь, но еще болѣе напоминающее смерть....

Но опять вопросъ: *почему же онъ умираетъ??* И опять отвѣчу вкратцѣ: потому что его «жизнь»,— заходящая «жизнь», столкнулась съ другой жизнью,— восходящей жизнью... Потому что всякой власти и всякому рабству приходитъ конецъ; потому что право человѣка попирать права иной, нечеловѣческой жизни, имѣетъ границы, а онъ уже перешелъ ихъ... И многое еще можно было бы отвѣтить на это наивное «почему».

Но если въ человѣкѣ потухаетъ огонь вѣры въ себя, то, очевидно, этотъ огонь запылалъ гдѣ-то въ другомъ мѣстѣ. Дѣйствительно этотъ огонь пылаетъ въ сердцахъ избранниковъ природы, возрождающихъ ее (себя) къ жизни и созданныхъ творческой природой путемъ персонализаціи. Ихъ *вѣра въ себя* завладѣетъ міромъ. Эти-то нечеловѣчески-творческія личности и создаютъ ту современную сумятицу въ сферѣ религіозныхъ, философскихъ и научныхъ матерій, о которой я говорилъ выше и къ посильному анализу которой теперь приступаю.

Что касается науки, то крылатыя слова Брюнетьера «faillite de la science» въ настоящее время особенно умѣстны. Всѣ фундаментальныя области науки, какъ-то: математика, физика, біологія, находятся въ стадіи быстраго разложенія. Въ математикѣ—Пуанкарэ, Лобачевскій, Болаи, Риманнъ; въ физикѣ—Лебонъ; въ біологіи—неовитализмъ, Бергсонъ, Штернъ—всѣ они, каждый по-своему, подкапываютъ устои научнаго знанія. Многочисленность научныхъ гипотезъ, возникающихъ и ломающихся подобно мыльнымъ пузырямъ, ожесточенность полемики между различными учеными— все это внушаетъ мало довѣрія къ современной расшатанной наукѣ. Особенно же мало довѣрія заслуживаетъ та область научнаго изслѣдованія, которая наибо-

лѣе близко соприкасается не съ мертвой, а съ живой природой. Кромѣ различнаго рода палліативовъ у современнаго мыслителя нѣтъ никакихъ средствъ оживить біологію. Такъ, Бергсонъ, напримѣръ, пишетъ: «наука въ правѣ толковать жизнь, какъ нѣчто неодушевленное» [1]). Иными словами наука въ правѣ лгать, если это нужно для спокойствія человѣка. Такая откровенность способна обезоружить всякаго гуманнаго человѣка, знающаго по себѣ, что «шкура» дороже всего. «Не обращайте вниманія на живое, изслѣдуйте мертвое, ибо все живое враждебно человѣку, а все мертвое служитъ ему»—такъ приблизительно можно формулировать жалкій результатъ «научнаго прогресса».

Современная философія занимаетъ еще болѣе недвусмысленное положеніе, и въ лицѣ такихъ мыслителей, какъ Спенсеръ, Джемсъ, Шиллеръ, Ричль, Бутру, Бердяевъ, приходитъ къ явному самоотрицанію. Джемсъ вполнѣ искренно заявляетъ, что «философія сама основана на вѣрѣ» [2]). Поэтому-то онъ и старается возродить вѣру человѣка въ себя, какъ единственное, на чемъ философія можетъ прочно обосноваться. По мнѣнію Бердяева «религія есть жизненная основа философіи», а потому «философія должна возвратиться въ храмъ» [3]). Въ этомъ онъ примыкаетъ къ славянофиламъ Кирѣевскому и Хомякову. Одинъ только Бергсонъ тщится вывесть философію на новый путь. По его мнѣнію «философія должна идти дальше ученаго» [4]). «Роль философіи,—говоритъ онъ,—состоитъ въ томъ, чтобы «пойти поперекъ естественной склонности ума» [5]). Но на этомъ пути его никто

[1]) А. Бергсонъ, „Творческая эволюція", стр. 168.
[2]) В. Джемсъ, „Многообразіе религіознаго опыта", стр., 508.
[3]) Бердяевъ, „Философія свободы", стр. 8.
[4]) Бергсонъ, „Творческая эволюція, стр. 317.
[5]) Ibid, стр. 32.

не захочетъ сопровождать, ибо «оскорбить разумъ» во имя какихъ-то безкорыстныхъ цѣлей никто не согласится. «Синтетическія сужденія a priori», которыя, по словамъ Ницше, такъ «необходимы для сохраненія человѣческаго рода», останутся въ силѣ, безкорыстное же интуитивное познаніе Бергсона никого не соблазнитъ.

Въ религіи, этой конечной аппелляціонной инстанціи—какъ для философіи, такъ и, черезъ посредство послѣдней, для науки,—въ религіи особенно ярко сказывается критическій характеръ переживаемаго момента.

Пресловутое «многообразіе религіознаго опыта», сдѣлавшееся, съ легкой руки Джемса, столь популярнымъ, является ни чѣмъ инымъ, какъ послѣднимъ осадкомъ религіозно-гуманнаго броженія. Тщательно ограниченное со всѣхъ сторонъ узами гуманизма, это броженіе не даетъ и не можетъ дать никакихъ животворныхъ плодовъ... Взамѣнъ всѣхъ этихъ безплодныхъ надеждъ мнѣ хочется напомнить давно забытыя слова: «memento mori!»

ГЛАВА I.

Сущность и формы гуманизма.

§ 1.

Хотя вѣра человѣка въ самого себя, какъ я говорилъ выше, идетъ на убыль, однако a priori трудно предположить, чтобы «воля къ жизни» (Wille zum Leben) оставалась безучастной къ этому роковому процессу. И дѣйствительно, въ современномъ гуманистическомъ движеніи можно наблюдать, какія метаморфозы претерпѣваетъ эта вѣра подъ непрестаннымъ давленіемъ «инстинкта самосохраненія». Кстати, подъ словомъ «гуманизмъ» я разумѣю, какъ навѣрно уже замѣтилъ читатель, не какое-либо узкое ученіе (какъ напримѣръ «гуманизмъ» Шиллера), а всю ту разнородную массу ученій, которая вращается вокругъ одного и того же пункта: утвержденія и охраненія человѣка. Въ дальнѣйшемъ мы увидимъ, что въ то время, какъ прежде въ гуманизмѣ господствовалъ творческій моментъ утвержденія человѣка, въ новое время центръ тяжести переходитъ, все болѣе и болѣе, къ пассивному (par excellence) моменту охраненія. Это—главнѣйшая изъ вышеупомянутыхъ метаморфозъ вѣры въ себя и роль, сыгранная при этомъ «инстинктомъ самосохраненія», особенно ярко бросается въ глаза. Разрывъ между

«волей къ жизни» и «волей къ власти» крайне необходимъ въ цѣляхъ экономіи человѣческихъ силъ, не имѣющихъ уже прежняго прочнаго базиса въ сферѣ вѣры. Высокій діапазонъ творчества новыхъ формъ жизни и новыхъ широтъ мысли сопряженъ съ громадной тратой энергіи, отвлекаемой отъ органовъ, создающихъ самую возможность «жизни», а потому, въ случаѣ если дѣятельность этихъ органовъ крайне ослабѣетъ или прекратится, то творческія устремленія могутъ стоить жизни самого организма. Эта опасность утерять жизнь во имя творческихъ перспективъ заставляла не одну личность «во-время опомниться» и выйти на болѣе безопасную дорогу, гарантирующую, по крайней мѣрѣ, сохраненіе «жизни». Эта же опасность сыграла главную роль въ послѣднихъ метаморфозахъ гуманизма, морализирующаго и очеловѣчивающаго истину, предостерегающаго противъ блуждающихъ и дезорганизующихъ человѣчество огней познанія. Когда-то человѣкъ, вопреки велѣніямъ Бога, вкусилъ отъ «древа познанія» и вотъ, спустя нѣсколько тысячелѣтій. онъ хочетъ «искупить» свой грѣхъ,—хочетъ «опомниться»... Но «во-время» ли онъ задумалъ это «искупленіе»? Не использовалъ ли онъ этотъ «грѣхъ» до конца, и только когда «грѣхъ» обратился противъ него же,—когда «искупленіе» уже больше не нужно, а впереди лишь новый «грѣхъ»—онъ вздумалъ экономить силы и «опрощаться»? Посмотримъ же, какими способами онъ хотѣлъ и хочетъ съэкономить свои старческія силы и «опроститься».

§ 2.

Всю новую философію, начиная съ Декарта и кончая Гартманомъ, характеризуетъ одна и та же погоня за санкціей, оправдывающей человѣческую жизнь съ

точки зрѣнія космической, натуральной. Предчувствуя роковыя послѣдствія эгоистическаго разобщенія съ природой, человѣкъ новаго времени напрягаетъ всѣ усилія на то, чтобы регламентація этого разобщенія исходила не отъ человѣческаго, а отъ мірового законодательства и чтобы, такимъ образомъ, отвѣтственность за всѣ злоключенія человѣческаго существованія падала не на человѣка, а на «міръ». Освободиться окончательно отъ опеки «міра» человѣкъ еще не могъ, вѣрнѣе, не смѣлъ, такъ какъ хорошо сознавалъ, что такая эмансипація, при значительномъ упадкѣ вѣры въ себя, можетъ оказаться для него гибельной. Эта опека принимала самые разнообразные облики, но сущность оставалась одной и той же. Не чувствуя подъ ногами почвы, человѣкъ надѣялся получить ее отъ «міра» въ видѣ «мірового разума», «Бога», «идеи», «воли» и т. под. Но его надежды не оправдались. Правда, идеи были, и много идей, но онѣ приходили и уходили, оставляя въ душѣ ѣдкую неудовлетворенность, а на устахъ все тотъ же вѣчный вопросъ... Сомнѣніе жгло сердца людей, и они снова гнались за санкціей, за «истиной»...

Эта погоня завершилась бы успѣхомъ только въ томъ случаѣ, если бы инстинктъ самотворчества совершенно измѣнилъ природѣ, т. е. если бы природа позволила человѣку до такой степени механизировать, умертвить и обезвредить себя, что человѣкъ достигъ бы столь милаго его сердцу безсмертія. Но помимо законовъ человѣческихъ существуютъ законы природы и для того, чтобы знать и цѣнить послѣднія, нужно не знать и не цѣнить законовъ человѣческихъ. Но на такую самоотверженность ни одинъ изъ гуманистовъ не пойдетъ: именно потому онъ и гнался за санкціей, что его самого преслѣдовалъ жестокій приговоръ!

§ 3.

Однако, несмотря на неудачу своей погони за космической санкціей, и даже наперекоръ ей, въ XIX вѣкѣ появилось не мало болѣе или менѣе прямолинейныхъ апологетовъ человѣка. Стоитъ только упомянуть имена Конта, Фейербаха, Прудона, Киргегаарта, Эмерсона, Карлейля—для того, чтобы понять о комъ я веду рѣчь. «Человѣкъ самъ по себѣ—святыня», говоритъ Прудонъ. «Homo homini Deus est»—вторитъ ему Фейербахъ. Нѣкоторые, въ противовѣсъ слишкомъ обострившемуся гамлетизму, ищутъ спасенія въ «страсти». Такъ, Киргегаартъ пишетъ: «Пусть другіе жалуются на то, что настали тяжелыя времена; я же горюю лишь о томъ, что наше время мелко, такъ какъ лишено страсти» [1]). Эмерсонъ апеллируетъ къ великимъ людямъ или «героямъ» и требуетъ, чтобы во имя человѣка они сдѣлались имморалистами: «успѣхъ—вотъ что нравственно».

Подъ всѣми этими горячими апологіями можно однако уловить жуткую ноту отчаянія, которую гуманисты такъ усиленно, но тщетно стараются заглушить громкими лозунгами. Каждый чувствуетъ, что «естественное состояніе людей», провозглашенное Гоббсомъ, гораздо болѣе соотвѣтствуетъ «печальной» дѣйствительности, и что никакія quasi-религіозныя потуги подмѣнить Бога человѣкомъ ни къ чему не поведутъ. Извѣстно, къ какимъ смѣхотворнымъ результатамъ привела попытка Ог. Конта основать культъ человѣка. Интересно, между прочимъ, что манія самообожествленія заразила и далекій Востокъ. Такъ японскій мыслитель Тораносуке Мійазаки въ своей книгѣ «Мое новое Евангеліе» пишетъ: «Будьте

[1]) Цитировано по Лео Бергу „Сверхчеловѣкъ въ современной литературѣ", стр. 17.

сами христами, о христіане, будьте сами буддами, о буддисты, будьте сами богами, вѣрующіе въ Бога». Однако крайній индивидуализмъ Мійазаки гораздо менѣе гуманистиченъ, нежели нашъ европейскій «культъ человѣка», и потому на него слѣдуетъ смотрѣть, какъ на зародышъ болѣе широкаго и плодотворнаго религіознаго движенія, надвигающагося съ Востока на Западъ.

§ 4.

На человѣка и его будущее можно смотрѣть съ двухъ точекъ врѣнія, которыя, будучи прикрыты соотвѣтствующими идеологическими системами, скрываютъ свою настоящую сущность и для неопытнаго взгляда представляются чуждыми гуманности. Такой методой пользуются какъ оптимистическій или идеалистическій гуманизмъ, такъ и гуманизмъ пессимистическій. Идеалистическій гуманизмъ идеализируетъ «міръ» въ цѣляхъ закрѣпленія и санкціонированія своей идеализаціи человѣка и его будущности. Въ противномъ случаѣ,—въ случаѣ отсутствія идеалистическаго базиса въ «міропониманіи»,—ему пришлось бы отказаться и отъ полноты своей идеализаціи человѣка, такъ какъ будущность послѣдняго находится въ прямой зависимости отъ судебъ «міра». Отсюда же беретъ начало такъ называемое «спасеніе міра», которое въ сущности есть нечто иное, какъ хорошо замаскированная человѣческая нужда въ «спасеніи».

Идеализація «міра» («le principe du meilleur»), какъ и концепція о «предустановленной гармоніи» («harmonia praestabilita») нужны были Лейбницу, какъ средства примиренія съ «законами природы». Путемъ такой идеализаціи онъ и приходитъ къ своимъ «истинамъ

разума» («vérités de raison»). Въ системѣ Лейбница идеалистическій гуманизмъ нашелъ свое наиболѣе открытое и выпуклое выраженіе. Но уже начиная съ Канта этотъ гуманизмъ все болѣе и болѣе теряетъ свой монистическій характеръ и въ концѣ концовъ уступаетъ мѣсто обратному, пессимистическому гуманизму, который въ лицѣ Шопенгауэра и Гартмана достигаетъ апогея своего величія.

Пессимистическій гуманизмъ отличается отъ идеалистическаго тѣмъ, что идеализаціи (этой человѣческой лести) «міра» предпочитаетъ дискредитированіе и униженіе «міра», какъ «худшаго изъ міровъ». Доводя идеализацію человѣка до крайнихъ предѣловъ и полагая, что весь «міръ» существуетъ только въ «представленіи» человѣка, Шопенгауэръ въ отношеніи «міра» проявляетъ не менѣе ярко духъ обличенія и отрицанія. Въ существованіи «міра», по мнѣнію Шопенгауэра, скрыты всѣ источники зла, а потому со стороны человѣка онъ заслуживаетъ только жестокаго отрицанія. Міровая воля (Wille zum Dahin)—злая воля, спасеніе человѣка—въ отрицаніи ея, въ квіетизмѣ воли. Шопенгауэръ полагаетъ, что человѣкъ, путемъ самоотрицанія (отрицанія воли къ жизни), можетъ ввергнуть въ Нирвану не только самого себя, но и весь «міръ», являющійся, по его мнѣнію, лишь представленіемъ человѣческаго интеллекта.

Подобно Шопенгауэру и Гартманъ въ бытіи «міра» видитъ лишь зло, эмансипація отъ котораго возможна только путемъ окончательнаго уничтоженія «міра». Однако средства для уничтоженія «міра» у него совсѣмъ не тѣ, что у Шопенгауэра: только ростъ знанія и вообще «прогрессъ» можетъ достигнуть конечной цѣли. Какъ въ философіи Шопенгауэра, такъ и въ философіи Гартмана, осуществленіе

конечной цѣли:—уничтоженія «міра»—покупается дорогой цѣной человѣческой жизни, которая, по ихъ мнѣнію, при наличности злой воли въ бытіи міра, не имѣетъ никакой цѣнности. Такое вовлеченіе человѣка въ міровую гибель не могло, конечно, надолго привлечь вниманіе человѣчества, и потому оно вызвало со стороны «прагматизма» суровую оппозицію.

§ 5.

Всѣ разсмотрѣнныя формы гуманизма не имѣютъ особаго значенія при анализѣ гуманистическаго движенія, такъ какъ каждая изъ нихъ является плодомъ болѣе или менѣе случайной и побочной точки зрѣнія на это движеніе. Помимо всѣхъ этихъ второстепенныхъ подраздѣленій, глубинный анализъ гуманизма устанавливаетъ наличность двухъ формъ его, имѣющихъ не периферическое, а кардинальное значеніе. Этими формами являются гуманизмъ предательскій и гуманизмъ открытый. Перехожу къ первой изъ нихъ.

Анри Бергсонъ, говоря о «развитіи жизни», между прочимъ пишетъ: «Прежде всего надо преодолѣть сопротивленіе неодушевленной матеріи. Для этого жизни, повидимому, пришлось скромно подчиниться матеріи, понемногу вкрадываться въ нее, *пришлось лукавить съ физическими и химическими силами*, идти съ ними вмѣстѣ часть пути, подобно тому, какъ стрѣлка на желѣзной дорогѣ сперва принимаетъ направленіе того рельса, отъ котораго она хочетъ отдѣлиться» [1]) (курсивъ мой). То, что Бергсонъ говоритъ о «жизни», вполнѣ умѣстно сказать и о человѣкѣ, какъ представителѣ этой «жизни»,

[1]) А. Бергсонъ, „Творческая эволюція", стр. 88.

въ отношеніяхъ котораго къ природѣ указанное Бергсономъ «лукавство» достигло своего крайняго развитія. Маркъ Аврелій, Петрарка, Спиноза, Руссо, Гёте, Л. Толстой—всѣ они «часть пути» шли вмѣстѣ съ «міромъ», — съ природой. «Та же природа— говоритъ стоикъ Маркъ Аврелій—что породила тебя, породила и то, что ты проклинаешь». И далѣе: «Я пріемлю отъ тебя всякій плодъ, созрѣвшій во-время, о природа, все отъ тебя, все въ тебѣ и къ тебѣ все возвратится». Наивность этого міропониманія, лишающаго природу права на самостоятельное бытіе, сказывается въ словахъ: «все въ тебѣ и къ тебѣ все возвратится». Не менѣе предательская наивность чувствуется и въ пантеизмѣ,—особенно въ ученіи Спинозы, отождествляющаго природу съ Богомъ («Deus—sive substantia, sive natura», и требующаго, тѣмъ не менѣе, освобожденія человѣка отъ страстей во имя того же Бога. Представителемъ гораздо менѣе наивнаго, но гораздо болѣе выдержаннаго предательскаго гуманизма является Гёте, довѣріе котораго къ природѣ кажется безграничнымъ. «Даже самое неестественное тоже естественно, даже самое плоское филистерство еще содержитъ частицу генія природы; кто не видитъ природы всюду, тотъ нигдѣ не видитъ ея, какъ слѣдуетъ». Абсолютизируя природу, уничтожая дисгармонію между человѣкомъ и природой, Гёте аннулируетъ самое понятіе природы, и дѣлаетъ это не къ выгодѣ природы, а въ угоду человѣку. Каждому ясно, что абсолютизація природы можетъ нѣсколько затушевать антагонизмъ между человѣкомъ и природой, но никогда не сможетъ настолько отождествить человѣка съ природой, чтобы человѣкъ не чувствовалъ своеобразности и обособленности своей жизни. Эта обособленность особенно остро чувствуется при приближеніи смерти, примириться съ которой человѣкъ

не можетъ. Въ одномъ изъ разговоровъ съ Экерманомъ Гёте сказалъ: «Если я до самой своей смерти безостановочно творю, природа обязана указать мнѣ иную форму существованія, когда настоящее болѣе не способно вмѣстить моего духа». Здѣсь уже чувствуется та нота раздраженія, которую въ душѣ Гёте оставила жгучая тоска по безсмертію. Въ этомъ жалкомъ, слишкомъ человѣческомъ словечкѣ «обязана» слышится надрывъ, котораго даже душа «олимпійца Гёте» не могла избѣжать.

Судя по всему этому, можно сказать, что разоблаченіе настоящей сущности предательскаго гуманизма не представляетъ особыхъ трудностей. Никакого «безграничнаго безкорыстія», которое такъ очаровывало нѣкоторыхъ въ Спинозѣ, въ предательскомъ гуманизмѣ нѣтъ и быть не можетъ. При первомъ же болѣе или менѣе жестокомъ натискѣ природы, гуманистъ срываетъ съ себя маску «безкорыстія», мечетъ искры и вмѣняетъ природѣ въ «обязанность» быть милосердной къ нему. Если-бы гуманисты не были глухи, то они услышали бы раскаты гомерическаго смѣха—единственный отвѣтъ на ихъ вмѣненіе «обязанностей»!

§ 6.

Прежде чѣмъ обратиться къ открытому гуманизму, я скажу нѣсколько словъ по поводу того центральнаго явленія новой философіи, которое Бердяевъ такъ удачно охарактеризовалъ словомъ «бытіебоязнь». Именно «боязнь» бытія, страхъ предъ бытіемъ—толкалъ мыслителей новаго времени къ построенію ихъ идеологическихъ системъ. Всѣ эти системы удовлетворяютъ одному и тому же требованію: избавить человѣка отъ страха предъ «міромъ»,—не дать заглянуть ему въ тѣ

скрижали, осколки которыхъ скрыты въ нѣдрахъ земли. И до извѣстной степени они успѣвали въ этомъ. Подмѣненное «идеей», «разумомъ», «волей», бытіе природы переставало уже устрашать человѣка и даже наоборотъ: — давало ему точку опоры, льстило его самолюбію и симулировало его «власть» надъ природой. «Міръ—мое представленіе» — развѣ такая формула не можетъ внести бодрость въ изболѣвшія сердца человѣческія? Если же, несмотря на это, эти сердца не могутъ освободиться изъ-подъ ярма страха, то причина этого скрыта въ томъ, что страхъ передъ природой начинаетъ оправдывать тѣ роковыя предчувствія, которыя оказались сильнѣе всѣхъ идеологическихъ системъ.

§ 7.

Въ четвертомъ §, говоря о Гартманѣ, я указалъ, между прочимъ, на то, что вовлеченіе человѣка въ гибель міра не можетъ быть желательно для человѣка. Серьезной оппозиціей противъ такого вовлеченія и является открытый гуманизмъ, извѣстный подъ двусмысленнымъ названіемъ «прагматизма». Эта форма гуманизма за послѣднее время отодвинула на задній планъ всѣ прочія, болѣе примитивныя формы его. Отличаетъ ее та достойная удивленія искренность и прямолинейность, которая вызвала изъ тьмы подполья всѣ невидимые рычаги традиціоннаго, предательскаго гуманизма и, тѣмъ самымъ, оголила глубинные корни его. Шиллеръ, напримѣръ, прямо, безъ обиняковъ, заявляетъ, что нужно вернуться къ Протагору и его лозунгу: «Человѣкъ—мѣрило всѣхъ вещей». Сходно съ протестантствомъ, прагматизмъ болѣе всего заботится о благоустроеніи человѣческой жизни, во имя котораго прагматисты готовы отдать безполезныя, антиутилитарныя сокровища

человѣческаго духа. Всѣ безконечныя распри между философами до появленія прагматизма лучше всего могутъ быть охарактеризованы путемъ сравненія ихъ съ мелкими распрями внутри одной научной школы,— одной организаціи и т. под. до столкновенія этой школы или организаціи съ общимъ врагомъ всѣхъ членовъ, входящихъ въ составъ данной школы или организаціи. Такого общаго врага, требующаго для борьбы съ собой экономіи человѣческихъ силъ, осторожнаго расходованія ихъ, — прагматизмъ открылъ въ природѣ. Чуждое экономіи отношеніе къ своимъ силамъ у человѣка могло быть только до тѣхъ поръ, пока природа не мобилизовала еще своихъ силъ и оставалась болѣе пассивной, нежели человѣкоборческой. Съ того же момента, какъ человѣчество открыло въ своемъ организмѣ «фагоцитозъ» и не могло уже больше закрывать глаза на ту брешь въ своей культурѣ, которая все болѣе расширяется подъ натискомъ невидимыхъ, но разрушительныхъ стихій природы, — съ этого момента оно стало сосредоточивать свои силы у этой зловѣщей бреши, и тутъ-то увидѣло своего вѣчнаго врага. Видѣніе это, во всей его грозности, впервые представилось открытому гуманизму или «прагматизму», возымѣвшему смѣлость вплотную подойти къ врагу и заглянуть ему въ лицо.

§ 8.

Итакъ, въ чемъ сущность гуманизма? На этотъ вопросъ, послѣ брошеннаго нами общаго взгляда на различныя развѣтвленія его, не трудно отвѣтить. *Сущность гуманизма въ утвержденіи человѣка во что бы то ни стало*, хотя бы такое утвержденіе и покупалось за счетъ правды, природы, личности, наконецъ. Гуманизмъ

учитъ человѣка, какимъ способомъ онъ долженъ *цѣпиться* за жизнь, если не хочетъ, чтобы она ушла изъ подъ его ногъ. Для этого, по мнѣнію гуманизма, нужно направить всѣ свои силы на борьбу съ природой и пересозданіе «міра» по собственному плану: если же для достиженія побѣды нужно пожертвовать истиной, то выбросьте ее за бортъ, какъ излишній, слишкомъ тяжелый баластъ: вѣдь главное—не пустить корабль на дно!



ГЛАВА II.

Изъ міра гуманистовъ.

§ 1.

Міръ гуманистовъ очень обширенъ, — настолько обширенъ, что едва-ли даже возможна болѣе или менѣе плодотворная попытка дать исчерпывающую картину его многообразнаго бытія. Такая попытка, успѣшно осуществленная, имѣла бы огромное значеніе при выясненіи вопроса о человѣческомъ и нечеловѣческомъ творчествѣ,—о границахъ между этими антагонистичными творческими тенденціями и о роли ихъ въ «исторіи человѣчества». Но подобная попытка, помимо трудности (если не невозможности) ея осуществленія, не можетъ входить въ мою задачу. Единственное, что я попытаюсь сдѣлать въ этой и слѣдующихъ главахъ, это—пополнить ту предварительную и бѣглую характеристику формъ гуманизма, которую я далъ въ предыдущей главѣ. Оставляя въ сторонѣ прагматизмъ, которому посвящается третья глава, я коснусь менѣе рафинированныхъ и болѣе смутныхъ, не сразу различаемыхъ формъ гуманизма. Изъ числа же послѣднихъ я избираю тѣ ученія, которыя мнѣ кажутся или наиболѣе типичными для гуманизма, или, наоборотъ, наиболѣе уклонившимися въ сторону отъ большой дороги гуманизма. Исключеніемъ является «неокантіан-

ство», которое въ лицѣ своихъ представителей, Виндельбанда и Риккерта, выявляетъ гуманизмъ въ чистой, выкристаллизовавшейся формѣ. Замѣчу еще, что въ каждомъ изъ разсматриваемыхъ мной здѣсь ученій, я выдѣляю только нѣкоторыя черты его, — тѣ черты, анализъ которыхъ необходимъ для выясненія отношенія даннаго мыслителя къ природѣ.

§ 2.

Кантъ. Канта можно назвать величайшимъ гуманистомъ новаго времени. По удивительной широтѣ своихъ замысловъ, — по не менѣе удивительной остротѣ своей аналитической мысли, неустанно боровшейся съ тысячами препятствій на своемъ извилистомъ пути, — по громадному давленію на философское и научное мышленіе цѣлаго вѣка, — Кантъ является совершенно исключительной, единственной фигурой новаго времени. Выяснить причину столь грандіознаго вліянія Канта на умонастроеніе цѣлой эпохи, это значитъ, вмѣстѣ съ тѣмъ,—освѣтить тотъ внутренній рычагъ кантовскаго творчества, который, будучи алогичнымъ самъ по себѣ, самовластно владѣлъ всѣми богатствами кантовскаго мышленія.

Всматриваясь въ лица предшественниковъ Канта, мы наталкиваемся на колоссальную фигуру величайшаго изъ скептиковъ новаго времени, Давида Юма, тѣнь котораго легла на всю кантовскую философію. Извѣстно, какой суровой критикѣ подвергъ Юмъ идеи причинности и закономѣрности, и какое безпощадное эмпирическое освѣщеніе онъ далъ этимъ идеямъ. «Адамъ—говоритъ Юмъ — не могъ познать, основываясь лишь на свидѣтельствѣ голаго мышленія (т. е. безъ помощи опыта), что онъ утонетъ въ водѣ, если

погрузится въ нее головою». Причинная связь, по мнѣнію Юма, сводится къ взаимодѣйствію двухъ формъ ассоціаціи идей: «ассоціаціи по смежности» и «ассоціаціи по сходству». Такъ какъ мы постоянно наблюдаемъ явленія въ порядкѣ слѣдованія одного за другимъ, то въ нашей душѣ укореняется «привычка» приписывать одному изъ нихъ роль причиненія, а другому—роль претерпѣванія. Точно также характера безусловной необходимости Юмъ лишаетъ и законы природы: понятіе чуда не таитъ въ себѣ никакого противорѣчія и вполнѣ допустимо. Въ области морали Юмъ тоже не находитъ ничего безусловнаго, императивнаго: единственными руководителями поведенія являются страданіе и удовольствіе.

Подобный скептицизмъ, подрывающій основы человѣческаго знанія и морали, нашелъ въ лицѣ Канта достойнаго противника. Наслѣдовавшій благочестивый духъ пасторской семьи, Кантъ вооружился всей душой противъ такого «попранія святынь» и всю жизнь велъ ожесточенную борьбу съ юмовскимъ скептицизмомъ. Задавшись цѣлью спасти науку отъ шаткихъ эмпирическихъ основъ, но не имѣя желанія въ то же время разрушить этическій базисъ человѣка,—Кантъ повелъ борьбу съ двухъ сторонъ, ограничивая себя тамъ, гдѣ крайній критицизмъ могъ нанесть рѣшительный ударъ человѣческимъ вѣрованіямъ.

Прежде всего ему нужно было установить наличность «синтетическихъ сужденій a priori» — въ противовѣсъ Юму, который утверждалъ, что синтетическія сужденія могутъ быть только апостеріорными. Для этого онъ пошелъ путемъ анализа познанія и разграничилъ послѣднее на двѣ различныхъ сферы: матерьяльную и формальную.

Первой онъ предоставилъ матерію ощущенія, вто-

рой же — двойную функцію: созерцательную (пространство и время) и логическую (категоріи). Хотя апріорный характеръ категорій и не доказанъ Кантомъ, однако онъ счелъ опроверженіе Юма совершившимся фактомъ и положилъ въ основу всѣхъ дальнѣйшихъ своихъ конструкцій данность «синтетическихъ сужденій a priori». Развивая свою апріористическую концепцію дальше, вглубь, онъ приходитъ къ положенію, имѣющему рѣшающее значеніе: единство природы отнюдь не есть результатъ какого-либо нечеловѣческаго, божественнаго творчества, какъ полагали Лейбницъ, Спиноза и др., а является плодомъ синтетической функціи *человѣческаго* разума. Тутъ уже предъ нами явно выступаетъ кантовская тенденція къ возвеличенію человѣка, разумъ котораго, по его мнѣнію, можетъ вполнѣ справиться съ задачами, дотолѣ считавшимися доступными только Богу. Однако такая профанація божества, въ ея ничѣмъ не прикрытой формѣ, не могла удовлетворить моралиста Канта. Поэтому онъ снова начинаетъ анализировать,—на этотъ разъ уже природу и человѣка. Хотя человѣкъ и обладаетъ всеобщимъ и необходимымъ знаніемъ, однако эта всеобщность и необходимость, будучи привнесена въ матерьяльную сферу познанія самимъ субъектомъ, имѣетъ дѣло лишь съ феноменальнымъ міромъ и совершенно не касается міра ноуменовъ, «вещей въ себѣ». Метафизика, какъ наука, невозможна, ибо она претендуетъ на трансцендентное познаніе. Настоящее, подлинное бытіе природы навѣки скрыто отъ человѣческаго разума; доступенъ же только плохой переводъ, сдѣланный съ помощью «синтетическихъ сужденій a priori». Однако результаты всего этого анализа природы на феноменальный и ноуменальный міры оказались для Канта довольно плачевными: удаляя божество

въ какую-то «terrae incognitae»—въ какой-то міръ «вещей въ себѣ», о которомъ человѣкъ никогда не сможетъ ничего узнать, — Кантъ, тѣмъ самымъ, рветъ всякую связь между человѣкомъ и Богомъ (абсолютная непостижимость котораго вызываетъ сомнѣніе въ его всеблагости и т. п.) и обезцѣниваетъ такія идеи, какъ свобода воли, безсмертіе души и т. д. Вотъ тутъ-то и понадобился анализъ человѣка на феноменальное «я», подчиняющееся, подобно феноменальной природѣ, общеобязательнымъ физическимъ законамъ и ноуменальное «я» («интеллигибельный характеръ») не подчиненное этимъ законамъ.

Это послѣднее, благодаря своей непосредственной связи со всѣмъ ноуменальнымъ міромъ, черезъ посредство практическаго разума, подчиненнаго «категорическому императиву», *постулируетъ* необходимость идей «существованія Бога», «безсмертія души» и «свободы воли».

Такимъ образомъ «китаецъ изъ Кенигсберга» возстанавливаетъ нарушенную было Юмомъ «гармонію».

Захлебываясь самолично источаемыми массами понятій, идей и терминовъ, выстраивая запутанный лабиринтъ мысли, путаясь въ немъ съ помощью «аріадниной» нити гуманности, порывая ее и вновь связывая—Кантъ выходитъ, наконецъ, на «свѣтъ Божій», утомленный и настолько опутанный нитями своей философіи, что столѣтнія попытки распутать его остаются безуспѣшными...

Причина этой *путанности* кантовской философіи—въ томъ, что онъ, какъ никто, могъ видѣть отовсюду грозящую человѣку опасность: Юмъ грозилъ скептицизмомъ, Беркли—солипсизмомъ и т. д. Главной же заботой Канта было:—все отнять у природы и всѣмъ надѣлить человѣка. Абсолютизируя свободу человѣ-

ческой воли, онъ отнимаетъ всякую волю, — всякую творческую активность у природы; переселяя мораль въ сферу ноуменальнаго бытія, онъ морализуетъ природу и отнимаетъ у нея право на протестъ; эмансипируя человѣческую душу отъ смерти, онъ лишаетъ природу нечеловѣческой одухотворенности и жизни. Развѣ не заслуживаетъ этотъ мыслитель названія величайшаго гуманиста новаго времени?

§ 3.

Въ двухъ системахъ Фихте и Гегеля вышеупомянутая кантовская тенденція къ опустошенію бытія природы и къ гуманной утилизаціи этой пустоты закончилась «deductio ad absurdum» кантовской философіи, хотя послѣдняя, несмотря на это, не перестала быть продуктивной въ смыслѣ давленія на послѣдующую философію.

Только поэтому, только для характеристики того вліянія, которое оказывалъ Кантъ на философскіе умы,— я коснусь слегка этихъ двухъ идеалистическихъ системъ. Солипсизмъ Фихте общеизвѣстенъ. «Нѣтъ ничего— говоритъ онъ—кромѣ личнаго *я*, и это *я*—все». Исходя изъ картезіанскаго «cogito ergo sum», Фихте въ своемъ «Наукословіи» все содержаніе теоретическаго и практическаго разума выводитъ изъ функцій этого же разума, чѣмъ, собственно говоря, только вноситъ поправку въ кантовскую критику. Различеніе «я» отъ «не-я», по Фихте, имманентно мышленію, но такъ какъ исходной точкой познанія является самосознаніе («я»), то внѣшній міръ, природа («не-я») мыслятся уже какъ нѣчто производное, внѣ самосознанія лишенное бытія.

Въ лицѣ Гегеля кантовская философія, давшая толчокъ къ построенію панлогизма, приходитъ къ своеоб-

разному самоотрицанію и возрожденію догматизма. Отождествляя мышленіе и бытіе, Гегель полагалъ, что процессъ такого отождествленія совершается путемъ трихотомнаго развитія абсолютной идеи, которая, такимъ образомъ, и можетъ быть разсматриваема какъ «вещь въ себѣ».

Вліяніе Гегеля на послѣдующія поколѣнія довольно велико. Изъ его послѣдователей особенно выдающимся гуманистомъ является Л. Фейербахъ, дедуцировавшій изъ панлогизма Гегеля свой прямолинейный пангуманизмъ. Въ «Сущности христіанства» онъ обожествляетъ человѣка и принижаетъ Бога до плода человѣческаго творчества. «Богъ есть явно выраженный внутренній міръ человѣка, его высказанное я; религія—торжественное обнаженіе скрытыхъ сокровищъ человѣческаго духа, обнаруженіе сокровеннѣйшихъ думъ его, всенародное исповѣданіе своихъ заповѣдныхъ тайнъ. Богъ не что иное, какъ очищенное отъ всего низменнаго сознаніе своего «я». Такимъ образомъ, въ Фейербахѣ окончательно вскрылись гуманистическіе корни кантовскихъ критикъ.

§ 4.

Л. Толстой. По силѣ вліянія на умы человѣчества, послѣ Канта, едва-ли кто-либо можетъ конкуррировать съ Львомъ Толстымъ, и если относительно Канта нужно сказать, что причины его вліятельности оказываются для многихъ весьма спорными, то о причинѣ популярности Л. Толстого слѣдуетъ сказать, что она является вполнѣ безспорной и ясной для всякаго человѣка. Обаяніе Л. Толстого потому такъ велико, что онъ смогъ, какъ никто, отвѣтить на тѣ исконные запросы человѣческаго духа, удовлетвореніе которыхъ является насущ-

ной потребностью всякаго человѣка. Подобно тому, какъ отдѣльная личность въ тревожный моментъ своей жизни крайне нуждается въ близкомъ человѣкѣ и его совѣтѣ,—точно также въ эпоху идеологическаго распыленія и жестокихъ сомнѣній человѣчеству прежде всего нуженъ всечеловѣческій *геній-охранитель*, который, почерпнувъ силы изъ незыблемыхъ, консервативныхъ устоевъ человѣческаго духа, далъ бы совѣтъ и указалъ бы безопасный путь. Такимъ геніальнымъ *охранникомъ человѣчества* и является Левъ Толстой. Нужды нѣтъ, что человѣкъ не пошелъ за Толстымъ: отъ этого его преклоненіе предъ послѣднимъ нисколько не пріуменьшилось. Толстой требуетъ отъ человѣка безкомпромиснаго повиновенія императивамъ *инстинкта самосохраненія*. Человѣкъ же не можетъ,—не въ силахъ всецѣло отдаться этому инстинкту; онъ слишкомъ улалился въ сторону,—слишкомъ охваченъ своей волей къ власти,—къ творчеству новыхъ формъ жизни,—и вернуться обратно, хотя бы это и спасало его, считаетъ для себя постыднымъ. Толстой мечетъ громы, заклинаетъ и умоляетъ, но... «грѣхопаденіе» свершилось и, увлеченный своими побѣдами, человѣкъ идетъ впередъ, вопреки инстинкту самосохраненія и Толстому, которые зовутъ его назадъ,—къ «опрощенію» и первобытности. Толстой статически разсматриваетъ жизнь человѣка: онъ пытается прикрѣпить ее къ землѣ, воздвигнуть ее на испытанномъ, надежномъ фундаментѣ консервативныхъ силъ духа и запрещаетъ человѣку продолжать вкушать плоды наполовину опустошеннаго «древа познанія добра и зла». Онъ чувствуетъ и сознаетъ, что растущая въ человѣчествѣ неудовлетворенность всѣми накопленными богатствами культуры грозитъ превратиться въ эрисихѳонову жажду, которая грозитъ гибелью самому человѣку. Толстой хватается за жизнь обѣими руками и—увы!—видитъ, что слишкомъ

много этими слабыми руками захватить нельзя,—что чѣмъ больше стараешься захватить, тѣмъ больше опасности быть совсѣмъ оторваннымъ отъ жизни,—чѣмъ меньше желаешь взять отъ жизни, тѣмъ крѣпче держишься за нее.

Въ пятидесятые годы своей жизни Толстой, какъ извѣстно, пережилъ острую душевную драму, и стоитъ только перечесть нѣсколько страницъ его «Исповѣди» для того, чтобы убѣдиться, что если Толстой и вышелъ невредимымъ изъ этого кризиса, то обязанъ этимъ всецѣло «инстинкту самосохраненія», который оказался болѣе могущественнымъ, чѣмъ противоположный инстинктъ. «Я почувствовалъ — пишетъ Л. Толстой, — что то, на чемъ я стоялъ, подломилось, что мнѣ стоять не на чемъ, что того, чѣмъ я жилъ, уже нѣтъ, что мнѣ нечѣмъ жить... Жизнь моя остановилась... Непреодолимая сила влекла меня къ тому, чтобъ какъ-нибудь избавиться отъ жизни. Нельзя сказать, чтобы я хотѣлъ убить себя. Сила, которая влекла меня прочь отъ жизни, была сильнѣе, полнѣе, общѣе хотѣнья. *Это была сила, подобная прежнему стремленію къ жизни, только въ обратномъ отношеніи*» [1]). Обратите вниманіе на подчеркнутыя мною строки. Эта «сила, подобная прежнему стремленію къ жизни, только въ обратномъ отношеніи», есть нечто иное, какъ зловѣщій инстинктъ саморазрушенія, съ которымъ другой инстинктъ Толстого повелъ ожесточенную и увѣнчавшуюся успѣхомъ борьбу.

Заглянувъ разъ въ лицо смерти, Толстой, подобно Руссо, обратился въ бѣгство и вернулся къ тому состоянію души своей, образчикъ котораго мы находимъ въ разсказѣ «Люцернъ»: «Ежели бы человѣкъ научился

[1]) Л. Толстой, „Исповѣдь", стр. 14 и слѣд.

не судить и не мыслить рѣзко и положительно, и не давать отвѣтовъ на вопросы, данные ему только для того, чтобы они вѣчно оставались только вопросами!»

Этотъ тонъ сожалѣнія по поводу безплодной траты человѣческихъ силъ чрезвычайно характеренъ для Л. Толстого. Впослѣдствіи онъ только углубилъ это состраданіе къ истомленному поисками человѣчеству и формулировалъ его въ своей теоріи «опрощенія». Сострадая къ человѣчеству и желая сдѣлать жизнь человѣка «жизнью въ добрѣ» или «жизнью въ Богѣ» (Толстой, подобно Платону, отождествляетъ идеи «добра» и «Бога») Толстой замѣтилъ, что источники зла скрыты въ многообразіи человѣческой культуры, и потому всѣ свои послѣдующіе удары направилъ противъ культурныхъ цѣнностей. Краткую формулировку этой вражды къ прогрессу можно найти въ словахъ Толстого: «А чувствовать себя хорошимъ для меня было важнѣе и обязательнѣе, чѣмъ дважды два четыре».

Бунтъ Л. Толстого — это бунтъ *вспять*. Весь его «анархизмъ» гораздо болѣе консервативенъ, нежели любая изъ самыхъ консервативныхъ идеологій и доктринъ. Абсолютизируя и апоѳеозируя добро, Л. Толстой не останавливается ни передъ чѣмъ, если только это необходимо для отождествленія добра съ жизнью. Отсюда-то и вытекаетъ его отрицаніе науки, искусства и т. п. культурныхъ цѣнностей,—какъ явленій, стоящихъ на пути къ «опрощенію» и морализаціи человѣческой жизни.

Повторяю, человѣчество не пошло за Львомъ Толстымъ, но, тѣмъ не менѣе, оно съ величайшимъ вниманіемъ слушаетъ и цѣнитъ его, подобно тому, какъ отдѣльный человѣкъ вслушивается въ голосъ совѣсти и высоко цѣнитъ ея велѣнія, хотя и не всегда, даже

очень рѣдко, слѣдуетъ имъ. *Толстой—совѣсть человѣчества.*

И если послѣднее не пошло за Л. Толстымъ, то, тѣмъ самымъ, оно преступило законы своей совѣсти.

§ 5.

Мережковскій. Такъ называемое «богоискательство» въ послѣднее время крайне обострилось. Современнаго культурнаго человѣка уже перестаетъ удовлетворять голый гуманизмъ, чуждый религіознаго санкціонированія. Съ другой стороны и христіанство, механизированное и приспособленное къ утилитарнымъ цѣлямъ человѣка, утеряло свою первобытную власть надъ духовной культурой.

Представителемъ современнаго «богоискательства», какъ извѣстно, является Мережковскій, объявившій о необходимости «третьяго откровенія», «религіи Св. Духа», которая дастъ культурной жизни недостающую ей религіозную санкцію и освятитъ ту религіозную атмосферу, въ которой задыхается современный человѣкъ. Совмѣстно съ Гиппіусъ и Философовымъ, Мережковскій провозгласилъ нарожденіе «новаго религіознаго сознанія». Затѣмъ, сознавая, что это «новое сознаніе» останется пустымъ до тѣхъ поръ, пока не будетъ указана новая церковность, — новыя формы культа, — Мережковскій полагаетъ, что такую новую церковность слѣдуетъ искать въ интеллигенціи, при томъ, въ интеллигенціи революціонной. Перенося центръ тяжести религіи и церкви въ сферу общественно-политической жизни, онъ возвращается къ своему исходному пункту:— къ голому гуманизму.

Тщетность этой попытки дать религіозную санкцію культурѣ объясняется тѣмъ, что самъ Мережковскій

слишкомъ «культурный человѣкъ»,—слишкомъ захваченъ гуманистическими тенденціями своей атеистической эпохи. Все религіозное новаторство Мережковскаго вращается въ слишкомъ узкой сферѣ гуманизма и потому остается безсильнымъ.

§ 6.

Бердяевъ. Совершенно иную позицію въ современномъ религіозно-философскомъ броженіи занимаетъ Бердяевъ. «Мережковскій,—говоритъ онъ,—дѣлаетъ попытку спастись отъ соблазновъ демонизма, принизивъ Сатану, понявъ чорта, какъ полное ничтожество и лакейство... Но гдѣ же тогда Антихристъ, чѣмъ страшенъ онъ и обаятеленъ?» На этотъ вопросъ, въ противовѣсъ Мережковскому, Бердяевъ категорически отвѣчаетъ: «Въ концѣ исторіи воплотится сила зла, церковь діавола». Подобно тому, какъ океанійцы, по свидѣтельству Гнѣдича, не имѣютъ никакого понятія о Богѣ (а лишь о злой силѣ—Дьяволѣ), точно также Мережковскій ничего не хочетъ знать о Проклятомъ. Подобное суживаніе религіознаго міра бытіемъ одного Бога можно назвать религіознымъ монизмомъ, тогда какъ ученіе Бердяева, признающаго своеобразную расколотость, дуализмъ этого міра, слѣдуетъ охарактеризовать, какъ религіозный дуализмъ, хотя этотъ дуализмъ, какъ мы увидимъ дальше, не выдержанъ имъ до конца и, въ концѣ концовъ, тяготѣетъ къ тому же монизму Мережковскаго.

Свою «философію богочеловѣчества» Бердяевъ обстоятельно излагаетъ въ книгѣ «Философія свободы». Исходя изъ положенія, въ противоположность Л. Толстому, что «человѣкъ обязанъ быть дерзновеннымъ», Бердяевъ возстаетъ противъ рефлексіи, заѣдающей фи-

лософію, и стремится вернуть философіи ея религіозный нервъ. «Состояніе нашей воли, нашего цѣльнаго духа должно быть изначально твердымъ, упорнымъ, непоколебимо увѣреннымъ, исключающимъ всякій скепсисъ, всякую рефлексію, всякое разъѣдающее сомнѣніе» [1]). Вѣруя человѣку его религіозную будущность и полагая, что изъ великихъ соблазновъ богоборчества и демонизма человѣкъ выйдетъ побѣдителемъ и христіаниномъ, Бердяевъ, однако, подвергаетъ суровой критикѣ гуманизмъ и человѣческое самообоженіе. «Все острѣе чувствуетъ современный человѣкъ, что безбожный гуманизмъ—безчеловѣченъ» [2]). «Раздвоенія этого міра на добрую и злую стихію, роста не только добра, но и зла, обычное прогрессистское сознаніе не замѣчаетъ... Смыслъ міровой исторіи не въ благополучномъ устроеніи, не въ укрѣпленіи этого міра на вѣки вѣковъ, не въ достиженіи того совершенства, которое сдѣлало бы этотъ міръ не имѣющимъ конца во времени, а въ приведеніи этого міра къ концу... Окончательное ничтожество зла можетъ быть увидѣно лишь въ концѣ исторіи, когда зло достигнетъ предѣльной своей формы, манившей и соблазнявшей людей» [3]).

Читатель видитъ, что хотя Бердяевъ и признаетъ исторически выявляющійся одновременный ростъ добра и зла, однако все это, по его мнѣнію, совершается лишь для того, чтобы въ концѣ исторіи манящее людей зло выявилось въ своемъ «окончательномъ ничтожествѣ», а добро—въ окончательномъ своемъ величіи. По Бердяеву, только «конецъ міра» приведетъ къ окончательному пораженію зла,—только конецъ исторіи вскроетъ подлинную сущность зла: «небытіе, ложь и обманъ».

---

[1]) Бердяевъ, „Философія свободы", стр. 21.
[2]) Ibid., стр. 185.
[3]) Ibid., стр. 192, 193.

Спрашивается, что же это за «ростъ зла», если весь этотъ тысячелѣтній «ростъ» закончится полнымъ «окончательнымъ ничтожествомъ» зла, и почему Бердяевъ приписываетъ именно злу такой «ростъ», а добру—иной, ведущій къ торжеству его? Этими вопросами Бердяевъ не задается. *Онъ вѣритъ въ человѣка*, а такъ какъ для него, какъ онъ самъ говоритъ, «вѣра есть знаніе, самое высшее и самое истинное знаніе» [1]), то онъ вѣритъ и въ то, что будущій человѣкъ не измѣнитъ Христу и не соблазнится богатствами, которыя ему будетъ сулить Проклятый. Читатель видитъ, такимъ образомъ, что хотя Бердяевъ и враждуетъ съ гуманистами, и протестуетъ противъ «приниженія» Сатаны, однако самъ онъ всѣ надежды свои возлагаетъ на человѣка, а у Проклятаго отнимаетъ все, кромѣ «небытія, лжи и обмана». Это ли не апоѳеозъ человѣка? Это ли не «приниженіе» Проклятаго?

§ 7.

Риккертъ и Виндельбандъ. Риккерта не безъ основанія можно назвать открытымъ гуманистомъ, такъ какъ родство его съ «прагматизмомъ» крайне близкое. Исходя изъ понятія «цѣнности», Риккертъ возстаетъ противъ злоупотребленія понятіями «духа» и «матеріи»,—особенно въ томъ случаѣ, когда дѣло идетъ объ опредѣленіи границы, отдѣляющей культуру отъ природы. До Риккерта при опредѣленіи этой границы руководствовались полярностью понятій «духа» и «матеріи», изъ коихъ первое властвовало въ сферѣ культурныхъ явленій, а второе—въ природѣ,—въ естествознаніи (Вундтъ). На основѣ этой же полярности построялась и соотвѣт-

[1]) Бердяевъ, „Философія свободы“, стр. 28.

ствующая классификація наукъ, дѣлившихся на естественныя науки и науки о духѣ. Въ противовѣсъ этой традиціонной классификаціи Риккертъ предлагаетъ иное дѣленіе: на науки о культурѣ и науки о природѣ.

«Продукты природы — то, что свободно произрастаетъ изъ земли. Продукты же культуры производитъ поле, которое человѣкъ раньше вспахалъ и засѣялъ. Слѣдовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природы въ этомъ смыслѣ является культура, какъ то, что или непосредственно создано человѣкомъ, дѣйствующимъ сообразно оцѣненнымъ имъ цѣлямъ, или, если оно уже существовало раньше, по крайней мѣрѣ, сознательно взлелѣяно имъ ради связанной съ нимъ цѣнности... Въ объектахъ культуры, слѣдовательно, заложены цѣнности» [1]). Переходя затѣмъ къ разсмотрѣнію родовъ цѣнности, онъ подвергаетъ критикѣ современное пониманіе духовной жизни: «простая наличность психическаго (ибо жизнь души, какъ таковая, можетъ быть разсматриваема также какъ природа) еще не создаетъ объекта культуры и потому не можетъ быть употреблена для опредѣленія понятія культуры. Послѣднее было бы возможно только въ томъ случаѣ, если бы въ понятіи исихическаго, какъ необходимой предпосылкѣ всякой оцѣнки, всегда было заключено уже и понятіе самой цѣнности, и при томъ какъ общезначимой цѣнности... Но такое отождествленіе духа съ оцѣнкой общезначимой цѣнности недопустимо»... [2]).

Я еще вернусь въ четвертой главѣ къ философіи Риккерта; поэтому я не стану здѣсь дѣлать всѣхъ интересныхъ и значительныхъ выводовъ изъ этой свое-

[1]) Риккертъ, „Науки о природѣ и науки о культурѣ“, стр. 52, 53.
[2]) Риккертъ: „Науки о природѣ и науки о культурѣ“, стр. 59, 60.

образной философіи, отнимающей у человѣка твердую почву и неизбѣжно поселяющей тревогу въ сердцахъ человѣческихъ.

Укажу только на то, что гуманизмъ Риккерта съ особенной силой сказывается въ его апоѳозѣ цѣнности и расширеніи понятія «долженствованія» до необъятныхъ размѣровъ. «Не только естествознаніе—говоритъ онъ—является продуктомъ культурнаго человѣчества, но также и сама «природа» въ логическомъ смыслѣ есть нечто иное, какъ теоретическое культурное благо, т. е. значимое, объективно цѣнное пониманіе дѣйствительности человѣческимъ интеллектомъ»... [1]). Риккертъ не предполагаетъ возможности отрицанія «общеобязательныхъ оцѣнокъ». Онѣ «необходимы» человѣку, онѣ—основа всей культуры, и безъ нихъ немыслима жизнь человѣческая. Риккертъ не задается вопросомъ, что если «жизнь души... можетъ быть разсматриваема какъ природа», то почему же изъ этой жизни «души—природы» исключать возможность оцѣнки,—нечеловѣческой, конечно, оцѣнки, но все же оцѣнки? Если бы онъ отвѣтилъ на этотъ вопросъ, то онъ навѣрно бы первый отрекся отъ своей апологіи цѣнности...

Еще болѣе утрированъ гуманизмъ Виндельбандта, такъ называемая «нормативная теорія» котораго уже вплотную подходитъ къ «гуманизму» Шиллера и «прагматизму» Джемса. «Естественное мышленіе людей—говоритъ Виндельбандтъ—имѣетъ неискоренимое стремленіе къ *праздному* блужданію, и лишь *нравственная строгость исканія истины* можетъ навести его на правильный путь и удержать на немъ до конца» (курсивъ мой). Подъ философіей Виндельбандтъ пони-

[1]) Ibid., стр. 193.

маетъ «только критическую науку объ общеобязательныхъ цѣнностяхъ». «Критическая наука объ общеобязательныхъ цѣнностяхъ!»—до такой смѣхотворной формулировки задачъ философіи не доходилъ еще ни одинъ гуманистъ... Заслуга Виндельбандта въ томъ, что онъ не только вскрылъ самое сердце гуманизма, но и самолично анатомируетъ его,—указываетъ на основной нервъ его. «Кто слѣдитъ за исторіей человѣческаго мышленія въ ея постоянной связи съ общимъ культурнымъ прогрессомъ, тотъ легко подмѣтитъ, что мысли всегда приспособлялись къ задачамъ культурной работы, при чемъ это не только не сознается ясно, но часто даже горячо оспаривается». По истинѣ «медвѣжью услугу» оказалъ Виндельбандтъ наукѣ и философіи, все еще претендующимъ на «объективность»...

§ 8.

Остается еще сказать нѣсколько словъ о тѣхъ гуманистахъ, имя которымъ «легіонъ». Ренанъ, Гюйо, Руссо, Паскаль, Марксъ, Бѣлинскій, Успенскій, Короленко, Горькій, Вересаевъ и т. д. и т. д. Всѣ они обладаютъ или явными, или слегка завуалированными чертами гуманиста. Наибольшаго вниманія изъ нихъ заслуживаютъ Руссо, Ренанъ и Марксъ. Руссо проникнутъ довѣріемъ къ природѣ и полагаетъ, что реорганизація человѣчества должна совершиться путемъ «возврата къ природѣ». Какъ извѣстно, Ницше тоже говоритъ о необходимости «возврата къ природѣ», но его пониманіе этого возвращенія діаметрально противоположно пониманію Руссо. Послѣдній сначала гуманизируетъ, очеловѣчиваетъ природу, и только послѣ такой операціи апоѳеозируетъ ее. Его апоѳеозъ природы сводится въ конечномъ счетѣ къ возвеличенію человѣческаго рода,

разрывъ котораго съ гуманными, цѣлительными силами природы слишкомъ болѣзненно отражается на культурной жизни.

Скептикъ Ренанъ апоѳеозируетъ человѣческій духъ, на основѣ котораго должна быть, по его мнѣнію, воздвигнута особая каста мудрецовъ, которая, обладая неограниченной властью и смертоносными орудіями, могла бы *заставить* человѣчество не расточать безплодно своихъ сокровищъ, а направить ихъ прямо къ цѣли,—къ завоеванію вселенной и неограниченной власти человѣка. Въ этомъ духовномъ аристократизмѣ сказывается, между прочимъ, безсиліе гуманизма, не довѣряющаго человѣку и старающагося замѣнить утерянное довѣріе принужденіемъ, волей немногихъ мудрецовъ, готовыхъ во имя будущаго пожертвовать половиной человѣчества. Въ этомъ отношеніи философія Ренана напоминаетъ католицизмъ,—въ особенности въ томъ его освѣщеніи, которое далъ ему Достоевскій въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ».

Карлъ Марксъ, создавшій огромное движеніе, которому суждено еще сыграть немалую роль въ будущей культурной жизни, исходитъ, по сравненію съ Ренаномъ, изъ совершенно обратныхъ посылокъ и надеждъ. Не на основѣ духа, а на основѣ экономическаго равенства, должна быть воздвигнута будущая культура. Только съ коллективизаціей орудій производства,—только съ эмансипаціей огромныхъ народныхъ массъ отъ капиталистическаго гнета,—только съ актуализаціей, выявленіемъ непочатыхъ духовныхъ силъ, скрытыхъ въ этихъ массахъ—человѣчество раскроетъ весь свитокъ заложенныхъ въ немъ силъ и *перестроитъ* міръ по собственному плану. Маркса не интересуетъ судьба личности, онъ видитъ только сплоченное, солидарное человѣчество, осуществляющее

высшія общечеловѣческія задачи и не обращающее вниманія на трупы отдѣльныхъ индивидуальностей. Если Ренанъ и его мудрецы готовы пожертвовать половиной человѣчества, то Марксъ и его человѣчество не задумываясь уничтожатъ половину ренановскихъ мудрецовъ, если того потребуетъ «благо цѣлаго».

И въ отвѣтъ на всѣ эти планы возрожденія и освобожденія человѣка мнѣ опять хочется напомнить старыя слова: «memento mori!»

ГЛАВА III.

„Прагматизмъ", какъ разоблаченный гуманизмъ.

§ 1.

Несмотря на то, что «прагматическое» движеніе за послѣднее десятилѣтіе чрезвычайно разрослось, никто не отдалъ еще себѣ яснаго отчета объ источникахъ и цѣляхъ этого движенія. На это указываетъ, между прочимъ, разнообразіе терминовъ, употребляющихся при обозначеніи этого движенія: «прагматизмъ», «прагматицизмъ», «практилизмъ», «гуманизмъ» и т. д. За исключеніемъ термина «гуманизмъ», всѣ прочіе термины указываютъ лишь на дѣйственность, практичность прагматическаго умонастроенія. Такое широкое и смутное пониманіе «прагматизма», имѣющее своимъ источникомъ укоренившуюся въ гуманистахъ склонность не разрывать узъ между человѣкомъ и «міромъ», обезцвѣчивая само движеніе, не указываетъ граней, отдѣляющихъ его отъ такихъ, напримѣръ, антипрагматическихъ движеній мысли, какъ «философія дѣйствія» Бергсона и т. д. Я дальше покажу, что только терминъ Шиллера, болѣе ограниченный по объему (хотя все же недостаточно ограниченный) и, слѣдовательно, болѣе точный по содержанію—мо-

жетъ быть признанъ правомочнымъ при общей характеристикѣ разсматриваемаго умонастроенія.

Изъ такого широкаго пониманія «прагматизма» вытекаетъ, между прочимъ, и то обстоятельство, что многіе изслѣдователи «прагматизма», въ поискахъ за предшественниками послѣдняго, находятъ таковыхъ въ такихъ мыслителяхъ, которые или ничего не имѣютъ общаго съ этимъ «прагматическимъ» теченіемъ мысли, или же явно враждебны къ этому теченію. Какъ на наиболѣе яркій примѣръ такой ложной находки, укажу на Фр. Ницше. Никто не станетъ отрицать, конечно, что на жизнь Ницше смотрѣлъ волюнтаристически, на истину—критически, на разумъ—пессимистически и т. д., но отсюда еще далеко... безконечно далеко до «прагматизма». Сущность вопроса въ томъ—во имя чего совершалъ свою «переоцѣнку цѣнностей» Ницше и во имя чего совершаютъ ее «прагматисты»? Всякому, болѣе или менѣе критически вдумывающемуся въ ницшевскую апологію «воли къ власти» и въ «прагматическую» апологію человѣка, ясно, что два отвѣта на поставленный вопросъ будутъ діаметрально противоположными между собой. Въ чемъ хотите, но въ гуманизмѣ Ницше не повиненъ! Вина за такое произвольное причисленіе Ницше къ гуманистамъ падаетъ несомнѣнно на «злоупотребленіе» терминомъ «прагматизмъ».

Не лишено нѣкотораго основанія причисленіе къ «прагматистамъ» Эм. Канта, хотя гуманизмъ послѣдняго отнюдь не былъ прямолинейнымъ и открытымъ, а, скорѣе, обходнымъ и скрытымъ. Только во второй своей «Критикѣ», когда Кантъ увидѣлъ, что его обходный путь не увѣнчался ожидаемымъ успѣхомъ, онъ сталъ уже болѣе открыто на практическую и гуманистическую точку зрѣнія. «Всякій интересъ,—говоритъ

Кантъ, — носитъ практическій характеръ; даже интересъ умозрительнаго разума лишь условенъ и достигаетъ полноты только въ практическомъ употребленіи». Шиллеръ съ большимъ удовольствіемъ цитируетъ это легкомысленное признаніе Канта, далеко не оправдывающее претензіи автора «Критики чистаго разума».

Изъ другихъ предшественниковъ «прагматизма» укажу на Спенсера и Ренана. Агностицизмъ Спенсера по самому существу своему подрывалъ престижъ философіи, истины, разума, и взамѣнъ его выдвигалъ на первый планъ алогичное, безсознательное, какъ болѣе надежные, болѣе крѣпкіе устои человѣческаго поведенія и познанія. Разумъ, на опытѣ оказавшійся безсильнымъ въ сферѣ высшихъ прозрѣній, долженъ сконцентрировать свои небольшія силы въ той области, которая оказалась ему вполнѣ доступной и посильной,—въ области устроенія человѣческаго благополучія. Что касается Ренана, то его близость къ «прагматизму» сказывается «лучше всего» въ сферѣ религіозныхъ взглядовъ. Такъ, напримѣръ, въ «Patrice» Ренанъ пишетъ: «Религія не есть истина; она—орудіе идеальной жизни человѣчества... Легенда не вѣрна, какъ фактъ, но, какъ идея, она вѣрна всегда... Религія — ложь, съ точки зрѣнія объективной, но она же вѣчная истина съ субъективной точки зрѣнія, т. е. съ точки зрѣнія нашей потребности въ ней и съ точки зрѣнія религіознаго чувства, которому она соотвѣтствуетъ. Но именно эта-то послѣдняя точка зрѣнія и является самой важной...» Прямодушіе, съ какимъ Ренанъ все это высказываетъ, невольно заставляетъ причислить его къ предшественникамъ «прагматизма», хотя остальныя черты его гуманизма довольно далеки отъ такой прямолинейности и оголенности.

Прежде чѣмъ приступить къ изложенію и критикѣ

«прагматическаго» ирраціонализма, «прагматической» концепціи истины и «прагматической» религіозности— я попытаюсь дать бѣглыя характеристики ученія «прагматистовъ» — какъ самыхъ раннихъ, такъ и новѣйшихъ.

§ 2.

Пирсъ и Риль. Родоначальникомъ «прагматизма» единогласно признаютъ Чарльза Пирса. Еще въ 1878 г. Пирсъ написалъ статью «How to make our ideas clear?» («Какъ сдѣлать ясными наши идеи?»), въ которой довольно наивно и несмѣло высказываются «истины прагматизма». Изъ самаго заглавія статьи видно, что Пирсъ не задавался широкими задачами и только попутно, при разсмотрѣніи вопроса о томъ, какимъ образомъ человѣкъ можетъ достигнуть твердыхъ убѣжденій, онъ пришелъ къ выводамъ явно «прагматическаго» характера. «Можно думать—пишетъ онъ,—что этого для насъ еще недостаточно, что мы ищемъ не просто мнѣнія, но мнѣнія правильнаго. Разсмотримъ эту иллюзію и тогда увидимъ, что она лишена основанія. Стоитъ лишь достигнуть твердаго вѣрованія, будь оно правильно или неправильно,—какъ получится полное удовлетвореніе». Въ одной изъ послѣдующихъ статей Пирсъ уже болѣе точно формулируетъ свою мысль.— Для пополненія познанія онъ рекомендуетъ «открывать и узнавать въ точности, каковы общія привычки поведенія, разумно развивающіяся подъ вліяніемъ вѣрованія въ истинность нѣкотораго понятія». Или еще болѣе опредѣленно: «Надо разсматривать, каковы тѣ практическія дѣйствія, которыя, по нашему мнѣнію, можетъ производить объектъ нашего пониманія. Пониманіе всѣхъ этихъ дѣйствій и есть полное пониманіе самого объекта». Казалось бы, что при такомъ

познавательномъ произволѣ, руководителями котораго являются эгоистическія наклонности каждой индивидуальности, логическій и гносеологическій анархизмъ долженъ былъ бы достигнуть крайнихъ предѣловъ и сдѣлать невозможнымъ какое бы то ни было общественное, коллективное соглашеніе. Ничуть не бывало! Пирсъ замѣтилъ эту опасность и обходитъ ее путемъ аппелляціи къ особаго рода инстинкту или «способности предугадыванія» («pouvoir divinatoire»), которая, избѣгая крайностей и односторонности индивидуальнаго происхожденія, направитъ раціональныя силы личности въ сторону сужденій, имѣющихъ шансы на коллективное признаніе.

Отсюда и его взглядъ на истину, какъ на соціальную субстанцію: «Истиной мы называемъ мнѣніе, которому предназначено объединить, въ концѣ концовъ, всѣхъ изслѣдователей; объектъ же этого мнѣнія и есть реальность». Какъ видите, все сводится въ конечномъ итогѣ къ *общепризнанности* того или другого мнѣнія. Такъ что, если бы все человѣчество до такой степени оглупѣло (что весьма возможно при современныхъ методахъ воспитанія и обученія), что всѣ люди признали бы себя за боговъ, а вселенную—за пышный коверъ у своихъ ногъ,—то такое общепризнанное мнѣніе было бы, по Пирсу, истиной. Но вотъ вопросъ: признали ли бы эти обожествленные люди за боговъ такихъ мыслителей, какъ Фейербахъ, Контъ и т. д., которые, правда, еще раньше ихъ считали себя за боговъ, но которые,—увы!—не пользовались признаніемъ своихъ современниковъ?—Если бросить ретроспективный взглядъ на исторію, то тоже возникаютъ вопросы, совершенно неразрѣшимые по методу Пирса. Въ самомъ дѣлѣ, исторія всякой «истины» разсказываетъ намъ о томъ первобытіи этой «истины», когда она являлась таковой только для одной лич-

ности и отнюдь не пользовалась общепризнанностью. Если она тогда была ложью, то она ею же и осталась, если же она и тогда была «истиной», то ложенъ «принципъ Пирса».

«Прагматизмъ Ричля, возникшій еще раньше «прагматизма» Пирса, болѣе узокъ и ограниченъ собственно только религіозной сферой. Однако, сужденія Ричля, отличающіяся удивительной прямотою, заслуживаютъ большого къ себѣ вниманія,—особенно при обсужденіи вопроса о источникахъ тѣхъ религіозныхъ концепцій Джемса и Шиллера, которыя въ послѣднее время надѣлали не мало шума. «Въ области религіи,—говоритъ Ричль,—субъектъ не произноситъ сужденія, которое бы констатировало либо наличность какого-нибудь существа, либо наличность отношенія между двумя существами... Такимъ образомъ, когда я говорю: Богъ—благъ, Богъ—судья грѣшниковъ, я формулирую оцѣночное сужденіе, или сужденіе религіозное, потому что я не утверждаю безо всякой корысти ни наличности какого-либо существа, ни наличности нѣкотораго отношенія причинной связи между двумя существами; напротивъ, я утверждаю истину, которая имѣетъ прямую цѣнность для моего «*я*», ибо она способна затронуть мою чувствительность радостно или горестно».

Въ этихъ словахъ обнаруживается такое расшатываніе исконныхъ устоевъ религіознаго сознанія,—такое очеловѣченіе божественнаго санкціонированія человѣческой жизни, что невольно возникаетъ роковой вопросъ: что, если человѣкъ, неудовлетворенный современной религіозностью, принуждающей его въ конечномъ счетѣ поклониться себѣ же, начнетъ искать новыхъ формъ религіозности,—*обратной* религіозности, которая *не очеловѣчивала бы* Высшаго Существа, *хотя бы это послѣднее*

обладало не только нечеловѣческими, но и явно человѣкоборческими антигуманными чертами??...

§ 3.

Преццолини, Леруа, Пуанкаре и др. Въ ученіи Преццолини мы находимъ такое безпощадное и полное оголеніе основного нерва гуманизма, подобія которому тщетно бы искали во всей «прагматической» литературѣ. Преццолини съ неподражаемымъ искусствомъ вскрываетъ самыя тайныя пружины гуманизма и не боится называть вещи ихъ настоящими именами. Именно поэтому, должно быть, его встрѣчаютъ недружелюбные отзывы какъ со стороны «прагматистовъ», такъ и со стороны благожелательныхъ по отношенію къ послѣднему критиковъ. Дѣйствительно, кто рѣшится симпатизировать философу, безъ обиняковъ заявляющему, что «*ученый есть лжецъ, полезный для общества;* лжецъ же есть ученый, полезный для отдѣльной личности» (курсивъ мой). «Убѣжденіе,—говоритъ Преццолини,—особенно удаляетъ насъ отъ пониманія». Задачи будущаго ученаго, по его мнѣнію, будутъ заключаться въ такомъ «произвольномъ создаваніи *я*, въ произвольномъ сотвореніи и измѣненіи внѣшняго міра», при которомъ «животное разсуждающее уступитъ мѣсто животному-творцу», и «человѣкъ станетъ Богомъ». Преццолини—искренній апологетъ *лжи*, какъ соціальной субстанціи. Исходя изъ макіавеллистическаго принципа, онъ говоритъ о великомъ соціальномъ значеніи «искусства убѣждать»; исходя изъ сентиментальной природы человѣка, котораго Преццолини называетъ «сентиментальной гориллой», онъ вырабатываетъ соотвѣтствующіе руководящіе принципы этого «искусства»: слѣдуетъ аппеллиро-

вать къ сердцу, къ фантазіямъ, къ предразсудкамъ, и гдѣ нужно не избѣгать обмана.

Хотя въ ученіи Прецциолини слишкомъ много реторики и воздушности, однако основное его положеніе заслуживаетъ огромнаго вниманія всякаго, желающаго увидѣть гуманизмъ внѣ всѣхъ пышныхъ одѣяній новой философіи и науки. Скелетъ этого гуманизма и выявляется въ этихъ немногихъ словахъ: «*ученый есть лжецъ, полезный для общества*». Вся безконечная, на протяженіи вѣковъ, сутолока научныхъ гипотезъ и философскихъ системъ говоритъ опытному глазу о томъ, что источники этой сутолоки должны быть чрезвычайно субъективнаго характера. Еще болѣе убѣждаешься въ этомъ, если взглянешь на практическую подкладку философіи и науки,—на своеобразный *подборъ* гипотезъ и ученій, руководимый чисто утилитарными цѣлями.

Потребительный взглядъ на науку, выраженный въ столь категорической формѣ у Прецциолини, у Леруа уже значительно смягченъ, хотя основная формула послѣдняго, безъ дальнѣйшихъ его уступокъ скрытому гуманизму, отличается довольно смѣлымъ и яснымъ взглядомъ на познаніе. Эта главная формула гласитъ: «*факты создаются ученымъ*». Согласно Леруа такъ наз. «законы природы», устанавливаемые наукой, управляютъ не подлинной реальностью, а псевдо-реальностью, созданной научной мыслью въ виду ея полезности для человѣка,—въ цѣляхъ сохраненія желательной для человѣка гармоніи между «дѣйствительностью» и всѣмъ человѣческимъ «прогрессомъ».

Другими словами, человѣческій умъ узаконяетъ, регламентируетъ только ту часть природы, которую онъ, путемъ соотвѣтствующаго самоограниченія, рѣшилъ ввести въ поле своего зрѣнія. И именно ту часть дѣйствительности, которая даетъ человѣку воз-

можность питать иллюзію своеобразной гармоніи, подобной той, какая существуетъ между рабовладѣльцемъ и рабомъ.

Однако въ дальнѣйшемъ Леруа, въ угоду адвокатамъ безкорыстнаго познанія, нѣсколько оговариваетъ свою формулу: «Всякій фактъ получаетъ существованіе и научную цѣнность лишь въ теоріи и посредствомъ теоріи; отсюда слѣдуетъ, строго говоря, что ученый дѣлаетъ научные факты, или, если такъ больше нравится,—дѣлаетъ факты научными». И еще: «Наука больше приводитъ насъ къ полезному, чѣмъ къ истинному, и достигаетъ истины лишь своей доступной использованію стороной». Однако, несмотря на этотъ компромиссъ, взглядъ Леруа остается по существу прежнимъ. Если «истина» иногда и познается, то только мимоходомъ,—только случайно, при достиженіи утилитарныхъ цѣлей. «Истины», какъ идеала,—какъ цѣли познанія, нѣтъ и быть не можетъ; существуютъ только случайныя «истины», изъ которыхъ человѣку науки предоставляется выбрать наиболѣе полезныя, «инструментальныя».

Гораздо болѣе колебаній во взглядахъ на науку Пуанкарэ. Пуанкарэ оправдываетъ науку въ силу ея удобства, но удобство это онъ понимаетъ не только утилитарно, но и познавательно, т. е. видитъ въ немъ не только цѣль науки, но и одно изъ средствъ ея, необходимое для научнаго прогресса. «Геометрическія аксіомы не суть ни синтетическія сужденія *a priori*, ни факты опыта. Онѣ только *условности*; при выборѣ среди всѣхъ возможныхъ условностей нашъ разумъ руководствуется опытными фактами; но выборъ этотъ своеобразный, его ограничиваетъ только необходимость избѣжанія противорѣчія». Въ данномъ случаѣ геометрическія аксіомы разсматри-

ваются какъ постулаты, удобные въ познавательномъ смыслѣ. Но вотъ что онъ говоритъ о зависимости науки отъ морали: «Одна изъ нихъ (мораль) намъ указываетъ, къ какой цѣли мы должны стремиться, а другая (наука) знакомитъ насъ со средствами для достиженія данной цѣли... *Нѣтъ имморальной* науки и тѣмъ болѣе нѣтъ научной морали». Здѣсь уже предъ нами явно «прагматическая» точка зрѣнія. Если «нѣтъ имморальной науки», то, очевидно, принципъ Прецциолини остается въ силѣ: во имя пользы наука всегда готова пожертвовать «истиной». Своеобразный идеалистическій «прагматизмъ» развиваетъ Дюгемъ, заявляющій, что «физическія гипотезы являются лишь искусственными математическими пріемами, предназначенными спасти... всѣ явленія неодушевленнаго міра». Волюнтаристическій прагматизмъ Ройса тоже отрицаетъ теоретическую истину и апеллируетъ къ «универсальнымъ формамъ хотѣнія», которыя продуцируютъ «общеобязательныя сужденія», отрицаніе которыхъ невозможно ни для одного человѣка. Наличность такихъ «формъ хотѣнія» дѣйствительно невозможно отрицать, но въ такомъ случаѣ нужно признать и то, что существуютъ какія-то нечеловѣческія личности, ибо существуетъ не мало примѣровъ самаго категорическаго отрицанія «общеобязательнаго». Остается еще сказать нѣсколько словъ о яромъ «прагматистѣ» религіознаго оттѣнка—Секретанѣ. «Въ концѣ-концовъ,—говоритъ Секретанъ—мы не знаемъ ничего ни о чемъ, мы не понимаемъ ничего ни въ чемъ; вопреки всякаго рода противоположной видимости, мы должны вѣрить и вѣримъ, что абсолютная воля хочетъ добра; и это по той причинѣ, что мы не въ состояніи хотѣть его такимъ образомъ иначе, какъ въ томъ случаѣ, если мы видимъ въ немъ истину».

Трудно себѣ представить болѣе рѣзко выраженное соподчиненіе между знаніемъ и моралью, между истиной и добромъ. Какъ видитъ читатель, роль познанія сводится лишь къ санкціонированію добра, котораго человѣкъ «долженъ хотѣть». Такъ что, если задаться вопросомъ о источникахъ этого «долга», то его ни въ коемъ случаѣ не слѣдуетъ искать, какъ это дѣлаютъ раціоналисты-моралисты, въ сознаніи, а гдѣ-то въ глубинахъ человѣческаго естества,—въ сублиминальной сферѣ душевной жизни, короче говоря, въ инстинктѣ.

Разсмотрѣвъ второстепенныя явленія «прагматическаго» движенія, обращу вниманіе на двухъ главныхъ представителей его, при чемъ пока ограничусь только общей характеристикой ихъ ученія. Я имѣю въ виду Шиллера и Джемса.

§ 4.

Ф. Шиллеръ. «Вернемся же отъ Платона къ Протагору!»—вотъ основной лозунгъ Шиллера. Извѣстно пощаженное временемъ мѣсто изъ «Поражающаго сужденія» Протагора: «Человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей существующихъ, какъ онѣ существуютъ и не существующихъ, какъ онѣ не существуютъ». Слѣдуя принципу Протагора, Шиллеръ и свое ученіе называетъ «неопротагореизмомъ». Въ противовѣсъ Платону и всѣмъ идеалистамъ новаго времени, неудовлетворявшимся чисто субъективной, исходящей отъ человѣка санкціей познанія и стремившимся овладѣть «объективной» или «абсолютной истиной» — Шиллеръ не видитъ болѣе высшей въ сферѣ познанія аппелляціонной инстанціи, нежели та, которая находится въ человѣческой волѣ, направленной на возвеличеніе человѣка. Платонъ, по

мнѣнію Шиллера, «обезчеловѣчилъ» истину, сдѣлалъ ее абсолютной; нужно вновь вернуть ей ея человѣчность и условность. Для этого, по его мнѣнію, нужно разрушить ту грань между логикой и психологіей, которую воздвигли раціоналисты въ цѣляхъ охраненія своей «абсолютной истины» отъ всякихъ эксцезовъ чувственности, омрачающихъ ясное зеркало познанія. Шиллеръ заявляетъ, что между психологіей и логикой нѣтъ разницы и что, слѣдовательно, телеологизмомъ проникнуты всѣ сферы психической жизни,—въ томъ числѣ и разумъ во всѣхъ его проявленіяхъ. Подъ «гуманизмомъ» Шиллеръ понимаетъ «систематическій протестъ противъ игнорированія телеологіи въ познаніи». Еще болѣе точно онъ опредѣляетъ «гуманизмъ» какъ «сознательное примѣненіе къ эпистемологіи (или къ логикѣ) телеологической психологіи, которая, въ концѣ - концовъ, содержитъ въ себѣ въ скрытомъ видѣ волюнтаристическую метафизику». Отсюда слѣдуетъ, что «всякое знаніе зависитъ отъ намѣренія» [1]). «Истина» есть то, что полезно для созиданія науки; «ложь»— то, что безполезно или даже вредно для той же цѣли... Поэтому, чтобы опредѣлить, «вѣренъ» ли или «ложенъ», отвѣтъ на какой-либо вопросъ, намъ надо лишь замѣтить его вліяніе на интересующее насъ изысканіе... И если это вліяніе окажется благопріятнымъ, отвѣтъ «вѣренъ» и «хорошъ» для нашего намѣренія и «полезенъ», какъ средство для достиженія той цѣли, которую мы преслѣдуемъ [2]).

Въ общемъ, какъ видите, Шиллеръ настойчиво утверждаетъ, что никакія потуги адептовъ «безкорыстнаго познанія» не выведутъ человѣка за предѣлы того круга человѣчности, которымъ онъ очертилъ себя

---

1) «Studies in Humanism, Essay I, § 2.
2) Ibid. Essay V стр. 144—154.

въ цѣляхъ практическаго порядка; въ противномъ случаѣ,—въ случаѣ переселенія человѣка изъ родной себѣ, человѣчной атмосферы въ какую-либо другую атмосферу, чуждую человѣчности—онъ неизбѣжно погибъ бы въ силу полнѣйшей неприспособленности къ новымъ условіямъ своего существованія. Говоря кратко, человѣкъ не можетъ безнаказанно переступить черезъ свою «природу».

Большинство критиковъ «гуманизма» указываетъ на то, что руководство его принципами неизбѣжно должно повести къ головокружительной софистикѣ (при чемъ указываютъ на Протоголина), скептицизму и крайнему распыленію или индивидуализаціи познанія. Но въ этомъ они жестоко ошибаются, ибо въ области практики человѣкъ крайне консервативенъ, и теоріи, санкціонирующія эту практику, неизбѣжно должны вращаться въ одномъ и томъ же кругу. «Скептикъ—говоритъ Шиллеръ—*долженъ* (обязанъ) своей жизнью утверждать нѣкоторую практическую истину, параллельную той теоретической истинѣ, въ которой онъ, по его словамъ, сомнѣвается. Онъ можетъ сомнѣваться въ этой истинѣ (практической) только на словахъ, но не на дѣлѣ; онъ не можетъ отвлечься отъ нея, не отказавшись отъ своей собственной жизни». Въ этомъ пунктѣ Шиллеръ неприступенъ, и всѣ попытки критиковъ сбить его съ этой позиціи всегда останутся тщетными. Можно, конечно (какъ это дѣлаютъ Эберъ, Бергсонъ и др.) отрицать такую общеобязательность нѣкой «практической истины», но при этомъ приходится или ограничиться одними словами, на что указываетъ и Шиллеръ, или же выйти за предѣлы человѣческаго познанія, попытку чего мы и находимъ у Бергсона. Въ послѣднемъ случаѣ мы сталкиваемся съ вопросомъ: кто правъ? Шиллеръ ли, указывающій гра-

ницы *человѣческаго* познанія, обусловленныя самой природой человѣка, или же Бергсонъ, расширяющій эти границы до необъятности, но дѣлающій это цѣной *обезчеловѣченія* познанія? Здѣсь вновь возникаетъ все тотъ же вопросъ о границахъ человѣческаго творчества. Къ нему я вернусь въ слѣдующей главѣ.

§ 5.

В. Джемсъ. Самымъ выдающимся теоретикомъ «прагматизма» несомнѣнно является В. Джемсъ. Своей широкой извѣстностью «прагматизмъ» обязанъ почти исключительно ему, т. к. до появленія двухъ книгъ Джемса «прагматизмъ» велъ болѣе закулисную, академическую жизнь и не пользовался признаніемъ. Самъ Джемсъ «открылъ» «прагматизмъ» совершенно случайно,—при разрѣшеніи вопроса о примиреніи религіозной жизни съ эмпиризмомъ, хотя самъ Джемсъ и отрицаетъ существованіе связи между его «радикальнымъ эмпиризмомъ» и «прагматизмомъ».

Въ самомъ началѣ своей книги «Прагматизмъ» Джемсъ указываетъ на неудовлетворительность какъ чисто эмпирической философіи, такъ и чисто религіозной, и дѣлаетъ выводъ о необходимости такого примиренія этихъ антиподныхъ движеній философской мысли, при которомъ ни одна сторона не пострадала бы по существу. Такую примирительную роль онъ и приписываетъ «прагматизму». «Вы встрѣтите эмпирическую философію, которая для васъ недостаточно религіозна, и религіозную философію, которая недостаточно эмпирична» [1]). «Прагматизмъ способенъ оставаться религіознымъ, подобно раціонализму, но въ то же время, подобно эмпирическимъ системамъ, онъ способенъ со-

[1]) Джемсъ, „Прагматизмъ", стр. 16.

хранять интимнѣйшую близость съ фактами» [1]). Не трудно догадаться, на какой почвѣ возникла эта основная въ философіи Джемса тенденція къ примиренію эмпиризма съ религіозностью. Философія новаго времени, какъ я уже говорилъ, характеризуется разрывомъ между человѣкомъ и божествомъ. Параллельно съ ростомъ техническаго и научнаго прогресса, все болѣе эмансипирующаго человѣка отъ власти «законовъ природы», гордость человѣка достигаетъ крайнихъ предѣловъ своего развитія и выявляется въ формѣ обоженія человѣчества. Однако неудовлетворенность остается, человѣкъ, послѣ тысячелѣтій религіозной жизни, чувствуетъ пустоту въ своихъ переживаніяхъ и проникается той «волей къ вѣрѣ»,—той тоской по религіозности, которая свое удовлетвореніе можетъ найти въ религіозной санкціи, чуждой человѣчности, но не чуждой «благодатности». Исходя изъ побужденія не лишать человѣка его горделиваго самосознанія, но въ то же время дать его жизни удовлетворительную религіозную санкцію, Джемсъ, подобно Канту, стремится къ такому синтезу, который давалъ бы удовлетвореніе какъ властолюбію, такъ и покорности человѣка. Удовлетвореніе завоевательныхъ инстинктовъ человѣка, по Джемсу, возможно благодаря «прагматическому методу», который не допуститъ человѣка до безплоднаго расточенія своихъ силъ на выработку всякихъ антиутилитарныхъ теорій и системъ, а сконцентрируетъ ихъ на одной задачѣ. «*Такимъ образомъ теоріи представляютъ собой не отвѣты на загадки,—отвѣты, на которыхъ мы можемъ успокоиться:—теоріи становятся орудіями.* Мы не успокаиваемся въ сладкой бездѣятельности на теоріяхъ, мы идемъ впередъ и сверхъ того при случаѣ измѣняемъ съ ихъ по-

---

1) Ibid., стр. 26 и 27.

мощью природу. Прагматизмъ дѣлаетъ всѣ наши теоріи менѣе тугими (unstiffens), онъ придаетъ имъ гибкость и каждую усаживаетъ за работу» [1]) (курсивъ Джемса). Подобнымъ же образомъ «усаживаются за работу» и религіозныя идеи: «Если окажется, что религіозныя идеи имѣютъ цѣнность для дѣйствительной жизни, то... онѣ будутъ истинны въ мѣру своей пригодности для этого» [2]). Изъ всего этого видно, что вышеуказаннаго примиренія Джемсъ хочетъ достигнуть путемъ апелляціи къ человѣческому «инстинкту самосохраненія», санкція котораго, по его мнѣнію, есть самая высшая и автономная санкція.

И несмотря на всю враждебность критики, можно безъ особаго риска утверждать, что «прагматизмъ» Джемса не лишенъ будущности. Ибо человѣкъ, какъ таковой, на все можетъ согласиться, — всѣмъ можетъ пожертвовать, но никогда онъ не измѣнитъ самому себѣ,—никогда онъ не согласится *пожертвовать собой*.

§ 6.

Прагматическая концепція истины. — Свое изложеніе взгляда прагматистовъ на «истину» Джемсъ начинаетъ съ анализа двухъ терминовъ, входящихъ въ традиціонное опредѣленіе «истины» и пріемлемыхъ какъ для раціоналистовъ, такъ и для «прагматистовъ». Разногласіе между послѣдними начинается лишь съ возникновеніемъ вопроса о значеніи терминовъ: «соотвѣтствіе» и «дѣйствительность». Прагматизмъ возстаетъ противъ шаблоннаго отождествленія понятій «соотвѣтствія» и «копировки» и противъ той статической точки зрѣнія на истину, которая и побуждаетъ къ такому отождествленію. «Допустимъ»,—говоритъ онъ

[1]) Джемсъ, „Прагматизмъ", стр. 38.
[2]) Ibid., стр. 50.

(прагматизмъ), «что какая-нибудь идея или какое-нибудь убѣжденіе истинны, какую конкретную разницу внесетъ этотъ моментъ истинности въ нашу дѣйствительную жизнь? Какъ осуществится въ жизни истина? Какіе опыты будутъ протекать иначе, отлично отъ того, какъ бы они происходили, если бы разбираемое убѣжденіе было ложнымъ? Какова, говоря короче, наличная стоимость истины, выраженная въ терминахъ опыта? [1]). Въ противовѣсъ интеллектуалистамъ, для которыхъ «истина» довлѣетъ себѣ, такъ что критика ея не должна выходить за предѣлы теоріи,—прагматизмъ подвергаетъ критикѣ эту самодовлѣющую теоретическую «истину» съ практической точки зрѣнія, — съ точки зрѣнія ея пригодности для «жизни». По мнѣнію Джемса между «истиной» и «ложью» существуетъ не теоретическое, а «практическое различіе». Поэтому, если бы какая-либо идея была теоретической истиной, но не выдержала бы практическаго искуса,—не была бы удобна,—то она, тѣмъ самымъ перестала бы быть «истиной» и стала бы «ложью». Свой динамизмъ «прагматизмъ» формулируетъ слѣдующимъ образомъ: «Истина *случается*, *происходитъ* съ идеей (Truth happens to an idea). Идея *становится* истинной, *дѣлается* благодаря событіямъ истинной. Ея истинность—это на самомъ дѣлѣ событіе, процессъ, и именно процессъ ея самопровѣренія, ея провѣрки (vérification). Ея цѣнность и значеніе, это процессъ ея подтвержденія [2]). Процессъ «провѣрки» — это «процессъ пріятнаго вожденія». Это-то понятіе «вожденія» и составляетъ центръ тяжести всей «прагматической» концепціи истины. Это «вожденіе» должно быть «выгодно» для человѣка;

[1]) Джемсъ, „Прагматизмъ“, стр. 123.
[2]) Ibid., стр. 124.

поэтому только тѣ идеи, которыя могутъ быть «орудіями дѣйствія», заслуживаютъ названія «истинныхъ» идей. Однако существуютъ идеи, «истинность» которыхъ устанавливается безъ всякой «провѣрки». Онѣ уже выдержали искусъ раньше, и «истинность» ихъ нами только наслѣдуется, но не провѣряется. «Изъ глубинъ нашего мышленія поднимается готовая идеальная форма, пригодная для всѣхъ сортовъ вещей. Мы такъ же мало можемъ не считаться съ этими абстрактными отношеніями, какъ можемъ игнорировать факты нашего чувственнаго опыта. Они насъ связываютъ, принуждаютъ; мы вынуждены быть относительно ихъ послѣдовательными, нравятся ли намъ результаты или нѣтъ. Правила сложенія примѣнимы такъ же точно къ нашимъ долгамъ, какъ и къ нашимъ доходамъ [1]).

Тутъ для «прагматиста» долженъ былъ бы возникнуть серьезный вопросъ, чего однако не случилось. Одно изъ двухъ: или всякая «истина», вырабатываемая человѣческимъ разумомъ, заслуживаетъ довѣрія, и въ такомъ случаѣ заслуживаютъ полнаго довѣрія и пріятія, безъ «прагматической провѣрки», тѣ «истины» раціоналистовъ, противъ которыхъ такъ ополчается «прагматизмъ», или же никакая «истина» не заслуживаетъ такого довѣрія и требуетъ предварительной «провѣрки», и въ такомъ случаѣ не можетъ быть довѣрія и къ тѣмъ выработаннымъ раньше «истинамъ», которыя насъ «принуждаютъ» принять себя? Ибо гдѣ же гарантіи тому, что эти унаслѣдованныя нами обязательныя «истины» не образовались тѣмъ же, чуждымъ практическаго искуса, путемъ, которымъ образовались и столь ненавистныя «прагмати-

---

[1]) Ibid., стр. 129.

стамъ» раціоналистическія идеи? Если «истинныя идеи ведутъ насъ не только къ полезнымъ чувственнымъ вещамъ, но и къ полезнымъ системамъ словъ и понятій [1]), и если, несмотря на отсутствіе въ тѣ далекія времена «прагматическаго метода» для установленія «истинности» идей, идеи первобытнаго разума не подлежатъ «провѣркѣ», то почему же въ такую опалу впали болѣе позднія (раціоналистическія, напримѣръ) идеи,—почему для установленія истинности послѣднихъ понадобился вдругъ «прагматическій методъ?» Двухъ отвѣтовъ на этотъ вопросъ быть не можетъ. Очевидно, человѣческій разумъ не во всѣ времена пользуется одинаковымъ довѣріемъ, и если раньше ему безпрекословно вручались судьбы человѣчества, то въ настоящее время такое довѣріе сдѣлалось совершенно невозможнымъ. Если читатель вспомнитъ мои слова объ ослабленіи человѣческой *вѣры въ себя*, то ему станетъ ясной и причина недовѣрія къ разуму. *Пошатнулась вѣра въ себя- пошатнулась и вѣра въ свой разумъ.* И какъ не безъ причины расшаталась человѣческая самоувѣренность, точно также не безъ причины подорвано и довѣріе къ разуму. Творчество разума раскололось, раздвоилось,—утеряло свою прежнюю цѣльность и человѣчность; какіе-то глубинные, ирраціональные корни его ушли изъ-подъ почвы, питающей человѣка. При такихъ условіяхъ въ разумѣ развился своеобразный «фагоцитозъ», питающійся за счетъ человѣчности. Единственнымъ способомъ освободиться отъ такой тиранніи нечеловѣчески-разумныхъ элементовъ является именно тотъ способъ, который рекомендуетъ «прагматизмъ». Нужно разумъ и его идеи поставить на очную ставку съ *человѣческой* жизнью, — съ *человѣческой* практикой, и объявить

[1]) Ibid., стр. 132.

«ложной» всякую идею, не удовлетворяющую требованій этой жизни и практики. Это-то и дѣлаетъ «прагматизмъ». «Мы должны найти теорію, которая въ состояніи *служить* намъ [1]). «Истина *дѣлается*, пріобрѣтается въ ходѣ опыта, какъ пріобрѣтаются здоровье, богатство, тѣлесная сила [2]). Правильнѣе было бы сказать «истина дѣлается, *потому что* намъ нужно здоровье, богатство и сила. «Прагматизмъ» и не думаетъ отрицать приматности послѣднихъ надъ первой. Въ нижеслѣдующихъ строкахъ мы находимъ полное разоблаченіе того предательскаго гуманизма, о которомъ я говорилъ выше:

«Истина не предъявляетъ никакихъ другихъ правъ и не накладываетъ никакихъ другихъ обязанностей, чѣмъ это дѣлаютъ здоровье и богатство. Всѣ эти права условнаго характера. Когда мы говоримъ о стремленіи ко всѣмъ этимъ вещамъ, какъ о нашемъ долгѣ, то мы имѣемъ въ виду именно эту конкретную выгоду отъ нихъ. Возвращаясь къ вопросу объ истинѣ, мы должны замѣтить, что ложныя убѣжденія à la longue дѣйствуютъ настолько же гибельно, насколько истинныя убѣжденія дѣйствуютъ благотворно... Истину всегда должно предпочесть лжи, если обѣ онѣ имѣютъ отношеніе къ извѣстному положенію; если же это не такъ, то истина такъ же мало обязательна для насъ, какъ и ложь» [3]). Обращу еще вниманіе на своеобразную теорію образованія «абсолютной истины» путемъ капитализаціи «полуистинъ». «Какъ и наши временныя полуистины, — говоритъ Джемсъ — абсолютная истина должна быть *сдѣлана*, создана на основѣ все растущей массы процессовъ провѣрки, которую непрестанно об-

[1]) Ibid., стр. 133.
[2]) Ibid., стр. 134.
[3]) Ibid., стр. 141, 142.

разуютъ собой наши полуистинныя идеи» [1]). Но вѣдь всякая «полуистинная идея» является въ то же время и полулживой идеей. Почему же, спрашивается, капитализація этихъ полуистинныхъ—полулживыхъ идей должна завершиться образованіемъ «абсолютной истины», а не абсолютной лжи? Въ крайнемъ случаѣ еще можно допустить образованіе двухъ конкуррирующихъ капиталовъ, но ни въ коемъ случаѣ нельзя допустить, чтобы эти «полуистинныя» (ergo—полулживыя), двуличныя идеи могли въ конечномъ итогѣ образовать нѣчто цѣльное. Это все равно, что допустить возможность денежнаго капитала, образовавшагося путемъ наростанія полуфальшивыхъ — полудѣйствительныхъ монетъ. Да и не всегда можно опредѣлить, гдѣ—фальшь и гдѣ—цѣнность. Изъ всего этого анализа прагматической концепціи истины слѣдуетъ вывесть, что категорія «истинности» у «прагматистовъ» подчиняется категоріи человѣчности, мысль разсматривается какъ поденщица человѣка, орудующаго ею въ своей борьбѣ съ природой и отнимающаго у нея всякую функцію, кромѣ функціи инструментальной. Всякая идея, не «работающая» на человѣка,—всякая нераболѣпная, свободная идея объявляется «ложью», а затѣмъ немилосердно изгоняется. Когда-то Адамъ былъ изгнанъ Богомъ за непослушаніе, но времена перемѣнились—человѣкъ сталъ богомъ, далъ людямъ заповѣди, а непокорныхъ, новыхъ Адамовъ сталъ изгонять изъ своего царства... Но закончилась ли на этомъ метаморфоза временъ? Не будутъ ли и эти новоявленные боги, въ свою очередь, изгнаны? Quod licet Iovi, non licet bovi!

---

[1]) Ibid., стр. 137, 138.

§ 7.

Прагматизмъ и религія. Въ сферѣ религіозныхъ проблемъ ролью «прагматизма» является все та же посредническая роль. На этотъ разъ «прагматизмъ» старается примирить два противоположныхъ религіозныхъ міропониманія: пессимизмъ, полагающій, «что спасеніе міра невозможно», и оптимизмъ, для котораго «спасеніе міра неизбѣжно». Джемса не удовлетворяетъ ни то, ни другое міровоззрѣніе. Первое отнимаетъ у человѣка всякую надежду, второе убаюкиваетъ и усыпляетъ его. Лавируя между Сциллой и Харибдой, Джемсъ находитъ третье міровоззрѣніе, не отнимающее у человѣка ни активной воли, ни надежды на спасеніе, и называетъ его «меліоризмомъ». «Меліоризмъ» считаетъ спасеніе міра ни неизбѣжнымъ, ни невозможнымъ. Онъ разсматриваетъ его, какъ возможность, становящуюся все болѣе вѣроятной, по мѣрѣ того какъ умножаются въ числѣ реальныя условія спасенія» [1]). Эти «реальныя условія спасенія» наростаютъ благодаря человѣческой дѣятельности. «Но значитъ ли это, что наше дѣяніе *творитъ* спасеніе міра, поскольку оно создаетъ просторъ для себя и прыгаетъ на брешь? Значитъ ли это, что оно творитъ—не спасеніе всего міра, разумѣется—но именно той части, на которую простирается его вліяніе? Здѣсь я хватаю, какъ говорится, быка за рога и, несмотря ни на какихъ рѣшительно монистовъ и раціоналистовъ, я спрашиваю: *а почему нѣтъ?* Наши дѣла, наши арены дѣйствія, гдѣ, какъ намъ кажется, мы сами создаемъ себя и растемъ,—это тѣ части міра, къ которому мы ближе всего, тѣ

1) Ibid., стр. 174.

части его, которыя мы знаемъ наиболѣе полно и интимно... Почему бы не принять, что міръ нигдѣ не растетъ и не развивается иначе, чѣмъ такимъ образомъ» [1])?

Изъ этой большой цитаты читатель видитъ, что такъ называемое «спасеніе міра» въ конечномъ счетѣ сводится къ спасенію человѣка. «Міръ» же «спасается» лишь въ той своей части, которая служитъ человѣку и чужда самобытной, неочеловѣченной жизни. По Джемсъ какъ будто идетъ и дальше, какъ это видно изъ вопроса, заканчивающаго приведенную цитату. У остальной, неслужебной и отдаленной отъ человѣка природы онъ пытается отнять всякое право на самостоятельное творчество и развитіе. Творческую жизнь въ природѣ онъ хочетъ ограничить тѣмъ преобразованіемъ ближайшихъ къ человѣку областей ея, которое является слѣдствіемъ человѣческаго творчества. Однако, при такомъ рѣшеніи вопроса, ему пришлось бы склониться въ сторону «мягкихъ» и, совмѣстно съ ними, категорически утвердить «неизбѣжность спасенія міра». Ибо корабль вселенной при кормчемъ-человѣкѣ пошелъ бы туда, куда его направилъ бы человѣкъ. Тутъ-то, избѣгая скалъ и рифовъ, Джемсъ произноситъ такія слова, которыя были бы вполнѣ умѣстны въ устахъ натуралиста и реставратора природы, но которыя въ устахъ Джемса кажутся парадоксомъ. «Не слишкомъ ли слащаво понятіе о мірѣ, спасенномъ какимъ-то образомъ въ своемъ цѣломъ, не слишкомъ ли оно слабо, чтобы оно могло держаться?.. Должны ли *всѣ* быть спасены? Неужели не приходится *ничего* заплатить за дѣло спасенія? *Въ самомъ ли дѣлѣ сладко послѣднее слово загадки? Все ли въ мірѣ говоритъ намъ «да, да»?*

[1]) Ibid., стр. 175.

Не таится ли въ самой сердцевинѣ жизни «нѣтъ» [1])? (послѣдній курсивъ мой). Если бы Джемсъ, отвѣтивъ утвердительно на эти глубокіе вопросы, взялъ бы этотъ отвѣтъ за исходный пунктъ своей философіи, то ему неминуемо пришлось бы покинуть берега «прагматизма» и уйти въ бурное и неизвѣданное море иныхъ настроеній и мыслей. Не даромъ же онъ спѣшитъ оговорить эти строки и заявляетъ, что «не можетъ здѣсь высказываться оффиціально отъ имени прагматистовъ». Подобно голубю, погибшему между сомкнувшимися скалами Дарданелловъ, «прагматистъ» Джемсъ неминуемо погибъ бы, если бы не взглянулъ на эти слова только какъ на плодъ оппозиціи «мягкимъ». Полагаю, что ни въ какихъ дальнѣйшихъ комментаріяхъ вышеприведенныя строки Джемса не нуждаются. Даже тупое зрѣніе замѣтитъ ихъ роковое значеніе.

Но вотъ мы опять находимъ Джемса на старыхъ позиціяхъ. «Согласно принципамъ прагматизма гипотеза о Богѣ истинна, если она служитъ удовлетворительно въ самомъ широкомъ смыслѣ слова» [1]). Джемсъ не хочетъ «догматически» рѣшить вопросъ о бытіи Бога. Необходима предварительная провѣрка «гипотезы о Богѣ», которая и должна заключаться въ «разнообразныхъ религіозныхъ экспериментахъ». Отсюда и предлагаемый Джемсомъ «типъ плюралистической, моралистической религіи». Джемсъ ссылается при этомъ на свою немало нашумѣвшую книгу «Многообразіе религіознаго опыта». Къ ней я и перехожу.

Разсматривая связь между неврозомъ и религіозностью, Джемсъ съ ожесточеніемъ обрушивается противъ защитниковъ поговорки: «mens sana in sano corpore». И надо признать, что его выпадъ противъ ссылокъ

[1]) Ibid., стр. 180.
[2]) Ibid., стр. 182.

на «ненормальность», «патологичность» и т. д. заслуживаетъ большого вниманія въ наше время, когда подобная грубая аргументація сдѣлалась настолько ходячей, что ею пользуются чуть не каждый разъ, какъ только замѣтятъ личность, вырвавшуюся изъ путъ общественныхъ «императивовъ», пошлыхъ настроеній и ослиныхъ мыслей. «На границѣ безумія, болѣзни, душевной неуравновѣшенности, вырожденія... есть извѣстныя особенности и наклонности, которыя, въ связи съ высшей степенью интеллектуальной одаренности, даютъ большее основаніе предположить, что это лицо окажетъ вліяніе на своихъ современниковъ, чѣмъ въ томъ случаѣ, если бы душевный складъ такого человѣка приближался къ нормѣ [1]). Устранивъ изъ сферы оцѣнки религіозныхъ переживаній критерій ихъ «нормальности» и «анормальности», Джемсъ не идетъ однако дальше по этому пути признанія и спѣшитъ установить ограничительный критерій этой оцѣнки: «Непосредственная увѣренность, философская разумность и нравственная плодотворность — вотъ единственные и примѣнимые здѣсь критеріи» [2]). Ограниченіе это вполнѣ «прагматично». Благодаря этому ограниченію, морализирующему религіозную жизнь, отъ всей данной Джемсомъ картины «многообразія религіознаго опыта» остается впечатлѣніе крайняго *однообразія*. Почему разсказъ какого-нибудь Билли Брея о томъ, какъ онъ бросилъ курить (sic!!), заслужилъ вниманіе Джемса, а пламенная, наэлектризованная, разсыпающаяся тысячами огней, проповѣдь Ницше не удостоилась этой «чести»? Джемсъ не только не удѣлилъ ей мѣсто въ своей обжорливой книгѣ, но даже надругался надъ ней. «И произведенія обоихъ нѣмецкихъ

[1]) В. Джемсъ, „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 19.
[2]) Джемсъ, „Многообразіе религіознаго опыта“, стр. 15.

философовъ (Шопенгауэра и Ницше) мѣстами напоминаютъ болѣзненные стоны пойманныхъ въ западнѣ крысъ (sic!!). Имъ недостаетъ той очищающей ноты, которая составляетъ отличительную черту религіозной печали» [1]). Господинъ Джемсъ должно быть никогда и въ руки не бралъ книгу Ницше, вѣдь это для него было бы такъ же омерзительно, какъ взять въ руки крысу!! O tempora, o mores!

Я не стану излагать дальнѣйшее содержаніе книги Джемса, ибо, хотя я и не побрезгалъ взять ее въ руки, однако, вопреки общепринятому мнѣнію, не считаю ее сколько-нибудь цѣннымъ вкладомъ въ «сокровищницу» философіи. Укажу только на то, что «Многообразіе религіознаго опыта» является яркимъ и наглядным доказательствомъ негодности того «религіознаго» метода, подъ руководствомъ котораго совершаются всѣ современные религіозные эксперименты. Сущность этого метода довольно выпукло формулирована самимъ Джемсомъ: «Центромъ, вокругъ котораго вращается религіозная жизнь, какъ мы представили ее, является забота человѣка о своей личной участи. Религія, говоря короче, является одной изъ обширнѣйшихъ главъ исторіи человѣческаго эгоизма» [2]).

Безплодность всякаго опыта характеризуется изобиліемъ контрастовъ въ его результатахъ. Понятіе опытной, экспериментальной истины всегда было синонимично съ понятіемъ единообразнаго характера результатовъ даннаго опыта. Эти положенія обладаютъ незыблемой устойчивостью въ сферѣ естественнонаучныхъ знаній и, если «прагматистъ» захотѣлъ ввести экспериментальный методъ въ сферу изученія

[1]) Ibid., стр. 33.
[2]) Ibid., стр. 480.

религіозныхъ явленій, то онъ не долженъ былъ останавливаться передъ неизбѣжнымъ выводомъ: многообразіе современныхъ рѣшеній религіозной проблемы указываетъ или на полную безплодность какихъ бы то ни было религіозныхъ тенденцій, или на какой-то *серьезный пробѣлъ въ постановкѣ самой проблемы и методѣ ея рѣшенія.*

§ 8.

Сущность «прагматизма».—Въ лицѣ «прагматизма» вся человѣческая культура пришла къ оголенію своей исконной сущности: *воли къ власти надъ природой.* Въ этомъ великое и непреходящее значеніе «прагматизма». Борьба человѣка съ природой или «міромъ» никогда еще не выступала въ такой открытой, не смягченной никакой нечеловѣческой санкціей формѣ, какъ это мы находимъ въ «прагматизмѣ» и его основныхъ лозунгахъ. Послушайте, напримѣръ, Шиллера: «Міръ по существу своему ὕλη (не имѣющая еще формы матерія), онъ то, чѣмъ мы его дѣлаемъ. Безполезно было бы опредѣлять его черезъ то, чѣмъ онъ былъ первоначально, или черезъ то, что онъ такое отдѣльно отъ насъ; онъ *есть* то, что изъ него дѣлаютъ. Такимъ образомъ... міръ *пластиченъ*» [1]). Не менѣе рѣзко «прагматическая» точка зрѣнія на «міръ» выражена у Джемса. «Какъ въ своей познавательной, такъ и въ своей практической жизни, мы являемся творцами. Мы *прибавляемъ* и къ субъективной, и къ предикатной части дѣйствительности. Міръ стоитъ предъ нами гибкимъ и пластичнымъ, ожидая послѣдняго прикосновенія нашихъ рукъ. Подобно царству небесному, онъ охотно

[1]) Personal Idealism, c. 60.

переноситъ человѣческое насиліе. Человѣкъ *порождаетъ* истины относительно міра» [1]).

Изъ этихъ строкъ видно, что «прагматизмъ» поднялъ человѣка на тѣ Гималаи величія, на которыхъ онъ царствуетъ уже не какъ человѣкъ - твореніе, а какъ человѣкъ-творецъ. Онъ «творитъ міръ», который въ его рукахъ дѣлается такимъ же «пластичнымъ, какъ та древняя глина, изъ которой онъ, по преданію, былъ созданъ самъ. Его самовозвеличеніе достигаетъ легендарныхъ предѣловъ, такъ что невольно возникаетъ ядовитый вопросъ, надъ которымъ гуманистамъ слѣдуетъ серьезно призадуматься: *не имѣемъ ли мы дѣло съ смертельно больнымъ, помѣшавшимся человѣчествомъ, на старости лѣтъ страдающимъ «маніей величія» и не настало ли время низвергнуть его съ надмірныхъ высотъ въ то, болѣе реальное подземное царство, откуда «ни одинъ путникъ не возвращался»?*

Особенныхъ, роковыхъ предѣловъ эта «манія величія» достигаетъ тогда, когда «прагматизмъ» громогласно и увѣренно заявляетъ, что природа «охотно переноситъ человѣческое насиліе» и что «міръ» «ожидаетъ послѣдняго прикосновенія» рукъ человѣка. Упоенный и ослѣпленный сладкой мечтой о самодержавномъ царствованіи, человѣкъ не замѣчаетъ своихъ неустанно дѣйствующихъ палачей и могильщиковъ. Усыпленный своимъ тысячелѣтнимъ тріумфомъ, онъ вѣритъ, что такъ называемое «человѣчество» есть нѣчто цѣльное и сплоченное, и что ясно («прагматически») поставленная цѣль человѣческой жизни завершитъ ростъ человѣческаго могущества окончательнымъ послѣднимъ тріумфомъ. А между тѣмъ человѣкоборческія силы природы, скрытыя подъ маской человѣч-

[1]) „Прагматизмъ“, стр. 157.

ности, давно уже верщатъ свой страшный судъ надъ человѣкомъ. *Приговоръ произнесенъ... исполненіе его близится. И прійдетъ время, когда человѣкъ забудетъ все, чѣмъ жилъ и страдалъ... и его глаза будутъ жечь два огненныхъ слова:* «**memento mori!**»



ГЛАВА IV.

Нечеловѣческое въ „человѣкѣ".

§ 1.

Однимъ изъ самыхъ роковыхъ, неприступныхъ для человѣческой мудрости вопросовъ является и понынѣ вопросъ о происхожденіи и сущности зла,—какъ въ его историческихъ формахъ, такъ и въ индивидуальной жизни человѣка. Замѣчательнѣе всего то, что именно въ настоящее время, когда «прагматизмъ» побѣдоноснымъ и паѳическимъ тономъ заявилъ о восшествіи человѣка на вселенскій престолъ,—именно въ это время проблема зла вдругъ встала предъ человѣкомъ во всей своей обостренности и неразрѣшимости. И это вполнѣ понятно: если человѣкъ достигъ такого всемогущества, что собирается «творить» міры, то почему же онъ не направитъ своихъ силъ на борьбу со зломъ и не одолѣетъ «врата Адовы»? Очевидно, существуютъ какія-то нечеловѣческія силы, одолѣть которыхъ безсиленъ даже этотъ «творецъ»-человѣкъ.

На протяженіи всей исторіи, мы видимъ человѣка, углубленнаго въ свою вѣчную Сизифову работу: идеалъ за идеаломъ онъ вскатываетъ, не щадя силъ, на высокую гору,—въ царство власти и свободы, но уже наканунѣ достиженія ея вершины, онъ неизмѣнно низвергается внизъ, подталкиваемый навалившимся на него

тяжелымъ грузомъ... И ни разу не взглянулъ онъ на ту неумолимую силу, которая безжалостно низвергаетъ его въ мрачную долину. Этотъ закоренѣлый идеоманъ по-прежнему продолжаетъ изобрѣтать идеалы и по-прежнему надѣется, что ихъ осуществленіе вырветъ у зла побѣду! Взгляните въ лица всѣхъ этихъ Марксовъ, Шиллеровъ, Мечниковыхъ—и вы увидите, что они навѣки осуждены, «въ потѣ лица своего» наполнять «бочки Данаидовъ»! Никто не осмѣливается взглянуть въ глаза Страшнаго Прокурора!

Величайшимъ зломъ, какъ извѣстно, человѣкъ признаетъ смерть. Но если это такъ, то человѣкъ долженъ былъ бы направить всѣ силы своего ума,—всѣ страсти своего сердца именно противъ этого страшнаго и извѣчнаго врага человѣка. Дѣйствительно, мы видимъ, что по крайней мѣрѣ огромное большинство «человѣчества» ведетъ неустанную борьбу съ этимъ врагомъ. Но вѣдь мы видимъ и кое-что совсѣмъ другое: «человѣкъ» сплошь да рядомъ (если не оружіемъ, то всѣмъ образомъ своей жизни) лишаетъ «человѣка» жизни.

Чѣмъ же объяснить это зловѣщее обстоятельство? Вотъ тутъ-то и нужно осмѣлиться взглянуть въ глаза той страшной дѣйствительности, отъ которой огромное большинство людей отгораживается самолично (или «великими людьми») изобрѣтенными ширмами—идеалами. Большинство вѣритъ, что непрестанная бойня между «людьми» есть временное явленіе, подлежащее въ будущемъ, съ осуществленіемъ того или иного идеала, совершенному устраненію: «тогда воцарится царство справедливости, любви, правды, добра и т. д.».

Ни историческій опытъ, насчитывающій за своими плечами не одно кровавое тысячелѣтіе, ни личная жизнь человѣка, часто жестоко урѣзываемая его «ближ-

ними»—не могутъ разубѣдить человѣка! То, что ясно всякой «непредубѣжденной» личности, — то, что до боли рѣжетъ глаза всякому постороннему зрителю—того не можетъ и не хочетъ видѣть подавляющее большинство людей. Но если нѣкоторые и видятъ безуспѣшность человѣческой борьбы съ зломъ (такъ наз. «пессимисты»), то никто еще не отдалъ себѣ отчета въ *причинѣ этой безуспѣшности. Никто не сознался того, что у такъ называемаго «человѣчества» должно быть отнято право на такое имя,—что только часть цѣлаго, именуемаго «человѣчествомъ», заслуживаетъ этого наименованія, и что только эта часть ведетъ борьбу съ природой и «смертью», а остальныя индивидуальности, ошибочно включенныя въ составъ «человѣческаго» цѣлаго, не только не ведутъ борьбу съ природой, а, наоборотъ, ведутъ ожесточенную борьбу съ человѣкомъ и «жизнью» и входятъ составною частью въ иное, нечеловѣческое цѣлое, именуемое «природой»*.

Только такимъ путемъ можетъ быть разрѣшена проблема зла, но этотъ путь не только чуждъ гуманности, но и явно антигуманенъ.

Зло не только не можетъ быть побѣждено человѣкомъ, но, напротивъ, оно можетъ только расти, углубляться и выявляться въ болѣе открытой формѣ.

§ 2.

Инстинктъ саморазрушенія у «человѣка».—Какъ я уже говорилъ, въ так. наз. «человѣкѣ» коренятся не одинъ, а два инстинкта, полярно противоположные другъ другу. Я не буду здѣсь касаться такъ называемаго «инстинкта самосохраненія» или, по моей терминологіи, инстинкта самотворчества. Скажу только, что природа этого инстинкта далеко не монистическаго характера. Инстинктъ человѣческаго самотворчества

неизбѣжно долженъ быть въ то же время и инстинктомъ разрушенія «не-я», — всего нечеловѣческаго. Достаточно бросить бѣглый взглядъ на исторію культуры, чтобы убѣдиться въ этомъ. Такая же функціональная двойственность свойственна и инстинкту «человѣческаго» саморазрушенія. Поскольку для жизни человѣка его функція разрушительна, постольку же эта самая функція является творческой по отношенію къ нечеловѣческимъ, натуральнымъ силамъ. Но если такъ, — если этотъ инстинктъ не только разрушаетъ жизнь человѣка, но и творитъ жизнь природы, — то очевидно, что личности, въ сферѣ инстинктовъ которыхъ свершилось перемѣщеніе центра тяжести отъ «положительнаго» (съ точки зрѣнія человѣка) инстинкта къ «отрицательному», не могутъ уже называться «людьми», ибо, въ противномъ случаѣ, содержаніе понятія «человѣкъ» совершенно расплывается и улетучивается, а борьба человѣка съ природой и зломъ превращается въ борьбу съ собой и добромъ. Избѣжать такой явной нелѣпицы можно лишь путемъ тщательнаго проведенія границъ между царствомъ человѣка и царствомъ природы, при чемъ руководить такимъ разграниченіемъ должна мысль о томъ, что, подобно тому, какъ человѣкъ поддерживаетъ и культивируетъ продукты природы въ тѣхъ случаяхъ, когда эти продукты ему необходимы для борьбы съ той же, но уже антигуманной, природой, точно также и природа не прочь культивировать тѣ силы человѣка и продукты его творчества, которые необходимы ей, какъ орудія борьбы съ человѣкомъ, въ «натурѣ» котораго приматность принадлежитъ инстинкту самотворчества. Однимъ словомъ, руководительствовать должна та *идея предательства*, которая пока еще не получила тѣхъ прерогативъ власти, которыхъ вполнѣ заслужила.

§ 3.

Ограниченіе человѣка и Кантъ. — «Нѣтъ, широкъ человѣкъ, — говоритъ Дмитрій Карамазовъ — слишкомъ даже широкъ, я бы сузилъ. Чортъ знаетъ, что такое даже, вотъ что!» [1]). Эта «чортъ знаетъ какая» широта «человѣка» грозитъ серьезной опасностью тѣмъ гуманистамъ, которые, объединяясь между собой и устремляя свои силы къ одной цѣли, стараются, путемъ организаціи неразложимаго по существу цѣлаго, разрѣшить задачи, совершенно недоступныя каждому изъ нихъ въ отдѣльности. Индивидуализація если и оправдывается ими, то только какъ стадія развитія, предваряющая и обусловливающая болѣе значительныя формы ассоціаціи. Вотъ почему крайній индивидуализмъ, освобождающій личность отъ тисковъ человѣческой общественности не въ цѣляхъ реорганизаціи этой общественности, а въ цѣляхъ завоеванія личной свободы—не пользуется доброжелательностью со стороны большинства.

Даже напротивъ, въ средѣ гуманистовъ возникаетъ и все болѣе укрѣпляется тенденція не допускать такой индивидуальной, безудержной свободы, ибо эта свобода является серьезнымъ врагомъ человѣческаго благополучія. Эта тенденція и породила «мысль» о необходимости *ограниченія* подлиннаго человѣка — человѣка par excellence, отъ человѣкоподобныхъ, но въ сущности нечеловѣческихъ личностей. Подлиннаго осознанія эта «мысль» еще не получила, но уже въ началѣ XIX вѣка мы находимъ ея проблески, тщательно замаскированные иными идеями и задачами.

Я имѣю въ виду Эм. Канта съ его «категориче-

1) Достоевскій, „Братья Карамазовы“, стр. 128.

скимъ императивомъ». Въ то время какъ человѣческое познаніе, по Канту, всегда относительно и имѣетъ дѣло только съ феноменальнымъ, призрачнымъ міромъ, безропотно терпящимъ насиліе со стороны человѣческаго законодательства,—«категорическій императивъ», коренящійся въ ноуменальномъ мірѣ, совершенно не считается съ интеллектуальнымъ слабосиліемъ человѣка и требуетъ *безусловнаго* повиновенія себѣ; никакихъ сомнѣній въ правомочности «категорическаго императива» у человѣка нѣтъ и быть не можетъ. Кантъ понималъ, что потусторонность (по отношенію къ человѣку) міра «вещей въ себѣ», безъ удерживающей узды «категорическаго императива», привела бы въ сферѣ морали къ безудержному господству произвола. Въ виду этого онъ и *ограничилъ* сферу «человѣческаго» творчества лишь тѣми его формами, которыя, прямо или косвенно, подчинены велѣніямъ «категорическаго императива» или «интеллигибельному характеру» человѣка. Все, что выходитъ изъ-подъ власти этого «категорическаго императива»,—все, что порождается не «интеллигибельнымъ», а инымъ характеромъ «человѣка»—все это, тѣмъ самымъ, изгоняется изъ человѣческаго міра, какъ нѣчто чуждое или даже враждебное ему. Отсюда и приматъ воли, подчиненной «императиву», передъ разумомъ, плоды котораго, при самостоятельномъ ихъ произрастаніи и созрѣваніи, далеко не всегда служатъ человѣку и его инстинкту самотворчества. Ограничивъ волю «категорическимъ императивомъ», Кантъ ограничилъ этою ограниченной волей сферу человѣческаго познанія и, такимъ образомъ, ограничилъ, въ конечномъ счетѣ, и самого человѣка.

§ 4.

Шиллеръ и Ройсъ какъ ограничители человѣка.—То, что у Канта можетъ быть уловлено послѣ тщательнаго анализа нѣкоторыхъ граней его философской системы,—то у Шиллера выступаетъ въ довольно явственной и выпуклой формѣ. Мнѣ придется вновь привести уже однажды цитированныя строки Шиллера: «Скептикъ *долженъ* (обязанъ) своей жизнью утверждать нѣкоторую практическую истину... Онъ можетъ сомнѣваться въ этой истинѣ (практической) только на словахъ, но не на дѣлѣ; онъ не можетъ отвлечься отъ нея, не отказавшись отъ своей жизни». Для всякаго, полагаю, ясно, что это за «практическая истина», пренебреженіе которой должно повлечь за собой «отказъ отъ жизни». Эта «истина» гласитъ: «подлинный человѣкъ не можетъ отрицать человѣка (какъ въ индивидуалистическомъ, такъ и въ родовомъ смыслѣ этого слова)». Въ чемъ бы «скептикъ» - гуманистъ ни сомнѣвался на словахъ, «на дѣлѣ» онъ не можетъ усомниться въ *правѣ человѣка на жизнь*, ибо «дѣло» предупредило бы его сомнѣнія (исключеніе, впрочемъ, представляютъ изъ себя нѣкоторые, весьма рѣдкіе самоубійцы, но во-первыхъ—«исключеніе подтверждаетъ правило», а во-вторыхъ—относительно нихъ остается открытымъ вопросъ о ихъ человѣчности).

Шиллеръ несомнѣнно правъ, когда признаетъ невозможнымъ дѣйственное отрицаніе (человѣкомъ) основного рычага человѣческой жизни, но онъ, наряду съ этимъ, долженъ былъ бы признать, что личности, отрицающія человѣка (не на словахъ, а на дѣлѣ), не могутъ уже находиться подъ знаменемъ человѣка и должны быть разсматриваемы какъ нечеловѣческія

(par excellence) силы. Однако Шиллеръ этого вывода не дѣлаетъ, ибо полагаетъ, что личность, «отказавшаяся отъ своей (ergo—человѣческой) жизни, все теряетъ, но *ничего не пріобрѣтаетъ*. Онъ останавливается на полъ-пути, и, однако, несмотря на это, его заслуга немаловажна: Шиллеръ *ограничиваетъ человѣка* путемъ аппелляціи къ инстинкту человѣческаго самотворчества, т. е. къ тому самому рычагу человѣческой жизни, наличность котораго указываетъ на наличность человѣка, а отсутствіе его—на отсутствіе человѣка.

Подобное же ограниченіе человѣка мы находимъ и у Ройса, отождествляющаго «абсолютныя истины» съ «универсальными формами хотѣнія». По мнѣнію Ройса человѣкъ *не можетъ* не хотѣть этихъ «истинъ», не впадая въ самое глубокое противорѣчіе. Подобно Канту Ройсъ защищаетъ приматность воли (отсюда его «волюнтаризмъ»); путемъ ограниченія послѣдней онъ приходитъ къ ограниченію человѣка.

§ 5.

Риккертъ, какъ ограничитель человѣка.—Еще болѣе критическое и углубленное ограниченіе человѣка мы находимъ въ сочиненіяхъ Риккерта. Риккертъ исходитъ изъ противопоставленія традиціонному понятію «духа» понятія «культуры», которое отличается гораздо большей правомочностью при противопоставленіи «наукамъ о природѣ» неестественныхъ наукъ. При опредѣленіи же содержанія и объема понятія «культуры» руководящей нитью должно быть понятіе «цѣнности». Отсюда и тотъ методъ отнесенія къ цѣнностямъ, которому надлежитъ окончательно вытѣснить изъ историческихъ наукъ естественно-научную методологію. Торжество этого метода неизбѣжно

должно повлечь за собой «рѣзкое отграниченіе природы и культуры». Первая (природа) свободна отъ цѣнностей, вторая (культура) подчинена имъ, и внѣ ихъ не существуетъ. Сама же «цѣнность не представляетъ собой дѣйствительности, ни физической, ни психической» [1]).

Но возникаетъ вопросъ: каковы эти цѣнности, «превращающія части дѣйствительности въ объекты культуры и выдѣляющіе ихъ самихъ изъ природы? При разрѣшеніи этого вопроса Риккертъ возстаетъ противъ смѣшенія оцѣнки съ цѣнностью. Ни понятіе «духа», ни даже понятіе «индивидуальности» не могутъ, несмотря на ихъ высокую оцѣнку, быть цѣнностями, отграничивающими культуру отъ природы. Здѣсь я принужденъ вторично сослаться на весьма характерныя слова Риккерта: «простая наличность психическаго (ибо жизнь души, какъ таковая, можетъ быть разсматриваема также какъ природа) еще не создаетъ объекта культуры и потому не можетъ быть употреблена для опредѣленія понятія культуры. Послѣднее было бы возможно только въ томъ случаѣ, если бы въ понятіи психическаго, какъ необходимой предпосылкѣ всякой оцѣнки, всегда было заключено и понятіе самой цѣнности, и при томъ какъ общезначимой цѣнности. Возможно, что часто это такъ и бываетъ на самомъ дѣлѣ, чѣмъ и объясняются отвергаемыя нами попытки дѣленія. Но такое отождествленіе духа съ оцѣнкой общезначимой цѣнности недопустимо, поскольку подъ духомъ будетъ разумѣться психическое [2]). Для поясненія послѣднихъ строкъ этой цитаты необходимо замѣтить, что Риккертъ проводитъ рѣзкую границу между «духомъ» въ прежнемъ

[1]) Риккертъ, „Науки о природѣ и науки о духѣ“, стр. 128.
[2]) Ibid., стр. 60.

значеніи этого слова, когда «подъ духомъ понимали нѣчто неотдѣлимое отъ понятія *цѣнности*» [1]) и современнымъ пониманіемъ этого слова, когда успѣхи психологіи («генерализирующей науки» по мнѣнію Риккерта) привели къ отождествленію «духа» съ «психическимъ».

Изъ всего этого видно, что психичность, по Риккерту, далеко не является монополіей человѣка и что, поэтому, границы человѣческаго міра гораздо менѣе объемлющи, нежели границы психическаго,—границы «духа». Возникаетъ вопросъ: если психичность не является *исключительно* базисомъ культуры, но можетъ, несмотря на свою наличность, быть антикультурнымъ началомъ (въ случаѣ, напримѣръ, отсутствія положительной оцѣнки общезначимой цѣнности), то не слѣдуетъ ли сказать, что поскольку эта психичность чужда культуры (ergo—человѣку), постольку же она тождественна съ природой? Съ положеніемъ, что бытіе природы отчасти психично, согласятся многіе («панпсихизмъ», напримѣръ), но никто не согласится съ тѣмъ, что эта натуральная психичность далеко не отличается той примитивностью и первобытностью, которую ей всѣ приписываютъ. Едва-ли кто-либо согласится со мной, если я скажу, что *эта quasi-примитивная психика природы насчитываетъ за своими плечами столько же тысячелѣтій, сколько ихъ насчитываетъ за собой современный человѣческій духъ и что, подобно тому, какъ первобытіе ея совпадало съ первобытіемъ человѣческой психики, точно также и современный расцвѣтъ человѣческаго духа совпадаетъ съ ея расцвѣтомъ*. Поэтому отграниченіе человѣка отъ природы посредствомъ понятія «психическаго» теряетъ всякій смыслъ.

[1]) Ibid., стр. 144.

Однако вслѣдъ за устраненіемъ этой иллюзорной границы между человѣкомъ и природой возникаетъ новая якобы—непреодолимая грань между ними. Послушаемъ Риккерта: «Мы можемъ теперь различать *два рода индивидуальнаго:* простую разнородность (Andersartigkeit) и индивидуальность въ узкомъ смыслѣ слова. Одна индивидуальность совпадаетъ съ самой дѣйствительностью и не входитъ *ни въ какую* науку. Другая представляетъ собою опредѣленное пониманіе дѣйствительности и потому можетъ быть охвачена понятіями. Изъ необозримой массы индивидуальныхъ, т. е. разнородныхъ объектовъ, историкъ останавливаетъ свое вниманіе только на тѣхъ, которые въ своей индивидуальной особности или сами воплощаютъ въ себѣ культурныя цѣнности, или стоятъ къ нимъ въ нѣкоторомъ отношеніи [1]). Спрашивается, что это за индивидуальности, которыя «не вошли ни въ какую науку»? Конечно, среди нихъ не мало было худыхъ и «жирныхъ нулей», но всѣ ли они таковы? Если принять во вниманіе тотъ принципъ, которымъ руководствуется историкъ при отборѣ «существеннаго» отъ «несущественнаго», то ясно, что не мало великихъ индивидуальностей похоронено историками. Даже тѣ изъ нихъ, которые, по волѣ историковъ, всплыли на поверхность, слишкомъ изуродованы и отшлифованы моралистами для того, чтобы въ нихъ можно было разглядѣть подлинныя нечеловѣческія черты. «Всякое явленіе культуры,—говоритъ Риккертъ—если отвлечься отъ заложенной въ немъ цѣнности, необходимо можетъ быть разсмотрѣно, какъ стоящее также въ связи съ природой [2]). Но если существуютъ «всеобщія человѣческія цѣнности»,—если отрицаніе этихъ

[1]) Ibid., стр. 122, 123.
[2]) Ibid., стр. 53

«цѣнностей» для человѣка совершенно невозможно,— то какъ же быть съ тѣми личностями, въ которыхъ не «заложено» никакой человѣческой цѣнности и которые, въ силу этого, *принуждаютъ* человѣка «отвлечь» отъ нихъ эти «цѣнности»? Отвѣтъ Риккерта долженъ гласить: «такое явленіе стоитъ въ связи съ природой и составляетъ часть природы». Къ этому выводу можно вполнѣ присоединиться. Наличность такихъ нечеловѣческихъ индивидуальностей не подлежитъ сомнѣнію, а, слѣдовательно, рушится и второй пограничный столбъ между человѣкомъ и природой: индивидуальное бытіе не ограничивается человѣческимъ міромъ, но переходитъ его и заполняетъ міръ природы.

Суммируя сказанное, дѣлаю выводъ: *одухотворенныя личности постольку же заселяютъ человѣческій міръ, поскольку—и міръ нечеловѣческій,—міръ природы.* Ограниченіе же человѣка отъ природы должно быть, по Риккерту, совершаемо путемъ оперированія понятіемъ «цѣнности»: подлиннымъ человѣкомъ, слѣдовательно, является лишь культурный человѣкъ, т. е. такая индивидуальность, которая культивируетъ человѣка и творитъ во имя «всеобщихъ человѣческихъ цѣнностей».

§ 6.

Разсмотрѣвъ возникшія до послѣдняго времени и наиболѣе типичныя формы *ограниченія человѣка*, мы легко можемъ замѣтить, что между всѣми этими попытками ограниченія существуетъ нѣкоторая принципіальная общность. Всѣ они «волюнтаристичны»; какъ «категорическій императивъ» (Кантъ), такъ и «практическая истина» (Шиллеръ), какъ «универсаль-

ныя формы хотѣнія» (Ройсъ), такъ и «всеобщія человѣческія цѣнности» (Риккертъ). При чемъ самый «волюнтаризмъ» этотъ имѣетъ явно выраженный гуманитарный характеръ. Всѣ эти ограничители человѣка исходятъ изъ апелляціи къ подлинно человѣческой волѣ, т. е. такой волѣ, которая направлена на сохраненіе и творчество человѣческой жизни. Основы этой воли зиждутся, очевидно, на глубинныхъ ирраціональныхъ корняхъ человѣка, и потому дѣйственное отрицаніе этой воли для человѣка, какъ такового, совершенно невозможно.

Если читатель возобновитъ въ памяти все сказанное мною объ основномъ инстинктѣ человѣка, то, полагаю, не потребуется никакой аргументаціи для доказательства того, что эти глубинные ирраціональные корни являются не чѣмъ инымъ, какъ инстинктомъ человѣческаго самотворчества. О томъ, что воля, сама по себѣ, не является автономной силой человѣка,– объ этомъ свидѣтельствуетъ ограниченіе этой воли самимъ человѣкомъ (Кантъ, Ройсъ). Силой, замыкающей волю и ея функціональность въ опредѣленныя границы, является именно этотъ полновластный господинъ человѣка: инстинктъ человѣческаго самотворчества. Все, что вышло изъ-подъ власти этого инстинкта и ограниченной имъ воли,—все, что базируетъ свое творчество не на основѣ «универсальныхъ формъ хотѣнія», «всеобщихъ человѣческихъ цѣнностей» и т. д., а за предѣлами имъ,—все это не можетъ уже быть включено въ сферу человѣческаго творчества, хотя бы оно и не было чуждо ни психичности, ни индивидуализаціи. Наличность послѣднихъ (духа и индивидуальности) свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что *предательство* является очень важнымъ факторомъ какъ человѣческаго, такъ и нечеловѣческаго творчества. Я уже не разъ

говорилъ о томъ, что *человѣкъ—урожденный предатель* природы и что, только благодаря предательски замаскированнымъ формамъ своей борьбы съ природой, онъ имѣлъ нѣкоторый успѣхъ въ послѣдней. Согласно Бергсону, завоеванія жизни происходили такимъ образомъ, что жизнь «часть пути» шла вмѣстѣ съ неорганической природой, приспособляясь къ ней и нанося, затѣмъ, ей ударъ ея же орудіями. Тотъ же предательскій маневръ, но въ значительно увеличенномъ масштабѣ, мы находимъ и у культурнаго человѣка. Но этотъ же маневръ свойственъ и природѣ въ ея борьбѣ съ человѣкомъ. *Всякая одухотворенная личность, въ творчествѣ которой центръ тяжести перешелъ на сторону инстинкта «человѣческаго» саморазрушенія* (или, какъ я выясню дальше, инстинкта нечеловѣческаго, натуральнаго самотворчества), *тѣмъ самымъ, перестаетъ быть человѣкомъ и должна быть разсматриваема, какъ болѣе или менѣе тщательно замаскированная природа.*

ГЛАВА V.

Натурализмъ и его формы.

§ 1.

Филіократизмъ и ноократизмъ.—Если нѣсколько отвлечься отъ многообразія существовавшихъ и существующихъ точекъ зрѣнія на природу, то необходимо будетъ сказать, что существуютъ два діаметрально противоположныхъ пониманія природы. Первое изъ нихъ извѣстно подъ именемъ физіократизма. Наиболѣе ярко и непосредственно выраженное, это «пониманіе» мы находимъ у человѣка доисторической эпохи и у современнаго южно-австралійскаго дикаря. «Южно-австралійскій дикарь—пишетъ Файзонъ—разсматриваетъ вселенную, какъ большое племя, къ одному изъ подраздѣленій котораго онъ принадлежитъ; всѣ относящіяся къ его группѣ вещи—одушевленныя или неодушевленныя—это части цѣлаго, частью котораго является онъ самъ. Онѣ абсолютно части его самого». При этомъ тотемистическомъ, соціоморфическомъ физіократизмѣ человѣкъ и природа настолько соціально слиты между собой, что нѣтъ никакой возможности указать границу между ними. «Tat twam asi» («это—ты»)—такъ выразительно формулируютъ эту связь Упанишады. Это же единеніе человѣка съ природой, но уже въ болѣе усложненной формѣ, мы находимъ и въ античномъ

«міръ», который въ одно и то же время и обожествлялъ природу,—населялъ ее богами, и антропоморфизировалъ этихъ боговъ, т. е. очеловѣчивалъ природу. Въ глубокой древности эта связь съ природой далеко не отличалась гуманнымъ характеромъ и была, по большей части, подобна связи между рабомъ и господиномъ, для умилостивленія котораго являлась необходимость въ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ. Только въ Греціи эта связь стала все болѣе и болѣе гуманизироваться: первоначальный культъ Молоха—Кроноса смѣнился многообразнымъ культомъ гуманизированныхъ боговъ Олимпа. Впрочемъ, классическій гуманизмъ былъ чуждъ аскетизма, а потому и гуманизація боговъ имѣла въ себѣ гораздо больше натуралистическихъ элементовъ, нежели противоположныхъ. Аскетическихъ формъ гуманизмъ достигъ лишь въ средніе вѣка; этотъ родъ гуманизма отчасти унаслѣдованъ новымъ временемъ, отчасти встрѣтилъ со стороны послѣдняго серьезную оппозицію.

Этой оппозиціей является так. наз. физіократизмъ, выступившій противъ обостренія антагонизма между человѣкомъ и природой. Физіократизмъ отказывается проводить сколько-нибудь рѣзкую границу между человѣческимъ и космическимъ, и полагаетъ, что только содружество и взаимодѣйствіе натуралистическихъ и гуманистическихъ элементовъ бытія могутъ создать человѣку надлежащую, гармоническую полноту жизни.

Но не исчезъ безслѣдно для новаго времени и средневѣковый, аскетическій гуманизмъ. Такъ называемый ноократизмъ видитъ безплодность всѣхъ попытокъ, безъ ущерба для человѣка, сблизить космическое и человѣческое начала «бытія» и ввести ихъ въ одно русло гармонической жизни. Дѣйствительно, историческій опытъ говоритъ о томъ, что связь чело-

вѣка съ природой далеко не можетъ гарантировать отъ той серьезной опасности, которой подвергаются въ такомъ случаѣ коренные устои человѣческаго существованія. Разрывъ между человѣкомъ и природой слишкомъ обострился и пустилъ слишкомъ глубокіе корни во всей человѣческой культурѣ для того, чтобы попытки сближенія могли оказаться сколько-нибудь плодотворными. Единственно возможнымъ возвратнымъ путемъ является путь, указанный Руссо, Л. Толстымъ и Бональдомъ, но этотъ «возвратъ къ природѣ» обошелся бы человѣку слишкомъ дорого: пришлось бы выкинуть за бортъ почти всѣ завоеванныя культурныя богатства! Да и не извѣстно, чѣмъ бы эта самоотверженность закончилась: быть можетъ отъ человѣка потребовались бы новыя жертвы? Доказываетъ же Лукреціи, что у природы нѣтъ ни малѣйшихъ слѣдовъ благости къ человѣку: какъ же, послѣ одной *возможности* этого, «возвращаться» къ ней? Что современный человѣкъ пошелъ вторымъ путемъ, — ноократическимъ путемъ разъобщенія съ природой—объ этомъ въ достаточной мѣрѣ свидѣтельствуетъ пышный расцвѣтъ гуманизма и мизерность физіократическихъ тенденцій. Но ошибется тотъ, кто предположитъ, что у природы въ настоящее время уже нѣтъ своихъ адвокатовъ. Они есть, но они совершенно отошли отъ того гуманистическаго лагеря «натуралистовъ», имена которыхъ я назвалъ выше. Въ ноократизмѣ не только человѣкъ обращенъ лицомъ къ природѣ, но и *природа обращена лицомъ къ человѣку.*

§ 2.

Механизація природы.—По мѣрѣ того, какъ человѣкъ порывалъ, одну за другой, связи съ природой, онъ все болѣе и болѣе останавливался передъ задачей

создать искусственную связь между собой и ею,—при чемъ обязательно такую связь, которая природу настолько же принижала бы, насколько его возвеличивала. Для установленія такой связи, превращающей человѣка въ бога, а природу—въ рабыню, ему прежде всего нужно было лишить природу тѣхъ могущественныхъ рычаговъ жизни, которые должны были монополизироваться человѣкомъ. Этимъ путемъ и возникъ механизмъ, провозгласившій, устами Декарта, два знаменитыхъ, твердо разграничивающихъ бога отъ рабыни, положенія: «cogito, ergo sum» и «la bête—machine». Превознося мышленіе, какъ основу бытія, Декартъ долженъ былъ лишить этой основы природу и, такимъ образомъ, оттѣснилъ ее въ сферу своеобразнаго небытія. Изъ тѣхъ же соображеній механисты лишили природу воли или творческой жизни и кругъ ея бытія очертили отъ вѣчности даннымъ сцѣпленіемъ элементовъ и функцій. При такомъ упрощеніи натуральной жизни, побѣда надъ ней значительно облегчается, а борьба съ ней сводится лишь къ познанію ея «законовъ» и къ обращенію этихъ законовъ противъ нея же. «Если бы какой-нибудь разумъ — говоритъ Лапласъ—зналъ въ опредѣленный моментъ всѣ силы, дѣйствующія въ природѣ и взаимное положеніе предметовъ, ее составляющихъ, и если бы этотъ разумъ былъ достаточно силенъ, чтобы подвергнуть эти данныя анализу, то онъ охватилъ бы въ одной и той же формулѣ движенія крупнѣйшихъ силъ природы и вселенной, и движенія самаго легкаго атома: ничто не осталось бы неизвѣстнымъ, и будущее, какъ и прошедшее, раскрылось бы передъ его глазами». Той телеологичности, которая свойственна человѣческому міру и которая могла бы воспротивиться вторженію человѣческаго разума, по мнѣнію механистовъ, въ природѣ

нѣтъ и быть не можетъ. Механистъ лишаетъ природу жизни, ибо понимаетъ, что если что-либо въ природѣ и могло противопоставить себя усиліямъ человѣка, то это—жизнь и ея двигатели, формально однородные съ рычагами человѣческой жизни. Если же природа лишена этихъ двигателей,—разума, воли и т. д.—то познаніе ея повлечетъ за собой, вмѣстѣ съ тѣмъ, и ея порабощеніе. Величайшую свою побѣду механизмъ праздновалъ въ лицѣ дарвинизма, положеннаго въ основу всего современнаго естественно-научнаго зданія. Дарвиновская идея приспособленія насквозь механистична. По теоріи Дарвина измѣненіе какого-нибудь органа происходитъ путемъ «естественнаго отбора» тѣхъ незамѣтно наростающихъ минимальныхъ перемѣнъ въ функціонированіи этого органа, которыя отражаютъ въ себѣ внѣшнія перемѣны, т. е. перемѣны той среды, въ которой живетъ данный организмъ. Но вмѣстѣ съ Бергсономъ можно спросить: «если незамѣтное измѣненіе не мѣшаетъ функціонированію глаза, то оно и не помогаетъ ему... а если такъ, то какимъ образомъ оно будетъ сохранено естественнымъ отборомъ?» [1]).

Безъ допущенія нѣкотораго творческаго (устремленія) организма къ новымъ формамъ жизни, отвѣтить на этотъ вопросъ невозможно. Такое рѣшеніе вопроса мы и находимъ у «нео-ламаркизма» и Бергсона, допускающихъ «внутренній психологическій принципъ развитія». По мнѣнію нео-ламаркиста Копа, напримѣръ, усиліями организма приспособиться къ новымъ условіямъ своего существованія сплошь да рядомъ руководятъ сознаніе и воля. Еще болѣе категорическое отрицаніе механизма находимъ мы у Бергсона: «развитіе органическаго міра не можетъ быть предусмотрѣно во всей его совокупности. Мы полагаемъ, наоборотъ, что

[1]) Бергсонъ. „Творческая эволюція“, стр. 61.

здѣсь проявляется самопроизвольность жизни въ видѣ непрерывнаго творчества формъ, смѣняющихъ однѣ другія» [1]).

Къ этому я прибавлю, что, вопреки дарвинизму и его послѣдователямъ, утверждающимъ, что человѣкъ является «вѣнцомъ творенія» и что съ творчествомъ человѣка закончился, изсякъ весь запасъ творческой энергіи природы,—творчество природы продолжалось и послѣ созданія человѣка и продолжается поныпѣ, но что формы его уже совсѣмъ не тѣ, что создали человѣка. *Создавъ такое могущественное существо, какимъ является человѣкъ, природа въ дальнѣйшемъ своемъ творчествѣ, имѣвшемъ своей цѣлью (это ясно a priori) нѣчто нечеловѣческое, должна была такъ заблокировать это творчество, чтобы человѣкъ не былъ въ силахъ ему воспрепятствовать. Человѣкъ механизировалъ и умертвилъ внѣшнюю природу, но онъ совершенно не предвидѣлъ и не учелъ того обстоятельства, что этотъ путь ему внушенъ той же природой, съ цѣлью отвлечь его силы отъ тѣхъ подземныхъ, внутри «человѣчества» скрытыхъ путей, куда природа направила свое человѣкоборческое творчество.* Геніальный разсчетъ природы вполнѣ оправдался, ея предательскій маневръ достигъ своей цѣли.

§ 3.

Цѣлесообразность въ природѣ.—Въ дополненіе къ одной изъ *фундаментальныхъ* моихъ мыслей, высказанной въ предыдущемъ параграфѣ, скажу еще нѣсколько словъ о натуралистической точкѣ зрѣнія на механизацію и телеологизмъ. Прежде всего, что слѣдуетъ понимать подъ словами «механизмъ» и «цѣлесообразность»? Двухъ отвѣтовъ быть не можетъ: тамъ, гдѣ есть жизнь

[1]) Ibid., стр. 78.

и творчество, не чуждыя инициативы и цѣли, — тамъ механизму не мѣсто, и наоборотъ. Носителями такой жизни и такого творчества, очевидно, могутъ быть только личности, при томъ личности съ ярко выраженной, богатой индивидуальностью. Только у такихъ личностей хватитъ силъ на то, чтобы поставить своему творчеству опредѣленную цѣль и, несмотря ни на какія враждебныя интриги среды, неизмѣнно идти къ ея осуществленію. Sine qua non цѣлесообразной дѣятельности, слѣдовательно, является наличность индивидуализаціи. Послѣдняя, въ свою очередь, имѣетъ мѣсто лишь тамъ, гдѣ она необходима, т. е. лишь въ томъ случаѣ, если личности есть *кому* противопоставить себя и свое самобытное творчество. Однимъ словомъ, индивидуализація обратно пропорціональна ассоціаціи, которая по существу есть нечто иное, какъ форма механизаціи.

Если стать на эту точку зрѣнія и съ нея взглянуть на человѣчество, то придется констатировать быстро растущую его механизацію. Все больше и больше сгибается человѣческая личность подъ тяжестью навалившихся на нее культурныхъ богатствъ. Въ этомъ отношеніи человѣкъ уподобляется тому сказочному богатырю, который выковалъ себѣ настолько тяжелый мечъ, что спустя нѣкоторое время потерялъ половину своихъ силъ... Обезличеніе и овеществленіе человѣка происходитъ и на почвѣ раздѣленія труда, направленнаго на эксплоатацію природы,—и на почвѣ моральныхъ нормъ, укладывающихъ человѣка на Прокрустово ложе, дабы онъ не выходилъ изъ предѣловъ человѣческаго роста,— и на почвѣ школьной нивеллировки, достигаемой путемъ переполненія молодыхъ умовъ всякимъ хламомъ... И поразительные успѣхи соціалистической пропаганды говорятъ о томъ, что это обезличеніе еще далеко шаг-

нетъ. Не имѣла ли въ виду и это природа, когда составляла свой геніальный планъ возрожденія?

§ 4.

Нѣсколько словъ объ одухотворенности природы.— Такъ называемое нанпсихическое воззрѣніе на природу отличается гуманностью и оптимистичностью. Въ дальнѣйшемъ я коснусь вопроса о источникѣ подобнаго воззрѣнія,—поскольку поводъ къ нему дала сама природа. Теперь же скажу нѣсколько словъ о гуманистической подпочвѣ этого воззрѣнія. Виднымъ представителемъ его является Фехнеръ, въ тонѣ котораго слышатся ноты религіознаго воодушевленія. «Въ одно весеннее утро—пишетъ онъ—я вышелъ на прогулку. Поля были зелены, птицы пѣли, роса блестѣла... Предо мной былъ лишь крохотный кусокъ земли; это былъ лишь одинъ моментъ въ ея существованіи. И чѣмъ больше я глядѣлъ, тѣмъ больше казалась мнѣ не красивой только идеей, а яснымъ, самоочевиднымъ фактомъ, что она ангелъ, такой свѣжій, богатый, цвѣтоподобный ангелъ». Несмотря на всю искренность Фехнера, въ этихъ словахъ чувствуется великая фальшь человѣка: если бы въ ту минуту, когда Фехнеръ предавался созерцанію чуднаго пейзажа природы и размышленіямъ о землѣ-ангелѣ,—предъ нимъ предстала природа-смерть, то послѣднимъ его словомъ было бы несомнѣнно самое бѣшеное проклятіе... Фехнеръ одухотворяетъ природу, но лишь для того, чтобы не чувствовать той ядовитой дисгармоніи между нимъ и ею, которая сдѣлала бы его одинокимъ среди этой волшебной красоты и неминуемо заселила бы его душу гадами сомнѣнія въ себѣ и своемъ правѣ на жизнь. При одухотвореніи природы, человѣкъ всегда преслѣдуетъ одну и ту же цѣль:

собственный покой,—ибо только въ томъ случаѣ, если онъ не чувствуетъ вокругъ себя глухихъ и враждебныхъ силъ—онъ можетъ разсчитывать на плодотворное творчество новыхъ формъ своей жизни.

§ 5.

Инстинктъ натуральнаго самотворчества. — Я уже указывалъ какъ-то на то, что общепринятая терминологія, именующая основной рычагъ органической жизни «инстинктомъ самосохраненія», съ динамической точки зрѣнія не выдерживаетъ никакой критики, ибо она подчеркиваетъ одну изъ второстепенныхъ функцій этого рычага и оставляетъ въ тѣни его приматную роль. Такое дискредитированіе и урѣзываніе роли основного двигателя натуральной жизни на мой взглядъ объясняется господствомъ механистическихъ принциповъ, недопускающихъ видѣть въ природѣ творчество. Съ точки зрѣнія научнаго сознанія, силы инстинкта индивидуума направлены лишь на охраненіе этого индивидуума отъ посягательства всякихъ враждебныхъ силъ среды, но не на творчество новыхъ формъ жизни. Динамическій моментъ, такимъ образомъ, крайне урѣзывается и первенство отдается статическому моменту.

Этотъ традиціонный научный взглядъ встрѣтилъ серьезную оппозицію со стороны нѣкоторыхъ философовъ и ученыхъ. Извѣстна апологія «воли къ власти», возвѣщенная Ницше и положенная имъ въ основу всей жизни. Болѣе обстоятельно и научно ту же мысль развиваетъ А. Бергсонъ, выступившій въ защиту «самопроизвольности природы» и полагающій, что «дѣйствительность» есть «непрерывно бьющій родникъ новаго». Понятно, поэтому, что и понятіе «инстинкта», какъ главной причины «самопроизвольности природы»,

должно тоже подвергнуться серьезной обработкѣ. Тамъ, гдѣ есть творческая иниціатива и «самопроизвольность»,—тамъ нельзя уже говорить о наличности одной функціи охраненія. Однако дѣло этимъ не ограничивается. Инстинктъ натуральнаго самотворчества—этотъ «непрерывно бьющій родникъ новаго»—не могъ утерять своего творческаго характера и въ періодъ исторической жизни человѣчества,—не могъ, слѣдовательно, остановиться въ своемъ творчествѣ «новаго» съ завершеніемъ той длинной эволюціи, которая привела человѣку. «Непрерывно бьющій родникъ новаго» не могъ вдругъ изсякнуть съ созданіемъ человѣка. «Всѣ живыя существа держатся другъ за друга и всѣ подчинены одному и тому же гигантскому порыву. Животное опирается на растеніе, человѣкъ живетъ благодаря животному, а все человѣчество во времени и пространствѣ представляетъ одну огромную армію, движущуюся рядомъ съ каждымъ изъ насъ, впереди и позади насъ» [1]). Вотъ тутъ-то и возникаетъ огромный вопросъ, еще никѣмъ не поставленный: *если «животное опирается на растеніе»,—если «человѣкъ живетъ благодаря животному»,—то не живетъ ли нѣкое нечеловѣческое существо благодаря человѣку?* Для всякаго, порвавшаго съ традиціоннымъ механистическимъ міропониманіемъ, отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть только *утвердительнымъ*, ибо, въ противномъ случаѣ, придется отрицать существованіе въ природѣ вышеупомянутаго творческаго «родника». Возможны, впрочемъ, два сомнѣнія въ правильности такого категорическаго рѣшенія вопроса. Одни, согласившись съ тѣмъ, что въ настоящее время дѣйствительно существуетъ новое «дитя природы», скажутъ, что таковымъ является человѣкъ-геній,—что именно въ немъ природа достигла новаго

[1]) Бергсонъ „Творческая эволюція“, стр. 231.

этапа своего творчества. На это сомнѣніе я возражу слѣдующимъ образомъ. Эволюція природы, включительно до созданія человѣка, свидѣтельствуетъ о томъ, что между видами отнюдь нѣтъ такого близкаго родства, какое мы констатируемъ между нормальнымъ человѣкомъ и человѣкомъ-геніемъ. Оставляя въ сторонѣ ихъ внѣшнее сходство (которое значительно и между обезьяной и человѣкомъ), укажу лишь на внутреннее глубинное родство между нормальнымъ и геніальнымъ людьми. При этомъ нужно не забывать того ограниченія человѣка, о которомъ я говорилъ въ предыдущей главѣ. Человѣка, прежде всего, характеризуетъ самоутвержденіе или самотворчество, выявляющееся въ формѣ борьбы за «всеобщія человѣческія цѣнности». Въ защиту этихъ же общечеловѣческихъ цѣнностей выступаетъ и всякій геніальный *человѣкъ*.

Другіе усомнятся въ моемъ рѣшеніи вопроса на томъ основаніи, что, хотя такое нечеловѣческое существо и возможно, но пока еще его *нѣтъ*, а слѣдовательно нельзя и предрѣшать тотъ отвѣтъ, который можетъ дать только будущее. На это сомнѣніе я уже возразилъ въ другомъ мѣстѣ. Въ цѣляхъ самозащиты творчество природы, отправной точкой котораго былъ человѣкъ, должно было не выявляться *въ видимыхъ для человѣка формахъ*, а искать иныхъ, подземныхъ и скрытыхъ отъ бдительнаго Аргуса путей. Вѣдь тотъ же Дарвинъ утверждаетъ, что эволюція индивида и метаморфоза его въ новый индивидъ происходитъ путемъ *незамѣтныхъ* измѣненій въ функціонированіи его органовъ. Даже и теперь у человѣка насчитываютъ немало полуатрофировавшихся органовъ, имѣющихся въ болѣе развитомъ видѣ у его предковъ. A priori можно утверждать, что никакими иными путями, кромѣ предательскихъ, творчество природы не можетъ

идти при созданіи новыхъ видовъ, ибо тотъ видъ, отъ котораго начинается линія новаго творчества, рѣдко оттѣсняется въ царство нирваны и по большей части *сохраняется постольку, поскольку онъ можетъ быть утилизированъ новымъ, нарождающимся видомъ.* Только благодаря этому «живыя существа держатся другъ друга» и даруютъ другъ другу жизнь и смерть.

§ 6.

Инстинктъ натуральнаго саморазрушенія. — Этотъ инстинктъ является обратной стороной инстинкта натуральнаго самотворчества, и потому останавливаться на немъ особенно долго я не стану. О томъ, что этотъ инстинктъ не есть фикція, свидѣтельствуетъ фактъ существованія борьбы человѣка съ природой. Если природа допустила жизнь и развитіе подобныхъ природоборческихъ силъ, то, очевидно, ей присуща нѣкоторая самоотверженность, продуцируемая инстинктомъ саморазрушенія. Роль этого инстинкта въ натуральной жизни можетъ быть истолкована въ двоякомъ смыслѣ. Можно предположить, какъ это безсознательно и дѣлаетъ большинство, что линія натуральнаго самотворчества закончилась съ созданіемъ человѣка, и что природа въ своей дальнѣйшей жизни полна самоотверженности въ пользу человѣка, къ которому и перешли всѣ ея творческіе инстинкты. Въ этомъ случаѣ инстинктъ самоуничтоженія разсматривается, какъ единственный и самодержавный властелинъ натуральныхъ судебъ. Противъ этого взгляда возражать не приходится, такъ какъ самый фактъ существованія противоположнаго инстинкта говоритъ противъ него. По другому взгляду, роль инстинкта саморазрушенія умаляется до крайности, или даже совсѣмъ

аннулируется. Съ этой точки зрѣнія творчество человѣческое и творчество натуральное идутъ рука объ руку. Того раскола въ природѣ, который, исходя изъ области натуральныхъ инстинктовъ, продуцировалъ человѣка, антагонистически настроеннаго противъ какого бы то ни было натуральнаго творчества, — такого раскола это воззрѣніе не признаетъ. Наиболѣе яркимъ представителемъ этого нивеллирующаго природу взгляда является пантеизмъ Гёте. «Мы повинуемся — говоритъ онъ — ея законамъ, даже когда боремся противъ нихъ; мы дѣйствуемъ заодно съ ней, даже когда хотимъ противодѣйствовать ей». Съ этой точки зрѣнія вся борьба человѣка съ природой разсматривается, какъ одинъ изъ факторовъ натуральнаго самотворчества. По мнѣнію Гёте, «природа вѣчно мыслитъ и изобрѣтаетъ, — но не какъ человѣкъ, а какъ природа». Универсализируя натуральное творчество, Гёте подчиняетъ ему и *включаетъ* въ него человѣческое творчество.

Ни первый, ни второй взглядъ не можетъ быть признанъ правильнымъ, ибо ни одинъ изъ натуральныхъ инстинктовъ не обладаетъ полнотой власти и даже не можетъ быть точно разграниченъ отъ противоположнаго инстинкта. Функція одного сплетается съ функціей другого, и въ отношеніяхъ между ними господствуютъ отчасти принципъ взаимодѣйствія, отчасти принципъ взаимоотрицанія. Абсолютизація одного изъ нихъ, опустошая другой, дискредитируетъ и абсолютизируемый инстинктъ. Въ частности, инстинктъ натуральнаго саморазрушенія функціонируетъ лишь до тѣхъ поръ, пока не достигнетъ тѣхъ предѣловъ, за которыми, въ цѣляхъ натуральнаго самосохраненія, центръ тяжести жизни долженъ перейти къ обратному, творческому инстинкту. Природа можетъ

отказаться отъ самотворчества, но лишь въ такой степени, въ какой такое самоотверженіе необходимо для созрѣванія плодовъ ея болѣе ранняго творчества. Если же ея творсніе, достигнувъ апогея своей эволюціи, начинаетъ угрожать жизни самой природы, то послѣдняя тоже вооружается противъ него и перестаетъ терпѣть его насиліе. Въ противовѣсъ «декларації правъ» этого существа она выступаетъ съ «декларацій правъ» природы. Инстинктъ саморазрушенія вытѣсняется инстинктомъ самотворчества. Гуманный «панпсихизмъ» Фехнера опровергается.

§ 7.

Бездны и подъемы во «всемірной исторіи».—Обыкновенно всю сумму историческихъ явленій именуютъ «исторіей человѣчества» или «всемірной исторіей». Противъ перваго изъ этихъ наименованій я уже какъ-то высказывался. Что же касается «всемірной исторіи», то такая терминологія хотя и можетъ быть удержана, однако не въ томъ традиціонномъ смыслѣ слова «міръ», который бытіе вообще ограничиваетъ жизнью человѣка, а въ буквальномъ смыслѣ его. «Всемірная исторія» отнюдь не исчерпывается исторіей человѣка, а включаетъ въ себя и исторію природы. Собственная исторія человѣчества, это — исторія подъемовъ человѣка, — исторія тѣхъ этаповъ восхожденія на современную высоту, которыя были возможны лишь благодаря инстинкту натуральнаго саморазрушенія, останавливавшему или замедлявшему натуральное самотворчество. Но помимо подъемовъ человѣка въ исторіи есть подъемы природы, неоднократно ввергавшіе человѣка въ бездны анархіи и вырожденія. Эта непрестанная смѣна во «всемірной исторіи» подъемовъ и

безднъ, — человѣческихъ и антигуманныхъ, натуральныхъ эпохъ,—есть не что иное, какъ стадіи борьбы человѣка съ природой и природы съ человѣкомъ.

Эпохи торжества человѣка и пораженія природы—это результатъ взаимодѣйствія инстинкта человѣческаго самотворчества и инстинкта натуральнаго саморазрушенія. Наоборотъ, эпохи пораженія человѣка и торжества природы являются продуктомъ взаимодѣйствія инстинкта человѣческаго саморазрушенія и инстинкта натуральнаго самотворчества. Бросивъ ретроспективный взглядъ на «всемірную исторію», нетрудно замѣтить, что въ то время, какъ въ древней исторіи центромъ тяжести всей исторіи былъ инстинктъ натуральнаго самотворчества,—въ новое время центръ тяжести перешелъ къ инстинкту человѣческаго самотворчества. Чѣмъ ближе мы подходимъ къ первоисточникамъ времени, тѣмъ ярче выступаетъ передъ нами власть натуральнаго надъ человѣческой жизнью; чѣмъ дальше удаляемся отъ этихъ первоисточниковъ, тѣмъ рельефнѣе выступаетъ власть человѣческаго надъ нечеловѣческимъ, натуральнымъ началомъ жизни. Это—видимая, актуально выступающая сторона «всемірной исторіи». Но помимо ея есть скрытыя, потенціально растущія и невидимыя для человѣка тенденціи исторической жизни. Понятія «актуальности» и «потенціи» имѣютъ чрезвычайно большое значеніе при выясненіи вопроса о сущности историческихъ процессовъ. Актуализація какого-либо фактора исторіи всегда указываетъ на присутствіе за ней (въ противовѣсъ ей) потенціальной эволюціи враждебнаго ей фактора историческаго процесса. Съ этой точки зрѣнія, за человѣкомъ, по мѣрѣ приближенія его къ зениту своей эволюціи и могущества, эволюціонируетъ (потенціально) враждебная ему, нечеловѣческая стихія, которая, до-

стигнувъ крайней степени своего потенціальнаго напряженія и не имѣя уже возможности ограничивать свое творчество подпольемъ, разряжается и выступаетъ уже въ открытой человѣкоборческой формѣ. За сравнительно незначительными разряженіями этой натуральной стихіи, выявляющимися въ исторіи въ видѣ крушенія народовъ и цѣлыхъ цивилизацій, должно послѣдовать громадное и роковое для человѣка разряженіе ея, которое возвратитъ природѣ ея первобытную власть.

Въ виду всего этого, при опредѣленіи характера переживаемаго нами момента «всемірной исторіи, необходимо прежде всего опредѣлить положеніе и степень устойчивости природы и человѣка въ ихъ современной, взаимной борьбѣ. Другими словами, необходимо отвѣтить на вопросъ: пройденъ ли человѣкомъ зенитъ его актуальнаго восхожденія, а природой—зенитъ ея потенціальнаго восхожденія,—въ настоящее время? Если принять во вниманіе все возрастающее гуманистическое движеніе, обзору и анализу котораго были посвящены первыя главы этой книги, то человѣкъ, повидимому, уже достигъ зенита своей актуальной эволюціи. Если же, съ другой стороны, нарисовать картину потенціальнаго возрожденія природы (что я и сдѣлаю въ послѣдующихъ главахъ), то едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію и то, что жизнь природы in potentia достигла крайняго своего напряженія и уже въ достаточной степени созрѣла для своего разряженія и актуализаціи.

§ 8.

Предательская форма натурализма.—Понтенціальное рожденіе природы нашло своихъ адептовъ и апологетовъ въ лицѣ натуралистовъ—предателей, или, какъ ихъ большинство называетъ, «крайнихъ индивидуали-

стовъ». Изъ дальнѣйшихъ главъ читатель пойметъ, почему я нѣкоторыхъ изъ этихъ «индивидуалистовъ» называю предателями человѣка и натуралистами. Здѣсь же я укажу лишь на то, что эти мыслители и поэты не только даютъ, сплошь да рядомъ, поводъ своимъ современникамъ смотрѣть на нихъ, какъ людей, отстаивающихъ лишь индивидуальную свободу *человѣка*, но и сами нерѣдко глубоко убѣждены именно въ такомъ, гуманномъ характерѣ своей миссіи. Сплошь да рядомъ съ ихъ устъ срываются полныя горячей вѣры и пафоса слова о «человѣкѣ», о «высшихъ задачахъ человѣка», объ «охраненіи человѣка» отъ того-то и того-то, объ «абсолютномъ познаніи», возможномъ для человѣка при такихъ-то и такихъ-то условіяхъ и т. д. Благодаря этимъ прискорбнымъ словечкамъ, вокругъ каждаго изъ нихъ вращается болѣе или менѣе значительная группа «добродѣтельныхъ» критиковъ и читателей, которые и спѣшатъ подогнать все ихъ ученіе въ гуманныя рамки, яко-бы устанавливаемыя этими словами. «Въ противномъ случаѣ вѣдь все ученіе противорѣчитъ себѣ» — заявляютъ эти доброжелатели и спѣшатъ сгладить эти «противорѣчія» такъ, какъ это имъ нужно. Все это — чудовищное недоразумѣніе и выясненіе его представляетъ немало трудностей. Основной источникъ его въ томъ, что сами натуралисты — предатели, замаскированные той или иной маской человѣчности, не осознали своей предательской роли и, ища нѣкоего цѣлаго, которое могло бы извнѣ санкціонировать ихъ «индивидуалистическія» тенденціи, находятъ его, за отсутствіемъ *видимаго* другого, въ томъ же человѣчествѣ. Большинство изъ нихъ только смутно и тайно чувствуетъ сопричастность свою къ какому-то иному, нечеловѣческому міру. У нѣкоторыхъ же маска до такой степени про-

зрачна, что всякій посторонній взоръ довольно легко улавливаетъ подлинныя черты ихъ лицъ.

Однако помимо отрицательной стороны такой неосознанности своей предательской роли, слѣдуетъ указать и на положительную цѣнность такой безсознательности натуралистовъ. Какъ я уже говорилъ, природа, въ своей борьбѣ съ человѣкомъ, не избирала пока прямыхъ и видимыхъ человѣку путей, а шла подземными скрытыми путями. Это же сокрытіе своей тайны отъ прозорливаго человѣка заставило ее и при творчествѣ и персонализаціи своихъ новыхъ силъ не открывать человѣку своего подлиннаго, человѣкоборческаго лица и не дать болтливому сознанію открыть ея тайную мысль. И здѣсь ея предательскій маневръ вполнѣ удался, ибо, помимо тѣхъ «благожелателей», которые симулировали черты натуралистовъ чертами человѣка, было и есть немало такихъ личностей, которыя, ища созвучія своему не по-человѣчески бьющемуся сердцу, находили его именно въ творчествѣ этихъ натуралистовъ и страстно всматривались въ нечеловѣческія черты ихъ лицъ. И они увидѣли тамъ то, что освобождало ихъ отъ страшнаго одиночества среди «солидарнаго человѣчества».

§ 9.

Открытый натурализмъ.—Свою позицію я назову открытымъ натурализмомъ, — въ противовѣсъ тѣмъ скрытымъ, предательскимъ его формамъ, которыя могли имѣть мѣсто и значеніе лишь до тѣхъ поръ, пока скрытое, потенціальное возрожденіе природы не достигло той черты, за которой уже начинается ея *открытая борьба съ человѣкомъ.* Но окончательный и видимый разрывъ между человѣкомъ и природой

свершился. И человѣкъ, и природа сбросили свои маски. *Человѣкъ загорѣлся надеждой «сотворить міръ» по собственному плану; въ груди «обезумѣвшей» земли запылала мечта о свободѣ. Два міра столкнулись—и только смерть одного изъ нихъ можетъ завершить эту битву міровъ и временъ.*

Мнѣ, какъ одной изъ силъ грядущей природы, маска не нужна, ибо моя вражда открытая и смертельная. Моему творческому духу, чувствующему за собой дыханіе могущественнѣйшихъ стихій природы, несущихъ страшный приговоръ человѣку—маска не нужна. Ибо страшный судъ призвалъ человѣка, а великій законъ вселенной не пощадитъ его.

ГЛАВА VI.

К. Леонтьевъ и Фр. Ницше, какъ предатели человѣка.

§ 1.

Приступая къ обзору и анализу натуралистическаго движенія, считаю нужнымъ замѣтить, что я не претендую на всеисчерпывающую полноту этого обзора. Въ мою задачу входитъ лишь изложить и подвергнуть критическому анализу и синтезу тѣ натуралистическія ученія, которыя, будучи расположены въ іерархическомъ порядкѣ—начиная съ такихъ, предательская тенденція которыхъ выступаетъ слишкомъ ярко, и кончая такими, относительно которыхъ могутъ быть серьезные споры—смогутъ дать общую картину человѣкоборческихъ тенденцій и ввести читателя, такимъ образомъ, въ новооткрытыя, еще невѣдомыя человѣку сферы натуральнаго творчества. Я постараюсь показать, что *нечеловѣкъ* отнюдь не есть какой-либо зловѣщій и фантастическій призракъ, уничтожаемый словами молитвы. Онъ такъ же реаленъ, какъ и человѣкъ,—*больше, чѣмъ человѣкъ*. Его убійственное творчество отражается на судьбахъ всякаго человѣка, его одиночество—одиночество космической стихіи среди сплоченнаго человѣчества — обусловлено его сопричастностью къ инымъ, нечеловѣческимъ мірамъ. Онъ не

отъ міра человѣческаго, а отъ другого міра, ведущаго тысячелѣтнюю и все болѣе ожесточающуюся борьбу съ человѣкомъ. Его послѣднее слово можетъ быть услышано человѣкомъ только какъ *приговоръ*.

Изъ числа человѣкоборческихъ личностей, обзору которыхъ я посвящаю настоящую и послѣдующія главы, выдѣляю Достоевскаго, которому посвящаю особую книгу. Дѣлаю это я въ цѣляхъ болѣе яркаго освѣщенія той творческой драмы, которая разыгралась въ бездонной душѣ Достоевскаго и которая отобразила въ себѣ великую,—безначальную и безконечную, — драму міровой жизни и смерти. Достоевскій стоитъ на граняхъ нарождающагося и умирающаго міровъ; въ его пограничномъ творчествѣ одновременно порываются нити жизни и нити смерти, и потому въ этомъ творчествѣ горячіе лучи солнца и ледяные вихри сѣвера сплелись въ причудливый узоръ таинственнаго и кошмарнаго сновидѣнія.

§ 2.

Общая характеристика К. Леонтьева.—Для многихъ представится чрезвычайно страннымъ сопоставленіе именъ прогремѣвшаго на всю землю Фр. Ницше и какого-то Константина Леонтьева. Но вѣдь трагическая судьба геніальнаго писателя, гонимаго инквизиціей замалчиванія, свидѣтельствуетъ лишь о нашей русской «обломовщинѣ», не пожелавшей, въ своей партійной ослѣпленности, заглянуть въ катастрофическую душу «реакціонера» К. Леонтьева. Никто при этомъ не хотѣлъ отдать себѣ отчета въ томъ обстоятельствѣ, что замалчиваніе ученія К. Леонтьева всегда шло не только изъ лагеря «либераловъ», но и изъ лагеря «реакціонеровъ». Между тѣмъ если нѣсколько глубже взглянуть

на это обстоятельство, то оно должно краснорѣчиво убѣдить въ томъ, что ученіе К. Леонтьева—явленіе, не вмѣщающееся ни на какой узкой, политической платформѣ, а имѣющее гораздо болѣе глубинные корни. «Славянофилъ» Леонтьевъ былъ такъ же чуждъ и враждебенъ славянофильству, какъ и западничеству.

Только въ послѣднее время упорная броня могильнаго молчанія, которой былъ окруженъ великій фанатикъ, дала брешь, и этимъ мы обязаны Розанову, Бердяеву и Франку. Въ своей книгѣ «Sub specie aeternitatis» Бердяевъ пишетъ: «К. Леонтьевъ - страшный писатель... Этотъ одинокій, почти никому неизвѣстный русскій человѣкъ во многомъ предвосхитилъ Ницше... Его страстныя мысли полны для насъ глубокаго значенія, темы его могутъ и для насъ оказаться роковыми. Не нашелъ онъ для себя радости, и страданія его вылились въ злобной проповѣди насилія и изувѣрства. Странное, таинственное у него лицо... И Леонтьева я рѣшаюсь назвать сатанистомъ, надѣвшимъ на себя христіанское обличіе. Леонтьевъ не любилъ Бога и кощунственно отрицалъ его благость. Богъ былъ для него темнымъ началомъ, и онъ со страхомъ, со скрежетомъ зубовнымъ поклонялся ему, какъ творцу зла въ мірѣ, благодарилъ его лишь за то, что можетъ во имя его призывать къ насилію, къ истязанію всего живого. Его приводили въ бѣшенство всѣ попытки осуществить царство Божіе, царство любви на землѣ... Поэтому для міра и людей у Леонтьева было только зло и мракъ, насиліе и страхъ. Леонтьевская философія насилія и реакціи въ концѣ концовъ сводится къ слѣдующему чудовищному софизму: христіанская религія предсказываетъ торжество зла на землѣ, слѣдовательно, нужно служить злу, чтобы предсказанія оправдались».

Не менѣе рѣшительно нарушаетъ молчаніе С. Л. Франкъ [1]). «Лишь для непосвященныхъ - говоритъ онъ— или крайне нечуткихъ людей покажется парадоксальнымъ утвержденіе, что по силѣ, глубинѣ и богатству духа... Леонтьевъ представлялъ совершенно исключительное явленіе. По нашему личному мнѣнію, Леонтьевъ, въ качествѣ религіознаго мыслителя—вѣрнѣе сказать, въ качествѣ «философа» въ ницшевскомъ смыслѣ, т. е. «законодателя и судьи цѣнностей», превосходитъ въ средѣ русскихъ писателей и Вл. Соловьева, и Толстого, и уступаетъ только Достоевскому». И далѣе: «Но эстетическій аморализмъ Леонтьева имѣетъ не оптимистическую, а ярко пессимистическую окраску; онъ направленъ не на преодолѣніе самого понятія зла, а скорѣе на признаніе правъ зла, какъ таковаго. Сходно съ Ницше и Бодлэромъ, но, пожалуй, еще сильнѣе ихъ, Леонтьевъ ощущаетъ красоту всего трагическаго и демоническаго».

Я съ цѣлью привелъ эти длинныя цитаты изъ книгъ Бердяева и Франка. Этимъ я хочу воочію показать, что мнѣ чужда была голословность, когда я говорилъ о чрезвычайной прозрачности Леонтьевской маски. Въ дальнѣйшемъ я еще укажу на мнѣніе священника Аггеева, имѣющее за собой авторитетъ церкви. Всѣ они безъ особеннаго труда разглядѣли подлинныя, сатанинскія черты К. Леонтьева, хотя и не указали основного нерва его разрушительнаго творчества. Вся огненная стихійность леонтьевскаго духа возстала противъ человѣка и культуры, но именно путемъ такого человѣкоборчества онъ хотѣлъ укутать землю той безчеловѣчной красотой, къ которой тяготѣла его трагическая душа. Землю Леонтьевъ хотѣлъ покрыть

[1]) Франкъ „Философія и жизнь", стр. 382 и слѣд.

прекрасными «садами пытокъ», только рѣки человѣческой крови могутъ, по его мнѣнію, оживить помертвѣвшее лицо земли. Л. Толстой возстаетъ противъ культуры во имя человѣка и полагаетъ, что путемъ «опрощенія» человѣкъ будетъ предохраненъ отъ опасностей культуры, грозящей ему страшными жертвами. Леонтьевъ борется съ культурой во имя преображенія земли, опустошенной и обезображенной человѣкомъ.

§ 3.

Эстетизмъ К. Леонтьева. Весьма многіе уже освоились съ мыслью, что между эстетизмомъ и имморализмомъ или аморализмомъ существуетъ какая-то таинственная связь. Яркой иллюстраціей этой мысли является міросодержаніе К. Леонтьева. Его эстетизмъ насквозь аморалистиченъ, его аморализмъ насквозь эстетиченъ. Въ молодые годы К. Леонтьева эта связь, не будучи еще переплетена съ опредѣленными религіозными мотивами, выступаетъ съ особенной выпуклостью. Это чувствовалъ и самъ Леонтьевъ, когда, въ болѣе позднiй періодъ своей жизни, спѣшилъ оговорить нѣкоторыя произведенія своей молодости. Такъ, по поводу повѣсти «Ай-Бурунъ» Леонтьевъ дѣлаетъ въ 1882 году слѣдующее характерное замѣчаніе: «Въ высшей степени безнравственное, чувственное, языческое, дьявольское сочиненіе, тонко-развратное; *ничего христіанскаго въ себѣ не имѣющее,* но смѣлое и хорошо написано, съ искреннимъ чувствомъ глубоко-развращеннаго сердца». Леонтьевъ правъ: его сердце «глубоко-развращенно»,— гораздо глубже развращенно, чѣмъ думалъ онъ самъ. Въ одномъ изъ своихъ раннихъ произведеній онъ пишетъ: «Все хорошо, что прекрасно и сильно: будь это святость, будь это развратъ, будь это охраненіе, будь

это революція,—все равно». Здѣсь сфера моральныхъ цѣнностей уравнивается съ аморальными тенденціями жизни путемъ аппелляціи къ эстетической санкціи,—красотѣ. Герой «Ай-Буруна» докторъ Рудневъ говоритъ Милькѣеву: «Что бояться борьбы и зла?.. Дайте имъ просторъ... Отворяйте ворота: вотъ вамъ создавайте вольно и смѣло... Растопчутъ кого-нибудь въ дверяхъ—туда и дорога!.. Зла бояться! О, Боже! Да зло на просторѣ родитъ добро... Если для того, чтобы на одномъ концѣ существовала Корделія, необходима лэди Макбетъ, давайте ее сюда, но избавьте насъ отъ безсилія, сна, равнодушія, пошлости и лавочной осторожности»... Сходно съ Ницше, Леонтьевъ съ ожесточеніемъ обрушивается на глашатаевъ демократическаго уравниванія людей. «Идеалъ всемірнаго равенства, труда и покоя? Избави Боже!» «Что лучше—кровавая, но пышная духовно эпоха возрожденія, или какая-нибудь нынѣшняя Данія, Голландія, Швейцарія, смирная, зажиточная, умѣренная»?

Эстетизмъ Леонтьева однако не висѣлъ въ воздухѣ. Какъ его раннія произведенія, такъ и болѣе позднія—свидѣтельствуютъ о томъ, что эстетизмъ его былъ прикованъ къ культу природы, красота которой владѣла его «развращеннымъ» сердцемъ. Прекрасное онъ называетъ «высшимъ явленіемъ природы», и потому все чуждое красоты должно, по его мнѣнію, прекратить свое жалкое существованіе. Идеальный «человѣкъ»—это «дитя природы». Герой «Ай-Буруна» и представляется Леонтьеву такимъ идеальнымъ типомъ. Герой живетъ одиноко, въ сообществѣ лишь дикой и богатой природы: «живи одинъ, Рудневъ; на что тебѣ люди, скажи мнѣ»? Женившись и замѣтивъ вскорѣ послѣ свадьбы взаимную страсть между его женой и грекомъ Маврогени, онъ устраиваетъ ихъ связь. «Кто

сказалъ вамъ, глупцы, что она гибнетъ? Кто изъ васъ рѣшилъ, что волненія чувствъ и страстей не плодотворны и не угодны ему (божеству) такъ же, какъ и узоры храмовъ и узоры цвѣтовъ, и волненія моря и волненія музыки»?

Во всѣхъ его раннихъ произведеніяхъ чувствуется стихійное тяготѣніе къ дикой и неочеловѣченной жизни первобытной природы, полной страсти, красоты и смертельной опасности. Но и въ позднѣйшіе годы своей лихорадочной жизни, несмотря на религіозный кризисъ, имъ пережитый, Леонтьевъ не освобождается изъ-подъ власти натуральныхъ стихій жизни и по-прежнему ведетъ ожесточенную борьбу съ моралью. «Моральное міросозерцаніе всегда *тенденціозное* эстетическаго... эстетикъ—свободнѣе, ему нравится и вредное, и порочное, если оно сильно, изящно, выразительно» (изъ письма Л—ва къ о. Фуделю). Натуралистическій эстетизмъ до конца владѣлъ сердцемъ К. Леонтьева, и только въ угоду «православной» формѣ своего сатанинскаго, религіознаго міропониманія, онъ впослѣдствіи, въ эпоху своего монашества, уклонился къ своеобразному аскетизму, умерщвлявшему въ его душѣ всякое подобіе стихійнаго настроенія.

§ 4.

Варварскій духъ К. Леонтьева.—«Мракобѣсецъ» Леонтьевъ былъ глубоко анархической натурой. Однако, его анархизмъ чрезвычайно оригиналенъ и своеобразенъ и не можетъ быть уподобленъ ни анархизму Бакунина, ни анархизму Крапоткина, Прудона, Толстого и т. д. Онъ лежитъ на совсѣмъ иной плоскости, и, вопреки обычнымъ понятіямъ объ анархизмѣ, какъ смертельномъ врагѣ государственности,

неразъединимъ отъ деспотическаго насилія государства. Съ особенной выпуклостью его анархизмъ-деспотизмъ выявляется въ его отвлеченныхъ сужденіяхъ о развитіи органической жизни. «Процессъ развитія—говоритъ Леонтьевъ—въ органической жизни значитъ: *Постепенное восхожденіе отъ простѣйшаго къ сложнѣйшему*, постепенная индивидуализація, *обособленіе съ одной стороны отъ окружающаго міра, а съ другой отъ сходныхъ и разнородныхъ организмовъ, отъ всѣхъ сходныхъ и родственныхъ явленій.* Постепенный ходъ отъ безцвѣтности, *отъ простоты къ оригинальности и сложности.* Постепенное осложненіе элементовъ составныхъ, *увеличеніе богатства внутренняго* и въ то же время *постепенное укрѣпленіе единства.* Такъ что *высшая точка развитія* не только въ органическихъ тѣлахъ, но и вообще въ органическихъ явленіяхъ, есть высшая степень сложности, объединенія нѣкіимъ внутреннимъ деспотическимъ единствомъ [1]). К. Леонтьева притягивали къ себѣ самые чудовищные катаклизмы жизни, ибо только на фонѣ такихъ катаклизмовъ могла покоиться та «высшая степень сложности», которая такъ дорога была «нестерпимосложной» душѣ Леонтьева. Но подобно тому, какъ всѣ бездны и крутые уклоны своего душевнаго міра онъ сковалъ догмами неумолимаго византійскаго православія,—точно также и обостреніе жизненныхъ контрастовъ онъ замкнулъ въ «нѣкое деспотическое единство». Леонтьевъ хотѣлъ вдохнуть въ жизнь свою пламенную, наэлектризованную душу. Человѣческая жизнь, по его мнѣнію, должна быть полна смертельныхъ опасностей, она должна катастрофически углубляться и расширяться,—должна выдер-

[1]) Леонтьевъ, „Востокъ, Россія и славянство“, ст. 136 и слѣд.

живать бѣшеный напоръ катастрофъ, возникающихъ на почвѣ возрастающей и обостряющейся антагонистичности враждебныхъ силъ,—до тѣхъ поръ, пока послѣдняя, рѣшительная катастрофа не завершитъ этого напряженія агоніи. Отсюда и вражда его варварскаго и хищнаго генія къ культурѣ и ея заботливости о человѣкѣ. «Мирныя изобрѣтенія (телефоны, жел. дор. и т. д.) въ 1000 разъ вреднѣе изобрѣтеній *боевой* техники. Послѣднія убиваютъ много отдѣльныхъ *людей*, первые убиваютъ шагъ за шагомъ всю живую, *органическую* жизнь на землѣ» (изъ письма къ В. В. Розанову). Или вотъ еще не менѣе характерныя строки: «Да! Въ Россіи много еще безграмотныхъ людей; въ Россіи много еще того, что зовутъ «варварствомъ». *И это наше счастье, а не горе*» [1]). Не менѣе категорическимъ тономъ онъ протестуетъ противъ либераловъ, когда они жалуются на суевѣріе и жестокость въ народѣ. «Суевѣріе? Оно только застывшая пѣна вѣры. Жестокость? Но безъ жестокости нѣтъ энергіи». Сердце Леонтьева горитъ непримиримой ненавистью къ «смрадной гнили» Европы. Тутъ апокалипсическій геній Леонтьева выявляется въ яркихъ, пророческихъ прозрѣніяхъ грядущей и надвинувшейся уже на Западъ катастрофы. Народы Запада, «упоенные вещественной силою своей, поютъ диѳирамбы своей мѣщанской почвѣ, не подозрѣвая, что *душа убываетъ* вокругъ нея, не замѣчая, что геній жизни съ грустью собирается угасить свой факелъ» [2]). «Творческій геній», по словамъ Леонтьева, «можетъ сойти на главу только такого народа», какъ «нашъ Великорусскій великій и чудный океанъ!» [3]).

[1]) Курсивъ во всѣхъ цитируемыхъ мной мѣстахъ принадлежитъ К. Леонтьеву.

[2]) „Вост., Рос. и славянство", стр. 8.

[3]) Ibid., стр. 29, 30.

Неумолчно тоскующее по катастрофической, роковой для человѣка эпохѣ, сердце великаго фанатика бурно билось, когда его взглядъ останавливался на чреватой будущимъ Россіи. Но что, если бы и этотъ «чудный океанъ» обманулъ его послѣднія надежды и на его глазахъ былъ бы изсушенъ демократическимъ повѣтріемъ? Что сказалъ бы тогда Леонтьевъ? Сомнѣній быть не можетъ: онъ, подобно Іонѣ, проклялъ бы свой народъ, сбросилъ бы съ себя «слишкомъ православную» маску и не пошелъ бы уже въ Аѳонъ смирять свою отступническую, пылающую проклятіемъ душу...

§ 5.

Православное антихристіанство К. Леонтьева. — Гиляровъ-Платоновъ и Страховъ назвали К. Леонтьева «слишкомъ православнымъ». И они не обмолвились: именно *слишкомъ* «православенъ» Леонтьевъ,— настолько «православенъ», что за его «православіемъ» совершенно не чувствуется той огромной, создавшей тысячелѣтнюю эпоху, катастрофы, для которой православіе является лишь одной изъ исторически выработанныхъ формъ,—не чувствуется *христіанства.* Леонтьевъ въ своихъ сочиненіяхъ рѣдко упоминаетъ имя Христа. Его религіозное сознаніе сосредоточено на совсѣмъ иномъ и обращено лицомъ къ будущему. «Царство антихриста близко» — вотъ та основная, преслѣдующая его всюду мысль, которая такъ глубоко запала въ его душу и такъ гармонировала съ его безысходной тоской по новой катастрофѣ.

Раскаленное сознаніе Леонтьева, его ожесточенная и непримѣренная съ обычной, человѣческой жизнью душа—искали выхода для накопленной въ нихъ раз-

рущительной энергіи. Такихъ выходовъ для нея могло быть два. Первый—это открытый разрывъ съ христіанствомъ и путь безкомпромисснаго сатанизма. На этотъ путь Леонтьевъ не рѣшился вступить—отчасти благодаря своей идіосинкразіи, отчасти—и въ гораздо большей степени—благодаря нѣкоторымъ случайнымъ чертамъ и событіямъ своей жизни. Рѣшающимъ обстоятельствомъ при избраніи другого пути была та, съ дѣтства укрѣпившаяся въ немъ страстная любовь къ красивымъ формамъ, которая нашла себѣ удовлетвореніе въ богослужебныхъ обрядахъ православной церкви. Эстетизмъ Леонтьева, такимъ образомъ, сыгралъ огромную роль въ его религіозномъ кризисѣ. Въ православіи же Леонтьевъ нашелъ тѣ своеобразныя мизантропическія черты, которыя ему были дороги въ виду его стихійной вражды къ «эгалитарному прогрессу» и разлитому всюду гуманизму. Такимъ образомъ, обращаясь въ православіе, Леонтьевъ видѣлъ въ немъ лишь подходящую эстетическую форму для наиболѣе свободнаго выявленія своихъ антигуманныхъ тенденцій и своего инстинкта самоистребленія. Онъ вполнѣ сознавалъ, что никакая другая форма не дастъ ему этой свободы отрицанія. И дѣйствительно, замаскировавшись «православіемъ» Леонтьевъ даетъ полный разгулъ своимъ нечеловѣческимъ и сатанинскимъ инстинктамъ. Укрѣпившись въ православіи, онъ совершенно безнаказанно, камень за камнемъ, разрушаетъ и фальсифицируетъ христіанство и, въ концѣ концовъ, совершенно сатанизируетъ его. За его православіемъ совсѣмъ не видно христіанства, но зато хорошо видны, почти осязаемы иныя, нехристіанскія черты. «Проклята земля въ дѣлахъ твоихъ»—вотъ гдѣ, по Леонтьеву, корень христіанства. «Не полное и повсемѣстное торжество любви и всеобщей правды на *этой* землѣ обѣщалъ намъ Христосъ

и Его Апостолы, а напротивъ того, нѣчто вродѣ кажущейся *неудачи* Евангельской проповѣди на земномъ шарѣ, ибо *близость конца* должна совпасть съ послѣдними попытками сдѣлать всѣхъ хорошими христіанами»...

Какъ видите, основатель христіанства, по мнѣнію Леонтьева, пострадалъ не для спасенія человѣка отъ смерти, а во имя окончательнаго уничтоженія человѣческаго рода. Его смерть лишь предвосхитила смерть человѣчества. Богъ Леонтьева требуетъ отъ человѣка полнаго самопожертвованія: только путемъ непрестаннаго самоистязанія, заканчиваемаго самоубійствомъ, человѣкъ можетъ умилостивить грознаго и безпощаднаго судью и, такимъ образомъ, войти во врата загробной жизни. Миссію же полнаго уничтоженія человѣчества Леонтьевъ вручаетъ антихристу. «На землѣ уже Самимъ Спасителемъ предречено господство зла и невѣрія; оно и расширяется видимо, а когда ужъ очень возобладаетъ, тогда дѣло будетъ только за починомъ. Этотъ починъ и сдѣлаетъ антихристъ» [1]). Въ томъ случаѣ, когда предъ Леонтьевымъ предстаетъ дилемма: гуманный Христосъ или антигуманный Антихристъ—онъ всегда готовъ стать на сторону послѣдняго. Въ этомъ отношеніи довольно характерно одно изъ его писемъ къ В. В. Розанову. «Я, признаюсь, хотя *и не совсѣмъ* на сторонѣ «Инквизитора», но ужъ, конечно, и не на сторонѣ того безжизненнаго, всепрощающаго Христа, котораго сочинилъ самъ Достоевскій» (курсивъ мой). Характерно это «и не совсѣмъ»: въ буквальномъ истолкованіи это значитъ: «въ огромной степени я на сторонѣ «Инквизитора». Изъ всего этого съ несомнѣнностью можно заключить, что «*православіе*» *Леонтьева имѣетъ ярко выраженный человѣкоборческій*

1) „Вост. Росс. и слав." т. II стр. 180.

характеръ. Центромъ тяжести всѣхъ религіозныхъ настроеній и концепцій Леонтьева является, такимъ образомъ, его глубинная, коренная *ненависть къ человѣку*. Православіе лишь та эстетическая форма, въ которую онъ облекъ свое *отвращеніе* къ человѣку.

Послушаемъ мнѣніе о Леонтьевѣ такого компетентнаго человѣка, какъ св. Аггеевъ. «Леонтьевъ—самъ того не вѣдая—жегъ христіанство» [1]). «Весьма важнымъ фактомъ слѣдуетъ признать почти полное отсутствіе въ многочисленныхъ богословскихъ статьяхъ Л—ва цитатъ изъ Евангелія, св. апостоловъ»... [2]) Леонтьевъ, по мнѣнію Аггеева, не зналъ Христа съ Его главной истиной—безмѣрной цѣнностью человѣческаго лица» [3])... Съ этими словами св. Аггеева нельзя не согласиться.

§ 6.

Отрицаніе человѣка у К. Леонтьева.—Отрицаніе человѣка, какъ такового, составляетъ основное ядро леонтьевскаго ученія; выражено оно настолько ярко, что его можно лишь констатировать, но не оспаривать. «Благоденствіе земное вздоръ и невозможность; царство равномѣрной и всеобщей человѣческой правды на землѣ—вздоръ и даже обидная неправда, обида лучшимъ». «Помните и то, что всему бываетъ конецъ; даже скалы гранитныя вывѣтриваются, подмываются; даже исполинскія тѣла небесныя гибнутъ... Если же человѣчество есть явленіе живое и органи-

---

[1]) Св. Конст. Аггеевъ „Христіанство и его отношеніе къ благоустроенію земной жизни, стр. 102.

[2]) Ibid., стр. 107.

[3]) Ibid., стр. 328.

ческое, то тѣмъ болѣе ему долженъ настать когда-нибудь конецъ» [1]).

Однако—необходимо обратить вниманіе на это—отрицаніе человѣка у Леонтьева не довлѣетъ себѣ, а, согласно духу монастырскаго православія, разсматривается лишь какъ необходимое условіе спасенія души человѣческой и, слѣдовательно, въ конечномъ счетѣ, человѣкъ какъ-бы утверждается черезъ отрицаніе его. У Леонтьева все это отрицаніе-утвержденіе человѣка формулировано слѣдующимъ образомъ: 1) «Если видимое разнообразіе и ощущаемая интенсивность жизни (т. е. ея эстетика) суть признаки внутренней *жизнеспособности* человѣчества, то уменьшеніе *ихъ* должно быть признакомъ *устаренія человѣчества и его близкой смерти (на землѣ)*. 2) Болѣе или менѣе удачная повсемѣстная проповѣдь христіанства должна неизбѣжно и значительно уменьшить это разнообразіе (прогрессъ же, столь враждебный христіанству *по основамъ*, сильно вторитъ ему въ этомъ *по внѣшности*, отчасти и *поддѣлываясь* подъ него) 3) Итакъ, и христіанская проповѣдь, и прогрессъ европейскій совокупными усиліями стремятся убить *эстетику жизни на землѣ*, т. е. *самую жизнь*. 4) И церковь говоритъ: «*Конецъ приблизится, когда Евангеліе будетъ проповѣдано вездѣ*». 5) *Что же дѣлать?* Христіанству мы должны помогать, даже и въ ущербъ любимой нами эстетикѣ, изъ *трансцендентнаго* эгоизма, по страху загробнаго суда, для *спасенія нашихъ* собственныхъ душъ, но прогрессу мы должны, гдѣ можемъ, противиться, ибо онъ одинаково вредитъ и христіанству, и эстетикѣ» [2]).

---

[1]) „Востокъ, Россія и славянство“ 2 т., стр. 290.

[2]) „Изъ переписки“ кн. IV, стр. 419.

Въ этихъ формулировкахъ чувствуется какая-то дѣланность, какой-то «надрывъ». Съ одной стороны прогрессъ «враждебенъ христіанству *по основамъ*», съ другой стороны онъ «присовокупляется» къ «усиліямъ» христіанства «убить *эстетику жизни на землѣ*». Самъ же Леонтьевъ утверждаетъ, что христіанство характеризуетъ его *основная* тенденція къ дискредитированію эстетической жизни! Казалось бы, ему не избѣжать отрицанія и христіанства, и прогресса. Однако отъ такого полнаго отрицанія его удерживаетъ идея «трансцендентнаго эгоизма» и «страхъ загробнаго суда». Отрицаніе и истязаніе человѣка *тутъ* (на землѣ), по его мнѣнію, необходимо для утвержденія и спасенія его тамъ (на небѣ). Но вотъ вопросъ: если человѣкъ во имя Христа долженъ пожертвовать своей жизнью, то на какомъ основаніи ему «противиться» прогрессу, который, по словамъ того же Леонтьева, «одинаково вредитъ и христіанству, и эстетикѣ»? Вѣдь поскольку мы будемъ ему «противиться», постольку мы будемъ «помогать» эстетикѣ, т. е. будемъ, въ конечномъ счетѣ, «противиться» тому же христіанству. Я этимъ вовсе не хочу указывать на «противорѣчивость» леонтьевскаго пессимизма. Мнѣ желательно лишь показать, насколько побѣдоносенъ былъ всегда Леонтьевъ-эстетикъ и насколько стушевывался, отступалъ на задній планъ Леонтьевъ-христіанинъ. Не трудно догадаться, что именно мрачный, безчеловѣчный эстетизмъ Леонтьева заставлялъ его отрицать тотъ прогрессъ, который, согласно его же взглядамъ, является врагомъ врага Христова.

Аггеевъ указываетъ на «фатальное противорѣчіе» у Леонтьева: «абсолютное отрицаніе человѣка и религіозное отношеніе къ міру» [1]). Но онъ жестоко оши-

[1]) Аггеевъ „Христіанство и его отношеніе“... стр. 126.

бается: никакого подобнаго противорѣчія у Леонтьева нѣтъ. Я уже говорилъ раньше, при анализѣ нѣкоторыхъ воззрѣній молодого Леонтьева, что его эстетизмъ не чуждъ натуралистической окраски и совершенно расходится съ гуманистическими тенденціями и настроеніями. Но вотъ еще нѣсколько строкъ, иллюстрирующихъ эту мысль: «Нація и государство—не человѣческій организмъ. Правда, и они организмы, но другого порядка; они суть *идеи*, воплощенныя въ извѣстный общественный строй. *У идей* нѣтъ гуманнаго сердца. Идеи неумолимы и жестоки, ибо онѣ суть нечто иное, какъ ясно или смутно сознанные законы природы и исторіи» [1]).

Принимая во вниманіе, что Леонтьевъ—убѣжденный государственникъ, не трудно догадаться, что его взглядъ на характеръ идей имѣетъ чисто субъективные корни: это въ идеяхъ Леонтьева «нѣтъ гуманнаго чувства», это у него «законы природы и исторіи» «неумолимы и жестоки». Человѣчеству же извѣстны совсѣмъ иные идеи и законы. Леонтьевъ остро и мучительно чувствовалъ удары своего изступленнаго и озлобленнаго сердца, и именно это свое сатанинское, ожесточенное сердце онъ вкладывалъ во всѣ свои идеи: въ своего «Христа», въ свое «православіе», въ свою эстетику, въ свою вѣру!.. Оттого-то онъ и написалъ какъ-то съ такой убѣжденностью: «*моя* душа *безъ меня* въ адъ попадетъ»...

§ 7.

Фр. Ницше. Общая характеристика.—В. В. Розановъ значительно правъ, когда говоритъ, что К. Леонтьевъ—plus Hitzsche que Hitzsche même. Можно было

[1]) „Востокъ, Рос. и слав." т. I, стр. 25.

бы сказать, что Леонтьевъ—это тотъ же Ницше, но только болѣе цѣльный, «нутренній»,—по натурѣ, а не по сознанію, Ницше. Поэтому и предательскій характеръ леонтьевскаго мрачнаго эстетизма выступаетъ гораздо опредѣленнѣе, рѣзче, назойливѣе—нежели обходное и извнутри надорванное предательство въ ученіи Ницше. Въ послѣднее время, благодаря появившимся многочисленнымъ жизнеописаніямъ Ницше, изъ которыхъ особенно выдѣлилась книга Галеви «Жизнь Фр. Ницше»,—мы имѣемъ не мало данныхъ, удостовѣряющихъ крайнюю психическую расшатанность Ницше. Эта расшатанность тѣсно связана съ тѣмъ вопіющимъ расколомъ между жизнью и проповѣдью Ницше, который былъ остро прочувствованъ самимъ Ницше и который такъ отличаетъ его отъ самодовлѣющей и фанатически упорной натуры Леонтьева. Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ m-lle фонъ Мейзенбухъ Ницше пишетъ: «Для того, чтобы выносить мои произведенія, надо имѣть великую душу. Я очень счастливъ, что возстановилъ противъ себя все слабое и добродѣтельное». На это его корреспондентъ ему возражаетъ: «Вы добродѣтельны, и примѣръ вашей жизни, если бы люди могли только его знать, убѣдилъ бы ихъ скорѣе, чѣмъ ваши книги»... И что же, Ницше не преминулъ согласиться съ ней: «я съ волненіемъ прочелъ ваше милое письмо, дорогая моя и другъ мой; безъ сомнѣнія, вы правы—и я тоже»... [1]). Въ такомъ миролюбивомъ согласіи чувствуется какая-то духовная прострація,—отзвукъ какого-то рокового безсилія повѣрить себѣ! Ницше сплошь да рядомъ самъ не могъ «выносить свои произведенія», ибо только въ творческіе часы онъ имѣлъ ту «великую

[1]) Галеви „Жизнь Фр. Ницше“ стр. 307.

душу», о которой говоритъ въ своемъ первомъ письмѣ. Въ остальное время онъ самъ готовъ свести на нѣтъ все свое творчество,—всѣ роскошные, налитые собственной кровью и слезами, плоды его... И Мейзенбухъ оказалась права: огромное большинство изслѣдователей и критиковъ ницшевскаго ученія, подчеркивая контрастъ между жизнью и проповѣдью Ницше, оттѣняли, такимъ образомъ, все зловѣщее въ ученіи Ницше и разсматривали послѣднее или подъ угломъ патологіи или подъ угломъ своеобразной романтики. Homines bonae voluntatis поспѣшили прикрыть ученіе Ницше его сентиментальной жизнью и широко воспользовались argumentum ad hominem.

Въ противовѣсъ всѣмъ этимъ благодушнымъ попыткамъ стушевать зловѣщія черты ницшевской проповѣди путемъ апелляціи къ его добродѣтельной жизни, я постараюсь, напротивъ, оттѣнить жизнь Ницше и разсмотрѣть тѣ грани ницшевскаго ученія, которыя наименѣе всего соприкасались съ его жизнью и которыя, слѣдовательно, были наиболѣе свободны отъ искажающаго воздѣйствія компромиссной жизни. Помимо всѣхъ другихъ стимуловъ, побуждающихъ меня именно къ такому анализу и вытекающихъ изъ самаго характера поставленной мною себѣ задачи, укажу еще на то, что Ницше, какъ человѣкъ, былъ декадентомъ, выродкомъ, о чемъ свидѣтельствуетъ и онъ самъ, и что, слѣдовательно, добродѣтельную и человѣческую жизнь Ницше нельзя смѣшивать съ творческой и нечеловѣческой его жизнью.

§ 8.

Имморализмъ Ницше.—Въ то время какъ леонтьевскій аморализмъ выступаетъ въ вполнѣ опредѣлившейся формѣ борьбы съ общечеловѣческими цѣнностями, т.

е. съ положительной (съ точки зрѣнія человѣка) стороной морали, — имморализмъ Ницше чрезвычайно двусмысленъ и неопредѣленъ. Протестуя противъ человѣческой морали, Ницше этотъ протестъ выявляетъ не въ формѣ отрицанія утвердительнаго и утвержденія отрицательнаго въ человѣческой морали, а путемъ уравненія и нивеллировки положительныхъ и отрицательныхъ элементовъ морали. «Будешь ли ты слѣдовать самымъ лучшимъ или самымъ дурнымъ изъ своихъ побужденій,—ты все равно въ сущности такъ или иначе будешь споспѣшествовать и благодѣтельствовать человѣчеству» [1])... «Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, зловреднѣйшій человѣкъ, съ точки зрѣнія сохраненія рода, приноситъ, быть можетъ, громадную пользу, ибо поддерживаетъ у другихъ, самымъ фактомъ своего существованія или своими дѣйствіями, такія стремленія, безъ которыхъ человѣчество надолго заснуло бы или совсѣмъ облѣнилось» [2]). Не трудно замѣтить ту односторонность, въ которую впадаетъ Ницше, и которая совершенно аннулируетъ и обезцѣниваетъ его протестъ противъ морали,—поскольку этотъ протестъ тождественъ съ потусторонностью. Конечно, въ «человѣчествѣ» происходитъ постоянная и ожесточенная, явная и скрытая, борьба человѣческихъ и безчеловѣчныхъ силъ жизни. Фиксируя эту борьбу, «замораживая» ее, разсматривая ее статически,—можно, вслѣдъ за Ницше, сказать, что вредъ=пользѣ, зло=добру, природа=человѣку, но ограничиться только такимъ взглядомъ на эту борьбу нельзя, ибо, если въ ней и можно уловить постоянство и равновѣсіе силъ, то въ ней же мы находимъ, и въ гораздо большей степени, непостоянство,

---

[1]) Фр. Ницше „Веселая Наука" стр. 30.

[2]) Ibid., стр. 29.

колебаніе вѣсовъ,—однимъ словомъ, находимъ нѣчто динамическое, процессуальное. Имморализмъ ссылается на крайнюю спутанность, переплетенность и взаимодѣйствіе положительныхъ и отрицательныхъ мотивовъ морали. Однако по существу эта ссылка нисколько не уменьшаетъ шаткости имморалистической попытки противопоставить человѣческому морализированію нѣчто иное, коренящееся въ иныхъ, обратныхъ цѣнностяхъ. Понятія «добра» и «зла» адэкватны другъ другу. Поэтому раскрытіе ихъ содержанія крайне субъективно и условно лишь въ предѣлахъ каждаго изъ нихъ. Градаціонный рядъ осознанія каждаго изъ этихъ понятій заключенъ, несмотря на весь тяготѣющій надъ нимъ субъективизмъ, въ извѣстныя рамки, установленныя для него понятіемъ полярности двухъ началъ моральнаго міра. Что же касается этого послѣдняго (понятія полярности «добра» и «зла»), то оно узаконено нашимъ разумомъ въ силу данности словесной фиксаціи понятій «добра» и «зла». Въ противномъ случаѣ, т. е. въ случаѣ отрицанія моральной полярности, мы неизбѣжно пришли бы къ дискредитированію самой проблемы морали: проблемы взаимоотношенія «добра» и «зла». Мало того, мы бы не имѣли уже права произносить слова «добро» и «зло», какъ пустые звуки, не фиксирующіе никакихъ понятій. Слѣдовательно, не были бы возможны и оба существующіе градаціонные ряды осознанія понятій «добра» и «зла»: въ сторону универсализаціи «добра» за счетъ «зла» и въ сторону универсализаціи «зла» за счетъ «добра». Однимъ словомъ, отрицаніе моральной полярности есть въ то же время отрицаніе проблемы морали и самой морали. Установивъ, такимъ образомъ, неразрывность понятія морали отъ понятія полярности, мы спросимъ себя: какимъ образомъ понятіе полярности *ограничиваетъ*

произволъ въ осознаніи содержанія понятій «добра» и «зла»? Прежде всего это ограниченіе происходитъ благодаря законности и, такъ сказать, имманентно-индивидуальной непроизвольности «произвола» даннаго сознанія. Этотъ детерминизмъ индивидуальнаго сознанія остается въ полной силѣ даже тогда, когда это сознаніе имѣетъ противъ себя все прочее, человѣческое сознаніе. Во-вторыхъ, понятіе полярности ограничиваетъ эластичность и коллективнаго моральнаго сознанія, т. е. не даетъ ему, этому произволу коллективнаго сознанія, при фиксаціи понятій «добра» и «зла», выходить за предѣлы извѣстной черты. Эти тиски, сдавливающіе какъ индивидуальное, такъ и коллективное моральное сознаніе, при ихъ осознаніи понятій «добра» и «зла»— не даютъ моральному анархизму и распыленію дойти до той крайности, которую хочетъ въ нихъ видѣть имморалистъ Ницше.

Къ этому я прибавлю еще, что, такъ какъ всякое дѣйствіе направляется или на отрицаніе, или на утвержденіе чего-либо, то и мораль можно опредѣлить, какъ сферу знанія, трактующую о дѣятельности, достойной утвержденія, и дѣятельности, достойной отрицанія. «По ту сторону добра и зла»—это значитъ по ту сторону морали, т. е. по ту сторону дѣйствія. Философія «потусторонности» является, такимъ образомъ, идеологіей пассивности, она, по существу,—глубоко консервативная доктрина. Такой философіей могла довольствоваться лишь созерцательная натура Ницше, да и то не вполнѣ, ибо у Ницше же мы находимъ довольно серьезный уклонъ отъ имморализма къ аморализму. Но даже и абсолютная философія потусторонности не избѣжала бы моральнаго утвержденія и отрицанія. Ея *утвержденіе* было бы направлено на себя, т. е. на моральный индифферентизмъ и анархизмъ;

ея *отрицаніе*, слѣдовательно, было бы отрицаніемъ дѣйствій, упорядоченныхъ и организованныхъ волей къ добру или волей къ злу. При наличности же отрицательнаго и положительнаго отношенія къ дѣятельности той или иной личности или организаціи—она *сама моралізовала бы себя*.

Однако, несмотря на такую созерцательную позицію зрителя, Ницше не можетъ быть *по натурѣ* уподобленъ какому-нибудь Серепусу, неспособному увлечься ни добромъ, ни зломъ. Онъ самъ предостерегаетъ противъ такого пониманія его «потусторонности». «По ту сторону добра и зла»... Это по меньшей мѣрѣ не значитъ «по ту сторону хорошаго и дурного»[1]).

§ 9.

Гуманистическая маска Ницше. Въ литературѣ о Ницше огромную роль сыграла столь понятная тенденція къ своеобразному опрощенію и гуманизаціи ницшевскаго ученія. Эта тенденція и заставила многихъ увидѣть въ Ницше лишь тѣ черты, которыя уже знакомы всякому: одни увидѣли въ немъ аристократа въ духѣ Ренана, другіе—идеалиста á la Карлейль и Эмерсонъ, третьи—индивидуалиста-прагматиста, отвращающаго свой взглядъ отъ злобы современнаго человѣка во имя злобы будущаго человѣчества. Какъ я уже говорилъ, поводъ для такой гуманизаціи далъ самъ Ницше. Посмотримъ же, какія именно слова Ницше могли побудить къ такому обезцвѣчиванію и симулированію его проповѣди. Прежде всего обращу вниманіе на то ограниченіе человѣка, которое мы находимъ въ «Веселой наукѣ».

[1]) Ницше „Генеалогія морали", стр. 25.

«И вотъ, то самое стремленіе, которое съ одинаковымъ напряженіемъ существуетъ и у высшихъ людей и у людей самыхъ заурядныхъ,—стремленіе къ сохраненію рода, прорывается время отъ времени, какъ что-то разумное или подъ видомъ какого-нибудь страданія духа; ему подыскиваютъ тогда блестящія обоснованія и совершенно забываютъ, что въ сущности-то здѣсь приходится имѣть дѣло со стремленіемъ, инстинктомъ, безуміемъ, отсутствіемъ всякаго основанія. *Вѣдь* человѣкъ *долженъ* любить жизнь. *Вѣдь* человѣкъ *долженъ* содѣйствовать и своему преуспѣянію, и преуспѣянію своихъ ближнихъ, какъ бы вы тамъ ни называли всѣ эти обязанности, ни выдумывали имъ еще названія въ будущемъ [1])!»

Если стать на такую или подобную точку зрѣнія, отграничивающую человѣческое отъ нечеловѣческаго, то пробнымъ камнемъ ницшевскаго «гуманизма» долженъ быть отвѣтъ на вопросъ о томъ, насколько самъ Ницше является хранителемъ того «долга», о которомъ онъ говоритъ,—насколько онъ, другими словами, «содѣйствуетъ преуспѣянію своихъ ближнихъ». По мнѣнію Франка [2]) «любовь къ дальнему», провозглашенная Ницше, въ сущности есть любовь къ человѣку-призраку,—къ идеальному, совершенному человѣчеству, во имя котораго яко-бы Ницше и отрекается отъ своихъ ближнихъ. Съ этой точки зрѣнія ницшевскій «сверхъ-человѣкъ» есть нечто иное, какъ высшій, идеальный человѣкъ. Такъ бы оно и было, если бы самъ Ницше не предвидѣлъ такого пониманія своей идеи и не постарался бы предупредить его. Франкъ и ему подобные совершенно упускаютъ изъ

[1]) Ницше „Веселая наука“, стр. 31.

[2]) См. Франкъ „Философія и жизнь“ ст. „Фр. Ницше и этика любви къ дальнему“.

виду, что въ ницшевскомъ «дальнемъ» гораздо болѣе безчеловѣчности, нежели человѣчности, и что, слѣдовательно, если Ницше и говоритъ о «возвышеніи типа «человѣкъ», то во-первыхъ, онъ слово «человѣкъ» ставитъ почти всегда въ кавычки, а во-вторыхъ, онъ имморализируетъ «человѣка» не въ сторону его гуманизаціи и еще большаго очеловѣченія, а въ сторону натурализаціи его и перехода черезъ него. Для Ницше «болѣе цѣльные люди»—это «болѣе цѣльные звѣри» [1]). «Вы, пожалуй—и нѣтъ болѣе безумнаго «пожалуй»—хотите *устранить страданіе;* а мы?—кажется, какъ будто *мы* хотѣли бы, чтобы оно было еще выше и еще хуже, чѣмъ когда-либо. Благоденствіе, какъ вы его понимаете—вѣдь это не *цѣль,*—намъ кажется, что это *конецъ* [2])»! «Выдающіяся эпохи въ нашей жизни—моментъ, когда у насъ хватаетъ смѣлости худое назвать хорошимъ [3])».

Читатель видитъ, что Ницше все перевернулъ, у него все—наоборотъ: «человѣкомъ» онъ называетъ звѣря, «концомъ» называетъ цѣль, «ложью» называетъ правду, «добромъ» называетъ зло... «Его переоцѣнка цѣнностей» характерна своей замаскированностью. Но эта маска, по существу, чисто номинальная: Ницше до тѣхъ поръ видоизмѣнялъ, метаморфизировалъ содержаніе понятій «добра», «человѣка», «цѣли», «жизни», пока отъ этого содержанія ничего не осталось, а осталась лишь пленка,—лишь словесная оболочка, за которой скрываются совсѣмъ иныя, враждебныя человѣку начала жизни. Жестокій операторъ, Ницше до тѣхъ поръ не переставалъ орудовать своимъ острымъ скальпелемъ, пока отъ опери-

[1]) Ницше „По ту сторону добра и зла“ стр. 91.
[2]) Ibid., стр. 69.
[3]) Ibid., стр. 39.

руемаго гуманизма осталась лишь одна кожа,—одна пересохшая чешуя, оставленная нетронутой лишь въ цѣляхъ сокрытія еще не вполнѣ зрѣлаго новаго организма...

Всѣмъ же благодушнымъ истолкователямъ ученія Ницше можно отвѣтить его же словами: «Плохо наблюдали жизнь тѣ, кто не разсмотрѣлъ и руку, которая—будто щадя—убиваетъ [1])».

§ 10.

Ученіе о «вѣчномъ возвращеніи» и «сверхчеловѣкѣ».— «Кто дѣйствительно заглянулъ азіатскимъ или сверхъазіатскимъ окомъ въ глубь самой міроотрицающей изъ всѣхъ возможныхъ философій—по ту сторону добра и зла,—а не пребывалъ такъ, какъ Будда и Шопенгауэръ, въ заколдованномъ кругу морали—тотъ можетъ быть этимъ самымъ, противъ своей воли, открылъ свои глаза на обратный идеалъ, на идеалъ самаго смѣлаго, жизненнаго и утвердительно смотрящаго на міръ человѣка, который не только научился мириться съ тѣмъ, что было и есть, но желаетъ возвращенія того, какъ оно *было* и *есть*, вѣчнаго возвращенія, ненасытно взывая *da capo* (съ начала) не только для себя, но и для всей пьесы, и не только для всего представленія или для отдѣльнаго зрѣлища, а въ сущности для того, кому нужно это зрѣлище и кто дѣлаетъ его нужнымъ, потому что онъ безпрестанно нуждается въ самомъ себѣ—и дѣлаетъ себя нужнымъ [2])».

Настоящія строки заключаютъ въ себѣ единственную (изъ написаннаго Ницше) болѣе или менѣе точ-

[1]) Ibid., стр. 37.
[2]) Ibid., стр. 32.

ную и ярко выраженную формулировку его ученія о «вѣчномъ возвращеніи». Въ «Заратустрѣ» все это выражено слишкомъ художественно и въ крайне неопредѣленныхъ, двусмысленныхъ словахъ новаго пророка. Изъ приведенной цитаты мы видимъ прежде всего, что мысль о «вѣчномъ возвращеніи» возникла у Ницше на почвѣ оппозиціи шопенгауэровскому пессимизму съ его отрицаніемъ «слѣпой» (т. е. нечеловѣческой, не считающейся съ разумомъ человѣка) міровой воли. Ницше утверждаетъ, что тотъ, кто способенъ заглянуть «въ глубь» этого пессимизма,—тотъ «*противъ своей воли*» (ergo—человѣческой, «зрячей» воли) почерпнетъ изъ этого зрѣлища мужество и дерзость противопоставить этому пессимизму «обратный идеалъ»,—идеалъ «человѣка», «утвердительно смотрящаго на міръ» и наперекоръ себѣ и своему человѣческому разуму желающаго «вѣчнаго возвращенія», вѣчнаго возрожденія «слѣпой» воли жизни. Въ этомъ и заключается столь возвеличиваемая Ницше amor fati. Ницше хочетъ, чтобы «*человѣкъ*» *измѣнилъ себѣ*,—чтобы онъ самъ, столкнувшись съ «слѣпой» волей космической жизни, уступилъ дорогу послѣдней и, вопреки «своей воли» къ благоденствію, счастью и могуществу, далъ свободу «всему злому, страшному, тиранническому, всему хищному и змѣиному» въ себѣ. Другими словами, только возстановивъ «страшный основной текстъ homo natura», только высвободивъ изъ себя все природное, стихійное, звѣриное и нечеловѣческое,—только послѣ безпощаднаго истребленія въ себѣ всего «человѣческаго, слишкомъ человѣческаго,—только послѣ всѣхъ этихъ жестокихъ операцій надъ собой «человѣкъ» можетъ проникнуться той любовью къ своей роковой судьбѣ, которая заставитъ его вызывающе сказать: «ну что жъ, еще

разъ»! Вотъ тутъ-то, когда онъ самъ подпишетъ себѣ смертный приговоръ и во имя возрожденія первобытнаго міра съ его «слѣпой» волей откажется отъ всего человѣческаго въ себѣ—именно въ этотъ высшій моментъ самопреодолѣнія все нечеловѣческое, все стихійное въ немъ встанетъ во весь свой гигантскій ростъ и онъ, подобно Наполеону, умирая какъ человѣкъ, явитъ собой «синтезъ *безчеловѣчія и сверхчеловѣчества*».

Изъ этого видно, что, вопреки общепринятому мнѣнію между ученіемъ о «вѣчномъ возвращеніи» и мыслью или мечтой о «сверхчеловѣкѣ», есть несомнѣнная и прямая связь. И одна изъ самыхъ прекрасныхъ, самыхъ безумныхъ пѣсней Заратустры («Семь печатей») говоритъ именно о томъ, что только изъ любви своей къ вѣчности, — къ «вѣчному возвращенію» — почерпаетъ онъ свои творческія силы.

«О, какъ же страстно не стремиться мнѣ къ вѣчности и къ брачному кольцу колецъ,—къ кольцу возвращенія!»

«Никогда еще не встрѣчалъ я женщины, отъ которой хотѣлъ бы имѣть я дѣтей, кромѣ той женщины, что люблю я: ибо я люблю тебя, о вѣчность! «*Ибо я люблю тебя, о вѣчность!*» [1]).

Заратустра любитъ *не человѣка*, а вѣчность: только послѣдняя, только вѣчный круговоротъ вселенской жизни можетъ выбросить изъ своей глубины то новое «дитя» міра, того «сверхчеловѣка», который явится во всемъ сказочномъ обаяніи своей первобытной силы и красоты.

«Самые заботливые вопрошаютъ теперь: «какъ со-

---

[1]) Ницше „Такъ говорилъ Заратустра" стр. 253.

храниться человѣку». Заратустра же спрашиваетъ, единственный и первый: «какъ *превзойти* человѣка?»

«Къ сверхъ-человѣку лежитъ сердце мое, онъ для меня первое и единственное,—а не человѣкъ: не ближній, не самый бѣдный, не самый страждущій, не самый лучшій.

«О братья мои, если что я могу любить въ человѣкѣ, такъ это только то, что онъ есть переходъ и уничтоженіе» [1]).

«Въ своихъ комментаріяхъ къ «Заратустрѣ», изложенныхъ въ его «Ecce homo», Ницше не скрываетъ сатанинской природы своего «сверхчеловѣка». Поэтому можно сказать, что всѣ попытки подкрасить «сверхчеловѣка» розовыми красками гуманности были обречены на fiasco самимъ Ницше. Заратустра «не скрываетъ того, что *его* типъ человѣка, типъ относительно сверхчеловѣческій, именно въ отношеніи *добра* является сверхчеловѣческимъ, что добрые и справедливые назвали бы его сверхчеловѣка *дьяволомъ*» [2]). Вслѣдъ за этимъ онъ указываетъ и на иное родство его «сверхчеловѣка», — на родство его съ природой,— на тождество его съ «дѣйствительностью»: «этотъ родъ человѣка, который онъ (Заратустра) имѣлъ въ виду, понимаетъ дѣйствительность такъ, *какой она есть*; онъ довольно силенъ для этого; онъ не сталъ ей чужимъ, далекимъ, онъ является *ею самой*, онъ имѣетъ въ себѣ еще все, что въ ней страшно и загадочно, *только съ этимъ человѣкъ можетъ быть великимъ*»... [2]).

Итакъ «сверхчеловѣкъ» съ одной стороны—Са-

---

1) Ibid., стр. 317.
2) Ницше „Ecce homo", стр. 129.
3) Ibid.

тана, съ другой—«страшная» природа,—а съ обѣихъ сторонъ онъ—грозный и неумолимый врагъ человѣческаго рода.

§ 11.

Ницше какъ натуралистъ и человѣкоборецъ.—Почти никто изъ комментаторовъ и изслѣдователей философіи Ницше не обратилъ вниманіе на ту натуралистическую тенденцію, которая красной нитью проходитъ черезъ все ученіе Ницше и которая въ недвусмысленной, отчетливой формѣ выразилась въ мысли о необходимости своеобразнаго «возвращенія къ природѣ». Въ «Сумеркахъ идоловъ» Ницше прямо, безъ обиняковъ заявляетъ: «И я также говорю о возвращеніи къ природѣ», хотя это собственно не движеніе назадъ, а восхожденіе—вверхъ, въ горнюю, свободную, даже страшную природу и естественность, въ такую, которая играетъ великими задачами, *смѣетъ* играть... Говоря аллегорически: Наполеонъ былъ экземпляромъ возвращенія къ природѣ». О томъ, что понятіе природы у Ницше чуждо какъ сентиментальности въ духѣ Руссо, такъ и идеализаціи въ духѣ Гете — краснорѣчивѣе всего свидѣтельствуетъ одна фраза въ одномъ изъ его писемъ: «Природа—говоритъ онъ—всегда таитъ въ себѣ ужасъ, даже когда изъ ея рукъ выходятъ самыя прекрасныя творенія [1]). О томъ, что его душѣ были органически свойственны стихійныя настроенія,—объ этомъ говорятъ многія письма какъ Ницше-идеалиста, такъ и Ницше-имморалиста. Вотъ какимъ образомъ, напримѣръ, описываетъ Ницше настроенія, овладѣвшія имъ—двадцати двухъ

[1]) Галеви „Жизнь Фр. Ницше“, стр. 79.

лѣтнимъ юношей—при подъемѣ на одинъ изъ холмовъ: «Въ эту минуту разразилась гроза со страшной силой, гремѣлъ громъ, сверкала молнія. Я чувствовалъ себя несказанно хорошо, душа была полна силы и отваги... Что мнѣ въ такую минуту человѣкъ съ его трепещущей волей. Какъ далекъ я отъ вѣчнаго «ты долженъ», «ты не долженъ». Молнія, гроза и градъ точно изъ другого міра, свободныя стихіи, чуждыя морали! Какъ онѣ счастливы, какъ онѣ свободны» [1]). И тотъ же гимнъ свободнымъ стихіямъ, только болѣе углубленный и *ожесточенный*, мы слышимъ отъ Ницше, собирающагося уже покинуть видимый человѣку горизонтъ и «закатиться» на вѣки.

«Въ началѣ марта (1887 г.)—пишетъ Галеви,—сильное землетрясеніе напугало праздную интернаціональную публику Ниццы; Ницше восхищался этимъ явленіемъ природы, напоминающимъ человѣку о его ничтожествѣ. Два года тому назадъ катастрофа въ Krakatao, при которой погибло на Явѣ 200.000 человѣкъ, наполнила его энтузіазмомъ. «*Какъ это прекрасно,*—говорилъ онъ Ланцкому, который читалъ ему телеграммы,—*въ одинъ мигъ уничтожено 200.000 человѣкъ! Это великолѣпно! Вотъ конецъ, ожидающій человѣчество, вотъ конецъ, къ которому оно придетъ!*» [2]). Этотъ энтузіазмъ, такъ моментально воспламенившій его душу, этотъ ожесточенный и страстный культъ природы, поскольку она чужда человѣчности и полна человѣкоборческой воли—этотъ энтузіазмъ совершенно оттѣсняетъ всякія сомнѣнія въ роковомъ смыслѣ ницшевскаго «возвращенія къ природѣ». Но и въ сочиненіяхъ Ницше мы находимъ, порой оттѣненный иммораллистической позиціей, но порой прямо и ярко провоз-

[1]) Ibid., стр. 31.

[2]) Ibid., стр. 281 (курсивъ мой).

глашенный, культъ *человѣкоборческой природы*. «*Мы тѣмъ больше любимъ природу, чѣмъ меньше въ ней человѣческаго*» [1]) (курсивъ мой). «Но міръ живъ еще и все блестящѣе, все холоднѣе смотритъ на меня своими равнодушными звѣздами... умираетъ только человѣкъ» [2]).

Однако и этимъ дѣло не ограничивается. Культивируя первобытную, человѣкоборческую и сатанинскую природу, Ницше хочетъ свои индивидуальныя силы,—силы своего творческаго сознанія,—пріобщить къ человѣкоборческимъ усиліямъ природы и, eo ipso, перестаетъ уже видѣть въ себѣ человѣка: «Я вообще не человѣкъ, я динамитъ» [3]). Тутъ уже Ницше окончательно сбрасываетъ съ себя маску нѣкоторой человѣчности и выступаетъ предъ нами совершенно обнаженнымъ,—съ подлинными чертами человѣкоборца. Въ одномъ изъ своихъ писемъ онъ говоритъ о своей «ожесточенной и адской борьбѣ противъ всего чтимаго и любимаго людьми». Въ другомъ письмѣ мы находимъ слѣдующія не менѣе радикальныя по смыслу строки: «Я спросилъ себя, что до сихъ поръ было для человѣчества по преимуществу предметомъ ненависти, страха, отвращенія: изъ всего этого я сдѣлалъ мое «золото».

Я могъ бы еще значительно умножить число подобныхъ цитатъ изъ писемъ и сочиненій Ницше, но полагаю, что и приведенныя здѣсь будутъ вполнѣ убѣдительны для всякаго, кто вообще можетъ взглянуть нѣсколько дальше «своей колокольни».

Если же, послѣ всего этого, поинтересоваться вопросомъ: почему, несмотря на столь, казалось бы, оче-

---

1) Ницше, „Веселая наука“, стр. 273.
2) Ibid., стр. 313.
3) „Ecce homo“ стр. 123.

видныя данныя для взгляда на Ницше, какъ натуралиста и человѣкоборца—почему этотъ взглядъ до сего времени не смогъ достаточно прочно утвердиться?—то придется, во-первыхъ, указать на широкое развитіе въ настоящее время гуманистическихъ тенденцій, пытающихся нивеллировать и всѣ натуралистическіе уклоны мысли, а во-вторыхъ—на тотъ же своеобразный имморализмъ Ницше, усматривающій въ природѣ нѣчто индифферентное по отношенію къ человѣку, а въ человѣкѣ нѣчто независимое отъ полюсовъ морали. «Вы хотите *жить* «сообразно съ природой?» О вы, благородные стоики, какой обманъ словъ! Вообразите себѣ существо такое, какъ природа... безъ мѣры равнодушное, безъ намѣреній... неувѣренное, представьте себѣ безразличіе какъ власть... Жить—развѣ это не значитъ хотѣть: быть какъ разъ инымъ, чѣмъ эта природа?» [1]). Съ другой стороны, вопреки только что сказанному, Ницше въ цитатѣ, приведенной мною выше, указываетъ на то, что и добрый человѣкъ, и злодѣй—оба одинаково благодѣтельствуютъ человѣчеству» [2]).

Какъ ни неустранимо кажется на первый взглядъ это «противорѣчіе», однако по существу мы находимъ здѣсь лишь крайнее, почти парадоксальное выраженіе предательской мысли: Ницше согласенъ съ тѣмъ, что человѣкъ не можетъ жить «безъ намѣреній», но въ то же время онъ ему совѣтуетъ *жить именно такой невозможной, гибельной для него жизнью*, т. е., другими словами, онъ хочетъ совершенно опустошить жизнь, поскольку она человѣчна и лишь постольку, поскольку въ этой жизни найдутся нечеловѣческіе элементы—

---

[1]) Ницше „По ту сторону добра и зла“ стр. 7.

[2]) „Веселая наука“ стр. 30.

онъ оправдываетъ ее. Онъ искушаетъ «человѣческую» жизнь, *высвобождаетъ ея* стихійное, *нечеловѣческое жало* и направляетъ его противъ всего человѣческаго въ ней. Ницше, очевидно, вполнѣ сознавалъ возложенную на него предательскую миссію, когда говорилъ, что «все глубокое носитъ маску»...

§ 12.

Леонтьевъ и Ницше.—Въ заключеніе скажу нѣсколько словъ о томъ, въ чемъ именно сказывается предательскій характеръ леонтьевскаго и ницшевскаго ученій и въ чемъ они нѣсколько расходятся между собой. Предательство Леонтьева выразилось въ исповѣдуемомъ имъ своеобразномъ, сатанизированномъ, православномъ христіанствѣ. Предательство человѣка у Ницше особенно ярко обнаруживается тогда, когда мы углубляемся въ его «парадоксальное» пониманіе «возвышенія типа «человѣкъ».

Леонтьевъ въ своихъ письмахъ очень часто указываетъ на тотъ «fatum», который, по словамъ Розанова, «мѣшалъ ему ожить»,—который тяготѣлъ надъ нимъ, оставлялъ его въ неизвѣстности и одиночествѣ,—безъ сочувствія «единомышленниковъ». Многіе изъ славянофиловъ видѣли въ Леонтьевѣ звѣзду первой величины, но никто изъ нихъ не постарался разсѣять ту тяжелую тучу замалчиванія, которой она была скрыта отъ человѣчества. «Да что-же вся эта совокупность предательствъ значитъ? И опять скажешь себѣ: есть во всемъ этомъ какая то по крайней мѣрѣ *до меня лично* касающаяся высшая телеологія!» [1]). Между тѣмъ объясненіе «всей этой совокупности предательствъ» не

[1]) См. Аггеевъ „Христіанство и его отношеніе къ благоустроенію земной жизни“ стр. 10.

трудно найти: на *его* предательство *ему* отвѣчали предательствомъ; *онъ* предавалъ *ихъ*, ибо доводилъ ихъ вражду къ Западу до свирѣпой и чудовищной вражды ко всему человѣчеству, *они* предавали *его*, ибо отнимали у него возможность столь гибельнаго вліянія на человѣческіе умы.

Въ этомъ и заключается та «высшая телеологія», о которой говоритъ выше Леонтьевъ. Розановъ даетъ прекрасную характеристику Леонтьева, «этого дьявола въ монашескомъ куколѣ»: «Леонтьевъ *натурою* разошелся со всѣмъ и всѣми... И ушелъ въ монастырь. Это гораздо страшнѣе, гораздо показательнѣе... И черной фигурой,—именно какъ «Нѣкто въ черномъ»,—простоялъ все время въ сторонѣ отъ несшейся мимо него жизни, шумной, отвратительной и слѣпой. «Всѣ провалитесь въ черную дыру смерти»,—говорилъ онъ вслѣдъ, говорилъ, и никто не слышалъ, не слушалъ» [1]).

Его *натура*—нечеловѣческая, стихійная и кровожадная—и была причиной тому, что его *сознаніе*, его мысли заставляли современниковъ со страхомъ открещиваться отъ него. Его геній остался безсильнымъ въ борьбѣ съ отвращеніемъ къ его *натурѣ*. Его жизнь и судьба лишній разъ свидѣтельствуетъ о томъ, что геніальность не можетъ подкупить человѣчество, если за ней нѣтъ *человѣческой натуры*. За неистовымъ православіемъ Леонтьева почувствовали жало—и поспѣшили отвернуться...

Совсѣмъ иная судьба Ницше объясняется именно тѣмъ, что его натура, если и не была чужда стихійности, то во всякомъ случаѣ не была такъ ярко, такъ пламенно выражена, какъ натура Леонтьева. Большую роль при этомъ сыграла патологичность этой натуры:

---

1) „Новое Слово“ № 7—1910 г. стр. 25.

очень многіе и понынѣ въ проповѣди Ницше видятъ лишь объектъ патологіи. Ницше par excellence предатель по сознанію, а не по натурѣ. Оттого его слушали и слушаютъ... Современный человѣкъ, «видавшій виды», достаточно «снисходителенъ» для того, чтобы выслушивать «софизмы» и «парадоксы» писателя, «вся жизнь» котораго такъ «похожа» на ихъ собственную жизнь. Въ этомъ отношеніи болѣзнь оказала Ницше огромную услугу: благодаря ей его смогли услышать и тѣ «друзья», къ которымъ онъ обращался въ своихъ книгахъ...

Два генія одного и того же уровня избрали разные пути, но надо надѣяться, что въ будущемъ эти пути сойдутся и имя Леонтьева будетъ всегда стоять рядомъ съ именемъ Ницше. И тотъ, и другой—влюблены въ нечеловѣческую, ужасную красоту, и тотъ, и другой—присоединили свои творческія силы къ усиліямъ человѣкоборческой природы, и тотъ, и другой,—съ тоской и мучительной мечтой, ушли въ иной, *свой*, нечеловѣческій міръ...

ГЛАВА VII.

Бергсонъ и персонализмъ.

---

§ 1.

Оригинальная философія Бергсона стяжала себѣ широкую извѣстность. Не трудно догадаться о причинѣ этого. Съ одной стороны механизмъ, заставляющій современное человѣчество съ болью чувствовать свою оставленность и отъединенность отъ «иныхъ міровъ», съ другой стороны—прагматизмъ, предъявляющій современному человѣку строгое и трудно-исполнимое требованіе въ экономіи силъ и замыканіе ихъ дѣятельности въ узкую сферу практики, пользы, «корысти»... Между тѣмъ въ человѣческой психикѣ всегда существовало, и не исчезло понынѣ, стремленіе къ ощутимой связанности своей съ «міромъ»—съ природой. Потребность въ связи съ «міромъ», если не религіозно, то, по крайней мѣрѣ, философски, познавательно выраженная, является коренной потребностью человѣческаго духа и, будучи удовлетворена, создаетъ утѣшительную иллюзію солидарности между человѣкомъ и «міромъ». Разрушителями этой иллюзіи является механизмъ, а въ особенности прагматизмъ. Прагматизмъ заставляетъ человѣка занять агрессивную наступательную—и *только* наступательную—позицію по отношенію

къ «міру»: для этого человѣку вмѣняется въ обязанность, въ цѣляхъ расширенія своего могущества, прежде всего разстаться со всѣми безполезными и безкорыстными стремленіями и чаяніями своего духа. Истина съ прописной буквы изгоняется и *поглощается* добромъ, пользой. Религіозность съуживается до предѣловъ, утилитарно, гуманистически узаконенныхъ. Философія и наука должны обслуживать мораль и не уклоняться въ сторону отъ санкціонируемой моралью общечеловѣческой цѣнности. Согласно прагматизму, между человѣкомъ и природой нѣтъ и не можетъ быть никакого солидарнаго общенія. Поэтому совершенно безплодны, а главное, вредны, попытки построенія такого міропониманія, при которомъ человѣкъ входилъ бы въ «міръ», какъ часть въ цѣлое. Потуги абсолютнаго, автономнаго познанія тщетны и являются ничѣмъ инымъ какъ блужданіемъ въ пустотѣ и безполезнымъ расточеніемъ человѣческой энергіи. Познаніе можетъ быть только условнымъ, зависимымъ и утилитарнымъ.

Въ противовѣсъ этому прагматическому теченію мысли, столь быстро нахлынувшему на Европу, и выступаетъ Анри Бергсонъ. Однако до извѣстнаго предѣла онъ идетъ рядомъ съ Джемсомъ, Шиллеромъ и др. прагматистами: вмѣстѣ съ ними онъ устанавливаетъ исконную утилитарность человѣческаго интеллекта. «Роль интеллекта, — говоритъ онъ,—заключается въ томъ, чтобы руководить нашими дѣйствіями» [1]). Однако онъ не думаетъ, что эта «роль». какъ полагаютъ прагматисты, облегчаетъ интеллекту дѣйствительное *пониманіе* жизни; напротивъ—«интеллектъ характеризуется природнымъ непониманіемъ жизни» [2]). Бергсонъ

[1]) Бергсонъ „Творческая эволюція“ стр. 256.

[2]) Ibid., стр. 141.

возстаетъ противъ «неисправимо самонадѣяннаго ума» и заявляетъ, что если человѣкъ вообще можетъ выйти за предѣлы фатальнаго круга полезнаго, но ложнаго «познанія», то путь для этого одинъ: «нужно смѣло броситься впередъ и актомъ воли вывести интеллектъ за его предѣлы» [1]). Бергсонъ неисчерпаемъ по способности многообразнаго варіированія своей основной мысли о преодолѣніи ограниченности человѣческаго сознанія путемъ твердаго разграниченія познанія на научное (внушаемое человѣку его практическими тенденціями) и философское (безкорыстное и интуитивное). Въ дальнѣйшемъ я коснусь вопроса о томъ, почему попытка Бергсона, несмотря на всю проникновенность его центральной мысли, не можетъ имѣть успѣха и обречена отчасти на полную неудачу, отчасти на использованіе ея въ иныхъ, не бергсоновскихъ интересахъ. Пока же попытаюсь охарактеризовать еще одну, чрезвычайно знаменательную сторону позиціи, занятой Бергсономъ. Я имѣю въ виду его раскрытіе предательства, какъ фактора жизни и ея эволюціи. «Мы не можемъ съ точностью сказать о явленіяхъ, наблюдаемыхъ у простѣйшихъ организмовъ, имѣютъ ли они еще физическій или химическій характеръ или сдѣлались уже жизненными. *Жизнь должна была усвоить привычки неорганической матеріи, чтобы понемногу увлечь ее на иной путь.* Первыя одушевленныя существа были крайне просты по своему строенію... границы роста для органической матеріи очень невелики: прежде чѣмъ перейти извѣстную величину, она распадается. Потребовались навѣрно вѣка усилій и *бездна хитрости*, чтобы жизнь одолѣла это препятствіе [2]) (курсивъ мой).

---

[1]) Ibid., стр. 165.

[2]) Ibid., стр. 88, 89

Только *уподобляясь* неорганической матеріи, живая матерія, утилизируя скрытую и неощутимую для врага энергію своего естества, могла съ помощью «лукавства», «хитрости» противопоставлять себя остальной природѣ и, такимъ образомъ, завоевывала для себя новыя формы существованія. Безъ той «бездны хитрости», о которой говоритъ Бергсонъ, эмбріональная жизнь ни въ коемъ случаѣ не могла бы устоять противъ колоссальнаго, всепоглощающаго напора чисто матеріальныхъ стихій. Только подъ прикрытіемъ *предательскаго* облика, неотличимаго отъ *дѣйствительнаго* облика неорганической матеріи, жизнь смогла настолько скрыть себя, что явилась возможность болѣе или менѣе свободнаго творчества.

Естественно, что и на эволюцію духа, сознанія Бергсонъ, смотритъ подъ тѣмъ же угломъ предательскаго уподобленія. О сознаніи онъ говоритъ, что постепенно «оно становится болѣе способнымъ создавать акты, внутренняя непредопредѣленность которыхъ, распредѣляясь на какую угодно множественность моментовъ матеріи, тѣмъ легче проскользнетъ черезъ петли необходимости. Такъ, разсматриваемая во времени или въ пространствѣ, *свобода всегда, повидимому, пускаетъ въ необходимость глубокіе корни и тѣсно съ нею организуется.* Духъ *черпаетъ изъ матеріи* воспріятія, изъ которыхъ онъ извлекаетъ *себѣ пищу* и *возвращаетъ ихъ матеріи* въ формѣ движенія, въ которомъ запечатлѣваетъ *свою свободу* [1]) (курсивъ мой). Читатель видитъ, что расцвѣтъ духовныхъ силъ тоже предполагаетъ предательство и безъ «хитрости»,—безъ «лукавства» неизбѣжно долженъ остановиться, замерзнуть. И вотъ возникаетъ вопросъ: если жизнь побѣ-

[1]) Бергсонъ „Матерія и память“ стр. 268.

дила матерію путемъ ея преданія,—если человѣческій духъ побѣждаетъ «жизнь» (природу, міръ), предавая ее,—то неужели одинъ человѣкъ будетъ исключеніемъ и *не будетъ преданъ*?—не будетъ побѣжденъ?

§ 2.

Сознаніе и воля. Бергсонъ не монизируетъ жизнь сознанія, а напротивъ, усматриваетъ двойственность въ его функціональности: «жизнь сознанія представляется въ двойномъ видѣ, въ зависимости отъ того, разсматриваемъ ли мы ее непосредственно или путемъ преломленія ея въ пространствѣ» [1]). Воля, по Бергсону, тоже не отличается единствомъ и проникнута двумя большей частью антагонистическими тенденціями: одна изъ нихъ руководитъ человѣческой практикой, другая—ведетъ человѣка къ безкорыстному познанію. Въ виду такого дуализма какъ сознанія, такъ и воли, связь между ними устанавливается Бергсономъ совершенно особымъ образомъ. Въ томъ случаѣ, когда человѣческая воля настроена практически, утилитарно, правомочность сознанія, продуцируемаго такими настроеніями, не должна выходить за извѣстные предѣлы, указанные этому утилитарному сознанію. Постольку, поскольку это сознаніе не претендуетъ на познаніе сущности жизни, а ограничивается лишь гипотетическими, но утилитарными «истинами», — постольку оно имѣетъ право на существованіе и не можетъ, несмотря на свою проблематичность, быть отрицаемо человѣкомъ.

«*Разсудокъ нашъ* (intelligence), *идя по своему естественному пути, дѣйствуетъ, съ одной стороны, при*

[1]) Бергсонъ „Время и свобода воли“, стр. 115.

помощи прочныхъ воспріятій, съ другой, -при помощи устойчивыхъ понятій. Онъ исходитъ изъ неподвижнаго и выражаетъ движеніе лишь какъ функцію неподвижности. Онъ устанавливается среди готовыхъ понятій и старается поймать въ нихъ, какъ въ сѣтку, кусочекъ проходящей реальности. Конечно, не для того, чтобы получить внутреннее и метафизическое познаніе реальнаго, а просто, чтобы воспользоваться имъ, такъ какъ каждое понятіе (какъ, впрочемъ, и каждое ощущеніе) представляетъ *практическій вопросъ*, который наша дѣятельность ставитъ реальности, и на который реальность отвѣчаетъ, какъ приличествуетъ въ дѣловой жизни, простымъ да или нѣтъ. Но тѣмъ самымъ разсудокъ упускаетъ изъ реальности то, что составляетъ самую сущность ея» [1]) (курсивъ Бергсона).

Такимъ образомъ для практически или прагматически настроеннаго сознанія, по мнѣнію Бергсона, «сущность реальности» навсегда останется недоступной, и всѣ выводы, къ которымъ прійдетъ такое сознаніе, въ случаѣ его попытки познать «сущность» жизни, должны неизбѣжно оставаться фиктивными, симуляціонными.

Безсиліе логическаго сознанія съ особенной силой сказывается въ антиноміяхъ, возникающихъ на почвѣ «попарнаго зарожденія» противоположныхъ понятій. «Въ дѣйствительности не существуетъ никакой конкретной реальности, которую нельзя было бы разсматривать съ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія, и которую, слѣдовательно, нельзя было бы подчинить двумъ враждебнымъ понятіямъ. Отсюда теза и антитеза, которыя невозможно примирить логически...» [2]).

---

[1]) Бергсонъ, „Введеніе въ метафизику", см. прил. къ „Время и свобода воли", стр. 226.

[2]) Ibid., стр. 213.

Напротивъ, отъ «предмета, схваченнаго интуиціей» уже легко перейти къ противоположнымъ понятіямъ, антиномичность которыхъ, такимъ образомъ, устранится самымъ фактомъ интуитивно познаннаго «предмета». «Я скажу, напримѣръ, что съ одной стороны существуетъ *множественность* послѣдовательныхъ состояній сознанія, а съ другой—связующее ихъ *единство*. Длительность будетъ «синтезомъ» этого единства и этой множественности, таинственнымъ дѣйствіемъ, совершающимся во мракѣ, и въ которомъ, повторяю, не видны оттѣнки и степени» [1]) (курсивъ Бергсона). Подобному же «синтезу» или примиренію Бергсонъ подвергъ понятія «порядка» и «безпорядка». «Идея безпорядка»,—по мнѣнію Бергсона,—«указываетъ на отсутствіе извѣстнаго порядка, но въ пользу другого». То же самое слѣдуетъ сказать и о идеѣ порядка. Математическій порядокъ включаетъ въ себя жизненный, творческій безпорядокъ, и наоборотъ [2]).

Вотъ это-то «таинственное дѣйствіе, совершающееся во мракѣ» («синтезъ»), и является, согласно Бергсону, продуктомъ интуитивнаго сознанія, эмансипировавшагося отъ гипноза практически-настроенной воли и руководимаго другой волей,—волей къ познанію жизни самой по себѣ. Эту волю онъ и имѣетъ въ виду, когда даетъ совѣтъ «смѣло броситься впередъ и актомъ воли вывести интеллектъ за его предѣлы». Бергсонъ не отнимаетъ правъ у воли къ дѣйствіямъ, создающимъ человѣку прочный базисъ жизни, но онъ хочетъ возстановить также права воли къ познанію, какъ таковому. Только такимъ путемъ, по его мнѣнію, можетъ быть преодолѣна та ограниченность и спутанность философскаго мышленія, которыя при-

1) Ibid., стр. 222.

2) См. „Творческая эволюція", стр. 187 и слѣд.

вели къ скептицизму и кантіанству. «Если тщательно разграничить дѣйствіе отъ познаванія, многія темныя стороны вопроса разъяснятся иногда потому, что нѣкоторыя проблемы окажутся рѣшенными, иногда потому, что ихъ не надо будетъ ставить» [1]).

§ 3.

Эволюціонизмъ Бергсона.—Подобно тому, какъ въ области своихъ гносеологическихъ воззрѣній Бергсонъ выступаетъ, какъ ярый противникъ Джемса, точно также въ области своихъ біологическихъ взглядовъ онъ выступаетъ въ качествѣ непримиримаго противника Дарвина и вообще механизма. Исходитъ онъ при этомъ изъ воззрѣнія, что «*всякая реальность есть устремленіе* (tendance), *если условиться называть устремленіемъ постоянно вновь наступающую*—какъ, напр., въ кривой—*перемѣну направленія*» [2]) (курсивъ Бергсона). «Эволюціонная философія не задумываясь распространяетъ и на живые предметы тѣ объясненія, которыя оказались пригодными для неодушевленнаго вещества. Сперва она показала намъ умъ въ качествѣ отдѣльнаго проявленія развитія; онъ былъ свѣтильникомъ, можетъ быть, случайнымъ, освѣщающимъ блужданія живыхъ существъ въ узкомъ полѣ ихъ дѣйствій. И вдругъ, забывъ о томъ, что она только что сказала, она превращаетъ этотъ фонарикъ, свѣтящій въ глубинѣ подземелья, въ солнце, освѣщающее міръ» [3]).

Въ своихъ біологическихъ изысканіяхъ Бергсонъ руководствуется двумя соображеніями: во-первыхъ—«*теорія познанія* нераздѣльна отъ *теоріи жизни*, и

---

[1]) „Матерія и память", стр. VIII.
[2]) „Введеніе въ метафизику", стр. 225.
[3]) „Творч. эвол.", стр. 4.

наоборотъ, во-вторыхъ—жизнь должна быть разсматриваема, какъ нѣчто («реальное время») выходящее за предѣлы какъ цѣлесообразности, такъ и механизма, ибо «реальное время означаетъ, разомъ, непрерывность и творчество».

Бергсонъ отрицаетъ такъ называемые «біологическіе законы», поскольку они претендуютъ на всеобщность. «Есть только *направленія*, получаемыя видами отъ жизни», но въ своей эволюціи видъ «можетъ слѣдовать своему капризу, отступать болѣе или менѣе отъ этого направленія...» [1]). По вопросу о происхожденіи жизни Бергсонъ отрицаетъ всѣ механистическія и телеологическія объясненія и останавливается на идеѣ «первоначальнаго порыва» («élan originel»), какъ основного импульса всей жизни. Что касается характера этого импульса, то Бергсонъ уподобляетъ его взрыву снаряда. «При взрывѣ снаряда его дробленіе въ каждомъ данномъ случаѣ зависитъ какъ отъ взрывчатой силы заключеннаго въ немъ пороха, такъ и отъ сопротивленія его металлической оболочки. Точно также дробленіе жизни между индивидами и между видами зависитъ отъ двоякаго рода причинъ: отъ сопротивленія со стороны неодушевленной матеріи и отъ взрывчатой силы, заключенной въ самой жизни и обусловленной неустойчивымъ равновѣсіемъ стремленій» [2]).

Въ этомъ раздробленіи жизни нѣтъ опредѣленнаго плана, но зато есть «нѣчто большее и лучшее»: «безконечное творчество и иниціатива». Бергсонъ протестуетъ противъ общераспространеннаго, аристотелевскаго іерархизма, согласно которому жизнь включаетъ въ себя «три послѣдовательныхъ ступени» раз-

[1]) Ibid., стр. 21.
[2]) Ibid., стр. 88.

витія одной и той же тенденціи (растительность, инстинктъ и интеллектъ). По его мнѣнію—«*это три расходящихся направленія одной активности, раздѣлившейся по мѣрѣ своего роста.* Между ними различіе лежитъ не въ интенсивности, вообще не въ степени, а въ сущности (nature)» [1]) (курсивъ Бергсона). Съ особенной старательностью Бергсонъ подчеркиваетъ разнородность инстинкта и интеллекта, и потому возстаетъ противъ разсматриванія интеллектуальной жизни, какъ высшей, а инстинктивной, какъ низшей. Различіе въ ихъ жизненныхъ роляхъ состоитъ въ томъ, что «интеллектъ (l'intelligence) направляется по преимуществу къ сознательности (la conscience), а инстинктъ къ безсознательности» [2]). Инстинкту не чуждо познаніе; напротивъ, онъ самъ «есть врожденное знаніе о нѣкоторой *вещи*» [3]). Въ противоположность «формальному познанію» интеллекта, инстинктъ обладаетъ способностью «матеріальнаго» познанія. «Въ то время, какъ интеллектъ трактуетъ всѣ вещи механически, инстинктъ дѣйствуетъ, если можно такъ выразиться, органически. Если бы пробудилось спящее въ немъ сознаніе, если бы онъ обратился вовнутрь на познаніе, вмѣсто того, чтобы переходить во внѣшнія дѣйствія, если бы мы умѣли спрашивать его, а онъ умѣлъ бы отвѣчать, онъ выдалъ бы намъ самыя глубокія тайны жизни» [4]).

Можно согласиться съ Бергсономъ, когда онъ утверждаетъ, что инстинктивное познаніе глубже и матеріальнѣе интеллектуальнаго познанія, но ни въ коемъ случаѣ нельзя это познаніе лишать утилитарнаго ха-

---

[1]) Ibid., стр. 116.
[2]) Ibid., стр. 124.
[3]) Ibid., стр. 129.
[4]) Ibid., стр. 141, 142.

рактера и видѣть въ немъ продуктъ жизненной тенденціи, совершенно изолированной отъ другого направленія жизни, продуцировавшаго человѣческій умъ. Слѣдуетъ даже перевернуть положеніе Бергсона и сказать, что именно *инстинктивность* познанія самымъ фактомъ своей данности свидѣтельствуетъ объ *утилитарности* этого познанія. Именно инстинкту и обязанъ интеллектъ своей утилитарностью, ибо инстинктъ всегда имѣетъ дѣйственный характеръ и перспектива «обращенія его вовнутрь на познаніе» ничего не можетъ сулить, кромѣ, съ одной стороны, гуманизма, («прагматизма»), съ другой—натурализма. И познаніе тѣхъ «тайнъ жизни», о которыхъ говоритъ Бергсонъ, вовсе не лежитъ внѣ плоскости *дѣйствія*, а, напротивъ, имѣетъ *его* своимъ основнымъ рычагомъ, дающимъ возможность на опытѣ,—въ жизни дать фактическое оправданіе того или иного рѣшенія центральныхъ проблемъ жизни. Конечно, согласія между различными рѣшеніями этихъ проблемъ можетъ при этомъ и не быть, но вѣдь это обстоятельство лишь указываетъ на такое же отсутствіе согласованности или гармоничности въ средѣ антагонистическихъ силъ жизни. Никакой «синтезъ» тутъ не возможенъ, ибо его возникновеніе неминуемо дискредитировало бы самую жизнь съ ея вѣчной тревогой и неумолчной борьбой.

§ 4.

О «безкорыстномъ» и нечеловѣческомъ познаніи.—Философію Бергсона называютъ «метафизикой времени» и «метафизикой внутренняго опыта». Собственно говоря, оба эти наименованія характеризутъ ее съ одной и той же стороны: со стороны ея коренного *психологизма*. Время или, точнѣе, длительность для Бергсона

является квинтэссенціей внутренней жизни,—поскольку она выходитъ за предѣлы логическаго сознанія, матеріализующаго свои концепціи. Своеобразіе бергсоновскаго психологизма заключается въ его *метафизичности:* выдвигая на первый планъ душу въ ея глубинныхъ основахъ и обезцѣнивая познавательную роль идей, какъ элементовъ познанія, приспосабливающихся къ требованіямъ практики,—Бергсонъ вѣритъ, что только внутренній опытъ можетъ обнажить и раскрыть тѣ тайны жизни, которыя столь недоступными оказались для логическаго сознанія. Для того, чтобы постичь абсолютъ, скрытый въ нѣдрахъ душевной жизни, нужно разъ навсегда порвать съ пріемами логическаго познанія. «Поэтому, точно такъ же, какъ, желая опредѣлить истинныя отношенія между физическими явленіями, мы отвлекаемся отъ всего того, что явно противорѣчитъ имъ въ нашемъ способѣ воспринимать и мыслить, и психологія для того, чтобы созерцать «я» въ его первоначальной чистотѣ, должна была бы исключить или соотвѣтственно исправить тѣ формы, которыя носятъ явную мѣтку внѣшняго міра» [1]). Въ то время какъ наука расчленяетъ протяженность и длительность «къ выгодѣ пространства», при изученіи внутренней жизни это же расчлененіе слѣдуетъ производить «къ выгодѣ длительности».

Такъ какъ «абсолютное можетъ быть дано лишь въ *интуиціи*» и такъ какъ изъ всего реальнаго міра только наше собственное «я» можетъ быть познано извнутри, т. е. интуитивно—то отсюда слѣдуетъ, что абсолютное познаніе должно базироваться на индивидуальномъ опытѣ. Самоуглубленіе, чуждое интуиціи, можетъ лишь констатировать наличность нашего пери-

[1]) „Время и свобода воли", стр. 181.

ферическаго «я», въ составъ котораго входятъ воспріятія — объекты, воспоминанія, связанныя съ этими воспріятіями и, наконецъ, «стремленія, моторныя привычки»... Въ противоположность этому поверхностному самопознанію, интуитивное самоуглубленіе открываетъ другое «я»—«чистую длительность»: «безпрерывный потокъ, совершенно несравнимый со всѣмъ тѣмъ, что раньше протекало» передъ нами. Бергсонъ категорически протестуетъ противъ привнесенія въ психологію математическаго понятія о «внѣположности» и «рядоположности». «Не подлежитъ сомнѣнію, что всякое психологическое состояніе, тѣмъ самымъ, что оно принадлежитъ отдѣльной личности, отражаетъ цѣлое ея» [1]).

Бергсонъ останавливаетъ свою мысль на полъ-пути. Между тѣмъ если ее продолжить, то окажется, что всякое психологическое состояніе, черезъ посредство личности, его въ себя включающей, входитъ въ иныя цѣлостности, именуемыя націей, расой, человѣчествомъ, наконецъ. Слѣдовательно, символизмъ понятій, входящихъ въ индивидуальную психологію, вовсе еще не устраняетъ возможности интуиціи (въ ея болѣе коллективной формѣ), продуцирующей эти понятія. И аналитикъ-психологъ, и Бергсонъ впадаютъ въ крайности: первый игнорируетъ специфически - индивидуальное въ личности и разсматриваетъ данное психическое явленіе внѣ плоскости индивидуальной идіосинкразіи, второй игнорируетъ общность этой личности съ другими личностями. Аналитикъ монизируетъ человѣческую психологію, Бергсонъ индивидуализируетъ, дифференцируетъ ее. Поэтому абсолютный характеръ, приписываемый Бергсономъ интуитивному познанію, представляется довольно проблематичнымъ, гадательнымъ.

---

[1]) „Введеніе въ метафизику", стр. 206.

Не въ меньшей мѣрѣ поддерживается это сомнѣніе и тѣмъ обстоятельствомъ, что Бергсонъ, абсолютизируя длительность, не преминулъ подвергнуть абсолютизаціи и адэкватную этой длительности реальность: движеніе. Между тѣмъ абсолютизація движенія приводитъ къ явному абсурду: только предположивъ какую-либо точку зрѣнія относительно неподвижной, можно говорить о подвижности,—о приближеніи къ этой точкѣ, или удаленіи отъ нея, или, наконецъ, о вращаніи вокругъ нея. И вообще, по сравненію со скоростью движенія земли вокругъ солнца (напримѣръ) подвижность самаго быстраго поѣзда покажется покоемъ, по сравненію съ послѣднимъ покоемъ покажется движеніе пѣшехода и т. д. То же самое слѣдуетъ сказать и объ абсолютизаціи длительности: глубинный потокъ нашего «я», вопреки Бергсону, не отличается непрерывностью, ибо непрерывность сдѣлала бы его совершенно неуловимымъ не только для логическаго сознанія, но и для интуиціи [1]).

Двусмысленность и проблематичность своей интуиціи, повидимому, сознавалъ самъ Бергсонъ, когда говорилъ, что при интуитивномъ познаніи «*духъ долженъ насиловать себя*» [2]) (курсивъ мой). Путь весьма скользкій... едва ли кто-либо, кромѣ рѣдкаго исключенія, захочетъ во имя какого-то смутно сознаннаго и проблематично-существующаго «абсолюта» изнасиловать духъ, устремленный къ совсѣмъ инымъ сферамъ творчества. Тѣмъ болѣе рискованъ этотъ путь, что самъ Бергсонъ предупреждаетъ,

---

[1]) Бергсонъ не отрицаетъ того, что интуитивное познаніе включаетъ въ себя не только *голую* интуицію, но и—„текущія понятія", продуцируемыя этой интуиціей. Между тѣмъ „непрерывность" внутренняго потока, будучи абсолютизированной, исключаетъ всякую возможность фиксаціи той или другой части потока въ формѣ понятія, хотя-бы и „текущаго".

[2]) „Введеніе въ метафизику", стр. 227.

что интуитивное познаніе требуетъ величайшаго самоотреченія: отреченія отъ всего человѣческаго въ себѣ. «Но философія можетъ существовать только какъ усиліе выйти за предѣлы человѣческаго» [1]). При такихъ тяжелыхъ условіяхъ человѣкъ, надо полагать, не преминетъ отречься и отъ «абсолюта»... Да и больной вопросъ: понималъ ли самъ Бергсонъ, *что* онъ задумалъ и къ какимъ роковымъ послѣдствіямъ можетъ привести *безчеловѣчное* но «абсолютное» знаніе? Что, если за «абсолютомъ» откроются такія вещи, какія и не снились мудрецамъ міра сего? Или, быть можетъ, Бергсонъ и самъ, хотя-бы смутно, сознавалъ *органическую* непріемлемость для человѣка его познанія, и только пошелъ, для удостовѣренія своей правоты, путемъ экспериментатора? Едва-ли. Въ этомъ разубѣждаютъ многія строки его книгъ, написанныя въ диоирамбическомъ по отношенію къ человѣку тонѣ.

Объясненіе всему этому можетъ быть лишь одно: Бергсонъ, «не вѣдая, что творитъ», указалъ человѣку на *органическую неспособность его выйти за предѣлы* утилитарнаго и, слѣдовательно, *завѣдомо лживаго міропониманія*. Въ этомъ, и только въ этомъ, огромная заслуга Бергсона!

§ 5.

Свобода и необходимость.—Одной изъ центральныхъ проблемъ, всюду преслѣдующихъ Бергсона, является проблема свободы воли. Подходитъ онъ къ этой проблемѣ все съ той же абсолютизированной идеей времени или длительности. Вѣру человѣчества въ сохраненіе одного и того же количества матеріи Бергсонъ

[1]) Ibid., стр. 231.

объясняетъ тѣмъ, что время «не властно» надъ матеріей. Поэтому въ той области знанія, вѣдѣнію которой подлежитъ матеріальная вселенная, идея круговорота вещей имѣетъ законное право на существованіе. «Но иначе обстоитъ дѣло въ области жизни. Здѣсь длительность, повидимому, дѣйствуетъ въ качествѣ причины, и идея возвращенія вещей на прежнее мѣсто по истеченіи опредѣленнаго количества времени включаетъ нелѣпость, потому что подобный возвратъ назадъ никогда не имѣлъ мѣста у живого существа»[1]). Я уже указывалъ на два важныхъ тезиса Бергсона: о приматности глубиннаго «я» надъ периферической, фиксируемой логическимъ сознаніемъ, стороной нашей личности и о цѣлостности, неразложимости нашей душевной жизни. Свободнымъ актомъ Бергсонъ и называетъ «внѣшнее обнаруженіе такого внутренняго состоянія», которое выражаетъ наше «я» въ его цѣломъ». Напротивъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда наша воля дѣйствуетъ подъ гипнозомъ паразитивнаго или периферическаго «я»—въ такихъ случаяхъ наши дѣйствія детерминируются и потому не могутъ быть названы свободными. Бергсонъ не согласенъ съ тѣми индетерминистами, которые даже въ самомъ «малозначащемъ дѣйствіи» видятъ актъ свободной воли. «Можно безъ труда доказать, что всѣ эти малозначащія дѣйствія наши связаны съ соотвѣтствующими опредѣляющими ихъ мотивами. Лишь въ *исключительныхъ*, торжественныхъ *случаяхъ жизни*, когда рѣчь идетъ объ утвержденіи нашей личности въ мнѣніи другихъ и прежде всего въ нашихъ собственныхъ глазахъ, выборъ нашъ совершается независимо отъ того, что принято называть мотивомъ; и это отсут-

---

1) „Время и св. воли", стр. 128.

ствіе всякаго осязаемаго основанія тѣмъ болѣе поразительно, чѣмъ больше и глубже наша свобода»[1]). Но вѣдь въ такомъ случаѣ положеніе Бергсона о непригодности при изученіи явленій жизни идеи о вѣчномъ возвращеніи вещей оказывается весьма сомнительнымъ и двусмысленнымъ: «исключительные случаи жизни» еще далеко не исчерпываютъ жизни въ цѣломъ. Между тѣмъ наличность мотивовъ, обусловливающихъ подавляющее большинство нашихъ дѣйствій, свидѣтельствуетъ о возможности предвидѣнія этихъ дѣйствій и, слѣдовательно, о примѣнимости при изученіи ихъ идеи о возвращеніи вещей на прежнее мѣсто.

Чувствуя шаткость занятой имъ позиціи, Бергсонъ самъ, повидимому, колебался и не зналъ, къ какого рода явленіямъ отнести свободу воли: къ фактической ли, реальной жизни, или къ гипотетической, идеальной дѣйствительности. Съ одной стороны онъ категорически заявляетъ, что «свобода есть фактъ и изъ всѣхъ констатируемыхъ фактовъ наиболѣе ясный фактъ» [2]). Съ другой стороны онъ же говоритъ лишь о возможности этой свободы. «На самомъ дѣлѣ, если *мы* обыкновенно и *живемъ* и дѣйствуемъ внѣшнимъ образомъ, *вдали отъ нашей собственной личности*, въ пространствѣ больше, нежели въ длительности, и если тѣмъ самымъ мы подчиняемся закону причинности, сцѣпляющему тождественныя слѣдствія съ тождественными причинами, то все же мы всегда *можемъ вернуться въ міръ чистой длительности*, разнородные моменты котораго взаимно проникаютъ другъ друга, и въ которомъ причина не воспроизводитъ вновь своего слѣдствія, потому что

[1]) Ibid., стр. 141 (курсивъ мой).
[2]) Ibid., стр. 179.

она сама никогда уже вновь не повторится» [1]) (курсивъ мой).

Если мы вспомнимъ парадоксальную мысль Бергсона о необходимости преодолѣнія въ себѣ всего человѣческаго въ цѣляхъ познанія абсолюта, то у насъ не возникнетъ уже сомнѣнія въ томъ, о какой «личности» онъ говоритъ, когда утверждаетъ, что «мы живемъ вдали отъ нашей собственной личности». Подобной формулировкой своей мысли, Бергсонъ, какъ мнѣ представляется, не только не убѣждаетъ человѣка въ данности свободы его воли, но, напротивъ, весьма искусно *разубѣждаетъ* его даже въ возможности для него свободы,—*поскольку онъ останется человѣкомъ*.

§ 6.

Наука и философія.—Какъ я уже говорилъ, Бергсонъ пытается провести рѣзкую границу между научнымъ знаніемъ и философіей. Отчасти съ этой цѣлью онъ подраздѣляетъ человѣческое существо на «два различныхъ я», изъ которыхъ одно можетъ быть разсматриваемо, какъ соціальная субстанція, а другое какъ свободная длительность. Первое «я» можетъ вполнѣ удовлетворяться однимъ научнымъ познаніемъ, ибо оно всегда находится подъ гипнозомъ того дѣйствія, посредствомъ котораго оно завоевываетъ и приспособляетъ къ себѣ матеріальную дѣйствительность. Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло со вторымъ, свободнымъ и, выражаясь терминомъ Канта «ноуменальнымъ» «я». Это «я», не устремляющее своей энергіи въ русло дѣйственности, а направляющее ее къ безкорыстному познанію жизни,—уже не можетъ удовле-

[1]) Ibid., стр. 188.

творяться познаніемъ, столь зависимымъ отъ практики и столь искаженнымъ ею. Только философская интуиція, чуждая какого бы то ни было утилитаризма, можетъ освѣтить глубочайшіе тайники жизни.

Но тутъ передъ Бергсономъ должна была предстать серьезная дилемма: или отдать пальму первенства свободному, «ноуменальному» «я» и въ такомъ случаѣ необходимо вновь повторить лозунгъ Брюнетьера, или отдать первенство человѣку, какъ соціальному и дѣйственному существу, и въ такомъ случаѣ необходимо было бы повторить лозунгъ прагматистовъ. Но Бергсонъ не пошелъ ни тѣмъ, ни другимъ путемъ и, лавируя между Сциллой и Харибдой, попытался одновременно и выдвинуть интуицію, какъ идеально-безкорыстное познаніе, и оправдать науку, какъ, хотя и иллюзорное, но зато полезное знаніе. Тутъ-то и чувствуется тотъ «надрывъ», который явился результатомъ компромисса Бергсона.

Въ цѣляхъ утилитарнаго характера Бергсонъ оправдываетъ не только естествознаніе, но и ту «грубую психологію», которую только-что подвергъ такому суровому отрицанію. «Но когда рѣчь идетъ о состояніяхъ нашего сознанія, то *нашъ собственный интересъ* требуетъ отъ насъ, чтобы мы не разрушали той *иллюзіи*, въ силу которой мы придаемъ нашимъ переживаніямъ форму взаимной внѣположности, заимствованную нами у внѣшнихъ вещей, потому что эта раздѣльность и вмѣстѣ съ тѣмъ эта кристаллизація переживаній позволяетъ намъ давать имъ устойчивыя и рѣзко отличныя другъ отъ друга названія, несмотря на ихъ неустойчивость и взаимное проникновеніе [1])» (курсивъ мой). Подобная апологія лжи въ

[1]) Ibid., стр. 187.

виду ея полезности вполнѣ достойна Прецциолини и является собственно развитіемъ основной его формулы: «ученый есть лжецъ, полезный обществу». Тутъ Бергсонъ предъ нами выступаетъ, какъ самый прямолинейный прагматистъ. Въ другомъ мѣстѣ Бергсонъ повторяетъ эту мысль и говоритъ, что поскольку «наукѣ приходится расширять наше воздѣйствіе на вещи», постольку «наука можетъ и должна дѣйствовать по-прежнему», т. е. трактовать живое, какъ мертвую матерію [1])».

Доводя до крайней степени свою утилитаризацію науки, Бергсонъ, съ другой стороны, не съ меньшей старательностью пытается совершенно антиутилитаризировать философское познаніе. При такомъ рѣшеніи проблемы возникаютъ двоякаго рода сомнѣнія. Во-первыхъ, весьма мало вѣроятно, чтобы человѣчество согласилось во всемъ научномъ прогрессѣ видѣть лишь сплошную *полезную ложь*; во-вторыхъ, совсѣмъ уже невѣроятно, чтобы человѣкъ, не будучи гарантированъ въ томъ, что интуитивная философія не окажется для него роковой, рѣшился бы вступить на скользкій путь бергсоновской интуиціи. Но большой еще вопросъ: дѣйствительно ли философія Бергсона написана *для человѣка*? Вѣдь заявляетъ же онъ, что «философія можетъ существовать только какъ усиліе выйти за предѣлы человѣческаго»! Повидимому, Бергсонъ думаетъ, что для человѣка возможно самопреодолѣніе. Я не стану разубѣждать его...

§ 7.

Споръ Бергсона съ Джемсомъ.—Въ настоящее время огромное значеніе имѣетъ все обостряющійся споръ

1) „Творческая эволюція“, стр. 170.

между прагматизмомъ и бергсонизмомъ. Въ то время, какъ первый универсализуетъ практику и ея же власти подчиняетъ все человѣческое познаніе,—второй, напротивъ, въ такой универсализаціи усматриваетъ главную язву современнаго познанія и пытается освободить философію отъ ея цѣпей. По мнѣнію, перваго работа мысли только тогда жизненна, когда она практически плодотворна, т. е. когда ея результаты оказываютъ такое давленіе на жизнь человѣка, которое расширяетъ сферу его могущества надъ природой. По мнѣнію второго, философское познаніе, какъ познаніе абсолюта, возможно лишь при условіи безкорыстія познающаго субъекта:—путемъ интуиціи, самоуглубленія и оголенія въ себѣ нечеловѣческой души, чуждой практицизма и его убійственныхъ для познанія путъ.

При этомъ бросается въ глаза, что въ то время какъ за прагматизмомъ чувствуется возможность и даже неизбѣжность широкаго и пролотворнаго примѣненія его принциповъ къ человѣческому познанію и жизни,—за бергсонизмомъ не чувствуется никакихъ перспективъ, кромѣ развѣ такихъ малопонятныхъ вещей, какъ интуиція, самоуглубленіе, абсолютъ и т. д.

У Бергсона всѣ эти слова какъ бы искусственно заполняютъ ту пустоту, которая образовалась въ его душѣ, когда онъ рѣшился (хотя и не совсѣмъ) выбросить за бортъ рѣшающую дѣло *человѣческаго* познанія практику или, выражаясь языкомъ Ницше, человѣческую «волю къ власти». И Джемсъ и Бергсонъ правы, когда они *уличаютъ человѣческое познаніе въ лживости* и утилитарности, но для человѣка, какъ такового, выходъ, указанный Джемсомъ и заключающійся въ сознательномъ и откровенномъ усу-

губленіи «корыстности», пристрастности, т. е. человѣчности познанія покажется, конечно, болѣе пріемлемымъ, нежели то «интуитивное и абсолютное познаніе», которое ему сулитъ Бергсонъ, требующій отъ человѣка *невозможныхъ* усилій выйти за предѣлы человѣческаго міра. Въ концѣ-концовъ гдѣ гарантія тому, что бергсоновское «безкорыстіе» не есть корыстолюбіе обратнаго, нечеловѣческаго, антигуманнаго порядка, и что такая эмансипація отъ корысти не поведетъ къ гибельному для человѣка, катастрофическому познанію? Не скрытъ ли за бергсоновскимъ «абсолютнымъ познаніемъ» смертельный приговоръ:—роковой, послѣдній актъ всего человѣческаго бытія?

Бергсонъ, въ пылу своихъ оппозиціонныхъ настроеній, выпустилъ изъ виду одно роковое обстоятельство: своей иллюзіей «абсолютности» онъ манитъ человѣка «по ту сторону» человѣческаго, т. е. въ ту «пустыню» бытія, гдѣ человѣку пришлось бы питаться пылью и бороться съ самумами. Человѣкъ, конечно, не пойдетъ за нимъ. Что же касается нечеловѣка (природы), *личнаго* существованія котораго пока никто не подозрѣваетъ, то не ему—учиться у Бергсона, а Бергсону—у него... Ибо не голосъ сознанія и не стремленіе къ «абсолюту» руководитъ нечеловѣкомъ въ его разрушительномъ творчествѣ, а нѣчто гораздо болѣе глубинное и первозданное:—*инстинктъ самотворчества.*

§ 8.

Механизмъ и персонализмъ.—Я уже разъ говорилъ о томъ, что широко разлившійся въ новое время потокъ механизаціи, коснувшійся не только природы, но и человѣческой общественности,—вызвалъ со стороны нѣко-

торыхъ мыслителей серьезный протестъ противъ такого всеобщаго омертвленія. Съ особенной силой этотъ протестъ развертывается въ персонализмѣ. Самъ по себѣ, въ своей первобытной и наивной формѣ, персонализмъ не является чѣмъ-либо новымъ. Именно наивные персоналисты были до настоящаго времени предметомъ жестокихъ насмѣшекъ и оглушительной критики со стороны «ученыхъ мужей» всѣхъ ранговъ и степеней. Правда, что и изъ этихъ гробокопателей рѣдко кто рѣшался отрицать скрытое присутствіе за дѣйствительностью нѣкой предмірной и живой личности, но почти всегда эта личность разсматривалась лишь какъ необходимая гипотеза или постулатъ, безъ котораго происхожденіе жизни оставалось весьма темнымъ. Постулатъ этотъ считали лишь временно терпимымъ, пока наука еще не смогла удостовѣрить «фактъ» самопроизвольнаго зародыша.

Но, повидимому, времена перемѣнились... и ученый самъ начинаетъ чувствовать смѣхотворность своего положенія. Неожиданно для себя онъ замѣтилъ, что механизація, вопреки своему «прямому» назначенію, начинаетъ обрушиваться на самого человѣка. Особенно уже остро роковыя возможности всеобщей механизаціи дали себя чувствовать въ философскихъ кругахъ. Въ современной философіи происходитъ полный разрывъ съ механическимъ міропониманіемъ. Такъ называемый «критическій персонализмъ» пошелъ въ этомъ отношеніи гораздо дальше Бергсона. Отъ наивнаго персонализма «критическій» персонализмъ отличается тѣмъ, что онъ персонифицируетъ не ту или другую часть дѣйствительности, въ извѣстныхъ цѣляхъ выдѣленную изъ цѣлаго, а именно это цѣлое,—всю дѣйствительность.

Въ оппозиціи персонализма механизму исключитель-

наго вниманія заслуживаетъ безпощадная критика человѣческаго законодательства,—поскольку оно имѣетъ въ виду природу. «Поработивъ» природу призраками или «законами», человѣческое сознаніе, устами Канта, Беркли и др., объявило эти призраки-«законы» продуктами раціональнаго творчества и, такимъ образомъ, превратило природу въ «консервативную систему» и рабыню человѣка. При чемъ въ то время, какъ за законодательствомъ человѣка, поскольку оно упорядочиваетъ общественную жизнь, признаются возможности измѣненія, развитія,—законодательство, обращенное на «міровую» жизнь, считается всегда тожественнымъ себѣ,—неизмѣннымъ и вѣчнымъ.

Въ противовѣсъ этой механической точкѣ зрѣнія на «законы природы», персонализмъ, совмѣстно съ Лотце, въ этихъ «законахъ» усматриваетъ лишь «привычки природы», подлежащія болѣе или менѣе кореннымъ метаморфозамъ и ни въ коемъ случаѣ не являющіяся вѣчными и постоянными. Подобно всякому организму, «законы природы» нарождаются, укрѣпляются, дряхлѣютъ и уничтожаются,—въ зависимости отъ того, въ какой стадіи своего бытія находятся тѣ явленія жизни, которыя регламентируются этими «законами», при чемъ далеко не всѣ формы бытія поддаются регламентаціи: кромѣ консервативныхъ элементовъ жизни, весьма долго сохраняющихъ свой закономѣрный характеръ, существуетъ не мало революціонныхъ и анархическихъ элементовъ жизни, которые или противопоставляютъ свою свободу «законамъ», или даже ведутъ явную борьбу со всѣми консервативными факторами жизни. Съ точки зрѣнія персонализма міръ отнюдь не сотворенъ разъ навсегда, а непрестанно творится. Выражаясь въ моихъ терминахъ,—*природа одержима инстинктомъ самотворчества.*

§ 9.

О персонализаціи природы.—Критическій персонализмъ въ своихъ воззрѣніяхъ исходитъ изъ противоположенія понятія личности понятію вещи. Отрицая существованіе «вѣчныхъ и неизмѣнныхъ законовъ природы» и отвергая, такимъ образомъ, механическое міропредставленіе, связанное съ такимъ пониманіемъ «законовъ»—персонализмъ персонифицируетъ природу, а «законы природы» ставитъ въ прямую зависимость отъ *личныхъ*, индивидуализированныхъ силъ природы. Міръ, съ точки зрѣнія персонализма, есть совокупность единицъ, индивидуальностей, изъ которыхъ каждая, будучи дѣйственной личностью, стремится къ творчеству новой жизни,—новыхъ формъ существованія. Собственно говоря подобное міропониманіе есть возвратъ къ самому первобытному взгляду на міръ, къ саціоморфизму тотемистовъ. Современному преисполненному достоинства культурному человѣку представится «безуміемъ» и «дикостью» взглянуть на природу, какъ на нѣчто равное (хотя бы формально) себѣ. Онъ еще сможетъ согласиться съ тѣмъ, что въ природѣ есть элементы примитивной психичности и инстинктивной общественности (муравьи, пчелы), но онъ никогда не согласится съ тѣмъ, что индивидуальная и общественная жизнь природы нисколько не уступитъ (по глубинѣ, геніальности творческихъ замысловъ) подобной же жизни человѣчества. Между тѣмъ вполнѣ возможна и законна обратная точка зрѣнія. И тогда вопросъ прійдется обернуть слѣдующимъ образомъ: если всѣ богатства человѣческой культуры стали возможными благодаря индивидуальному углубленію человѣка и развитію общественной организаціи, то на-

сколько же величественнѣе, совершеннѣе должны быть индивидуализація и ассоціація природы, если мы находимъ въ ней діапазонъ творчества, неизмѣримо превышающій геній человѣчества? Тогда пришлось бы вслѣдъ за Лотце и Зигвартомъ сказать, что «небесныя тѣла обладаютъ душами и что эти души знаютъ разстояніе между планетами и имѣютъ стремленіе къ движенію, въ силу котораго онѣ ведутъ свои тѣла, планеты, по опредѣленному пути».

§ 10.

Телеологизмъ въ природѣ.—Такъ какъ всякая личность прежде всего характеризуется «даромъ» инициативы и самодѣятельности, то и въ персонифицированной природѣ именно этотъ «даръ» долженъ разсматриваться, какъ ея центральный нервъ, толкающій ее все къ новымъ и новымъ творческимъ замысламъ. Не менѣе очевидно также, что подобное самопроизвольное творчество, не будучи регулируемо никакими «законами», а, напротивъ, творящее эти «законы», должно носить въ себѣ явный признакъ телеологичности, цѣлесообразности, ибо, въ противномъ случаѣ, творческій факторъ жизни совершенно бы аннулировался неупорядоченными тенденціями бытія. Именно такого взгляда и придерживается персоналистъ Штернъ [1]) Анализируя идею причинности, Штернъ приходитъ къ оригинальному выводу о невозможности «транзіетной» причинности и «слѣпого», не цѣлесообразнаго причиненія. Въ виду того, что всякая личность стремится къ саморазвитію и, слѣдовательно, ведетъ ожесточенную борьбу съ тенденціями жизни, враждебными

[1]) См. его книгу „Person und Sache“ („Личность и вещь“).

ей,—и ея воздѣйствіе на другихъ личностей (въ томъ числѣ и на человѣка),—ея причиненіе всегда является телеологичнымъ, т. е. имѣетъ своей цѣлью самоутвержденіе и самотворчество. Съ точки зрѣнія критическаго персонализма вся «вещественность» или «механистичность» природы—не болѣе, какъ видимый, обманчивый ея обликъ, прекрасно прикрывающій отъ постороннихъ глазъ ея дѣйственное «я».

Можно безъ всякаго риска впасть въ «иллюзію» сказать, что персонифицированная природа не можетъ, *органически* не можетъ благоволить къ персонифицированному человѣчеству, ибо центральный стимулъ ея творчества—наличность антагонизма между ею и ея антиподомъ—неминуемо улетучился бы при «миролюбивыхъ» отношеніяхъ между ею и человѣкомъ.



ГЛАВА VIII.

Штирнеръ, Шестовъ, Розановъ и др.

§ 1.

Макъ Штирнеръ.—Штирнеръ можетъ быть названъ величайшимъ критикомъ всего человѣческаго уклада вещей. Въ этомъ—его сила и оригинальность, въ этомъ же — его слабость и поверхностность. Критическіе пріемы Штирнера,—это пріемы *голой* критики,—критики, лишенной всякаго реальнаго базиса и критерія. Подъ штирнеровскимъ «я» ничего не чувствуется, кромѣ какого-то методологическаго нуля. Безплодность штирнеровскаго солипсизма вытекаетъ, главнымъ образомъ, изъ того рокового обстоятельства, что понятіе «я» у Штирнера до такой степени опустошено и аннулировано его же собственной отрицательной критикой, что антагонизмъ между «я» и «не-я» чувствуется не какъ нѣчто реально данное, а какъ нѣкая произвольно постулируемая фикція, цѣнная, быть можетъ, въ смыслѣ расширенія критическихъ горизонтовъ, но совершенно безплодная и ненужная въ смыслѣ *углубленія* критики. И все же, несмотря на всѣ серьезные дефекты штирнеровской критики, она, по крайней мѣрѣ, одной своей стороной, заслуживаетъ серьезнаго вниманія. Я имѣю въ виду доминирующую въ ней человѣкоборческую тенденцію. Оставляя въ сторонѣ

тѣ стороны штирнеровскаго человѣкоборчества, которыми онъ примыкаетъ къ общераспространенному анархизму соціальнаго оттѣнка, укажу на тотъ единственный въ своемъ родѣ протестъ противъ *власти духа* надъ личностью, который рѣзко выдѣляетъ Штирнера изъ среды индивидуалистически и анархически настроенныхъ мыслителей. «Въ теченіе всего времени ты подвергалъ сомнѣнію основы христіанской вѣры, и давно уже оно похитило у тебя вѣру въ безсмертіе твоего духа; одно сохранилось въ тебѣ, въ одну истину ты вѣришь все еще непоколебимо: это то, что духъ твой—лучшая часть тебя, и что духовное требуетъ отъ тебя больше, чѣмъ все остальное. Несмотря на свой атеизмъ, ты въ одинъ голосъ съ вѣрующимъ въ безсмертіе возстаешь противъ *эгоизма*... Ты презираешь эгоиста за то, что онъ личное предпочелъ духовному, что онъ заботится о себѣ тогда, когда ты хотѣлъ бы видѣть его дѣйствующимъ во имя любви къ идеѣ. У васъ съ нимъ разница въ томъ, что ты дѣлаешь центральнымъ пунктомъ духъ, а онъ себя» [1]).

Безъ соотвѣтствующей оговорки этотъ протестъ противъ власти духа или идеи можетъ быть принятъ лишь въ томъ случаѣ, если придерживаться старомодной точки зрѣнія на духовное, какъ на начало жизни, монополизированное человѣкомъ. Со времени же серьезной и многообѣщающей оппозиціи этому традиціонному взгляду со стороны Риккерта подобная привилегія должна быть неминуемо отнята у человѣка, и въ такомъ случаѣ принципъ духоборчества значительно разойдется съ принципомъ человѣкоборчества. Наличность человѣкоборческихъ, антигуманныхъ идей въ настоящее время не можетъ подлежать сомнѣнію.

---

[1]) М. Штирнеръ „Единственный и его собственность". пер. Федера, стр. 18.

Впрочемъ, и Штирнеръ далеко не всегда категоричен въ своемъ отрицаніи «власти духа». Онъ не допускаетъ, повидимому, лишь высшихъ, крайнихъ степеней порабощенія «я» духомъ. Но подобная, фанатическая преданность идеѣ есть, вообще, далеко не нормальное явленіе. «Христіанство хотѣло освободить насъ отъ предопредѣленій природы, отъ влекущихъ желаній; оно хотѣло, чтобы человѣкъ не давалъ желаніямъ овладѣть собой.

И это не значитъ, что *онъ* не долженъ имѣть желаній; это значитъ, что желанія не должны имѣть *его*, чтобы они не были *вѣчны*, непреодолимы, неотступны. Но развѣ мы не могли бы примѣнить того, что предписывало намъ христіанство (религія) противъ желаній, къ *духу* (мысли, представленія, идеи, вѣра и т. д.)... мы должны владѣть *духомъ*, а не онъ нами» [1]).

Но что значитъ «владѣть духомъ»? Безусловная, полная власть надъ духомъ невозможна и немыслима, ибо даже въ самомъ крайнемъ и строго выдержанномъ скепсисѣ должна быть нѣкая доминирующая мысль, хотя бы та же мысль о «плодотворности» или «благотворности» сомнѣнія. Если же понимать этотъ протестъ противъ «власти духа» въ смыслѣ протеста противъ ходячихъ, традиціонныхъ настроеній и идей, то онъ, конечно, имѣетъ смыслъ, но чуждъ всякой оригинальности. Традиціонность какой-либо идеи еще далеко не есть неопровержимый аргументъ противъ извѣстной цѣнности этой идеи, ибо та или иная ирраціональная человѣкоборческая тенденція можетъ использовать ее въ своихъ цѣляхъ и, eo ipso, пріобщить ее къ орудіямъ нечеловѣческаго творчества.

Не чуждъ Штирнеръ и пророческаго, апокалипси-

[1]) Ibid., стр. 40, 41.

ческаго духа. Изъ-подъ однообразнаго панегирика какому фиктивному «я», изъ-подъ поверхностной, порой топорной критики всѣхъ существующихъ устоевъ жизни—вдругъ яркимъ свѣтомъ блеснетъ зловѣщая угроза человѣчеству: «Крушеніе народовъ и человѣчества положитъ начало *моему* восхожденію... Нѣмецкій народъ и нѣмецкіе народы имѣютъ за собою тысячелѣтнюю исторію: какая долгая жизнь! Такъ идите же къ покою, къ вѣчному покою, чтобы были свободны всѣ, кого вы такъ долго держали въ оковахъ. *Народъ*— мертвъ.—Я—оживаю... Завтра снесутъ тебя въ могилу; скоро за тобой пойдутъ твои братья,—народы. И когда они всѣ уйдутъ—погибнетъ человѣчество; а я обрѣту себя,—я ликующій наслѣдникъ» [1]). Инстиктивно, безсознательно Штирнеръ чувствуетъ въ себѣ и за собой какую-то грозную, нечеловѣческую силу, пролагающую себѣ путь по трупамъ человѣческимъ...

§ 2.

Левъ Шестовъ.—Едва-ли есть книги, которыя были бы столь мало *удобопонятны*, какъ книги Льва Шестова, который обладаетъ рѣдкой способностью не только волновать, но и *оставлять въ волненіи* своего читателя. Послѣ прочтенія той или иной изъ его книгъ читатель чувствуетъ, почти осязаетъ шаткость, сыпучесть своей мысли. *Не понимая* того, что прочелъ, онъ съ тревогой вслушивается въ какіе-то новые, ядовитые вопросы, назойливо его преслѣдующіе; не осознавъ своего впечатлѣнія отъ прочитанной книги, онъ жутко, порой сладостно-жутко, чувствуетъ парадоксальность и *органическую невозможность* того положенія, въ ка-

[1]) Ibid., стр. 152, 153.

комъ онъ какимъ-то образомъ очутился послѣ чтенія странной книги. Мнѣ кажется, что чувства шестовскаго читателя подобны ощущеніямъ человѣка, взлетѣвшаго впервые надъ землей. И, кто знаетъ, можетъ быть, это сравненіе можетъ быть продолжено? Не хотѣлъ ли Шестовъ всѣми своими книгами заставить человѣка *почувствовать* возможность нѣкоей воздушной, безпочвенной жизни? Многое говоритъ за то, что Шестовъ тщится научить человѣка жить безъ почвы подъ ногами,—жить въ безбрежномъ пространствѣ, полномъ новыхъ возможностей и новыхъ откровеній... Не отрицая возможности и нѣкоторой правомочности такого взгляда на творчество Шестова,—взгляда, пожалуй, не чуждаго и самому Шестову,—я полагаю все же, что этотъ взглядъ весьма поверхностенъ и двусмысленъ.

У Шестова—большой и многогранный талантъ. Можно, конечно, какъ это и дѣлали большинство критиковъ, старавшихся во что бы то ни стало *понять*, а не *почувствовать* его книги,—выдвинуть ту или иную грань его творчества и, затѣняя всѣ прочія черты его, назвать Шестова «ницшеанцемъ», «психологомъ», «безпочвенникомъ» и т. д. Но этотъ путь мнѣ представляется безплоднымъ, ибо черты лица Льва Шестова не подлежатъ исчерпывающему синтезу. Вотъ эти черты: геніальная искренность; стиль, чуждый всякаго кокетства; произволъ, какъ «принципъ» психологической критики; женственность мысли; сознаніе, питающееся вопросами; апологія одиночества; культъ безпочвенности и свободы; постоянное «наканунѣ» и «тамъ видно будетъ»; протестъ противъ «власти идей» и, наконецъ, апоѳеозъ трагедіи.

Но *подлинныя* ли это черты его? Полагаю, что изъ характеристикъ, данныхъ мной на предыдущихъ стра

нипахъ, читатель въ достаточной степени убѣдился въ томъ, что мои характеристики творчества того или иного мыслителя совсѣмъ не претендуютъ на «объективность». Поэтому, если я и сказалъ только-что, что признаю безплоднымъ путь оттѣненія тѣхъ или другихъ чертъ шестовскаго творчества, то лишь въ томъ смыслѣ, что не считаю правомочными тѣ *логическіе* критеріи, которые путеводятъ критиками Л. Шестова. Шестова нельзя понять, его можно лишь прочувствовать. Но именно *до конца* прочувствованный Шестовъ заставляетъ насъ видѣть его *подлинныя, нечеловѣческія черты*. И эти черты далеко не всегда завуалированы настолько, чтобы въ нихъ нужно было долго всматриваться. Послушайте, напримѣръ: «Бываетъ такъ, что человѣкъ, ударяя во всѣ лопатки отъ одного ухающаго чудовища, не сумѣетъ во-время удержаться на томъ пути, который мудрая природа считаетъ единственно правильнымъ и нужнымъ, и съ разбѣгу попадаетъ прямо въ лапы другого ухающаго чудовища. Что тогда дѣлать? А это часто бываетъ, и не въ обиду оптимистамъ будь сказано, рано или поздно обязательно случается съ каждымъ человѣкомъ. Бѣжать уже нельзя: изъ когтей безумія или болѣзни не вырвешься! Остается одно средство: вопреки традиціямъ, теодицеямъ, мудрецамъ и—прежде всего—самому себѣ продолжать по-прежнему прославлять мать-природу и ея великую благость. Пусть съ ужасомъ отшатнутся отъ насъ будущія поколѣнія, пусть исторія заклеймитъ наши имена, какъ имена измѣнниковъ общечеловѣческому дѣлу—мы все-таки будемъ слагать гимны уродству, разрушенію, безумію, хаосу, тьмѣ. А тамъ—хоть трава не расти» [1]). Это ли не голосъ человѣкоборца

[1]) Л. Шестовъ, „Апоѳеозъ безпочвенности“ изд. „Шиповникъ“, стр. 165.

и натуралиста? Или вотъ еще страничка, такъ выпукло обрисовывающая *тяготѣніе* къ нечеловѣческой жизни: «Намъ нужно отвыкнуть отъ пониманія, полюбить ужасъ и неустроенность. Оттого пропасть одновременно и влечетъ, и отталкиваетъ насъ. Мы сразу принадлежимъ къ двумъ мірамъ: одинъ—милый, уютный, устроенный, другой—суровый, чуждый, хаотическій... Всѣ свои надежды и идеалы мы пріурочиваемъ исключительно къ первому міру, второй представляется намъ выдуманнымъ кошмаромъ, отъ котораго мы хотимъ проснуться. Но понемногу вся дѣйствительность вступаетъ въ свои права. Мы начинаемъ убѣждаться, что хаосъ такъ же реаленъ, какъ гармонія, что жизнь не только въ уютныхъ, закрытыхъ домахъ, но и въ моряхъ, въ пустыняхъ,—на далекихъ окраинахъ, куда не ступала человѣческая нога, куда и дикій волкъ не забѣгалъ» [1]). Я не стану увеличивать цитатъ изъ книгъ Л. Шестова, ибо, повторяю, въ этихъ книгахъ характерны и цѣнны не тѣ или другія идеи Л. Шестова: характеренъ и знаменателенъ тотъ нечеловѣческій обликъ, черты котораго такъ сладостно-жутко *чувствуются* за страницами этихъ книгъ. За Шестовымъ - идеофобомъ и безпочвенникомъ чувствуется присутствіе нечеловѣческой силы, такъ умѣло, такъ предательски-осторожно отнимающей у человѣчества всѣ возможности выхода изъ рокового, *послѣдняго* тупика. Шестовъ не произноситъ и не признаетъ послѣдняго слова, но онъ отнимаетъ *у человѣка* послѣднюю надежду, послѣднее утѣшеніе, послѣднюю мечту. Въ своемъ человѣкоборчествѣ Шестовъ идетъ скрытыми, подпольными путями,—скрытыми, быть можетъ, не только для его читателя, но и для него самого. Нужно

[1]) „Великіе кануны“ изд. „Шиповникъ“, стр. 16.

много разъ перечесть его книги, много разъ почувствовать тотъ ѣдкій осадокъ, который остается въ душѣ его читателя—для того, чтобы увидѣть, *кто* такой Левъ Шестовъ.

§ 3.

В. В. Розановъ.—Розановъ—типичный аналитикъ христіанства, при чемъ анализъ его съ годами все болѣе углубляется, принимаетъ все болѣе и болѣе интимный характеръ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, все болѣе сосредоточивается на ненормальныхъ и темныхъ чертахъ христіанскаго откровенія. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи Розановъ является прямымъ продолжателемъ Константина Леонтьева, съ той, однако, разницей, что Леонтьевъ сатанизировалъ христіанство во имя отрицанія человѣка, тогда какъ Розановъ сатанизируетъ его путемъ апелляціи къ натуральнымъ, родовымъ инстинктамъ человѣка. Не такъ давно Розановъ былъ совершенно чуждъ такого пессимистическаго взгляда на христіанство. «Вмѣсто духа исключительности и строгости, который лежитъ на Библіи, вѣетъ съ каждой страницы ея величіемъ и ужасомъ, мы находимъ въ Евангеліи духъ свѣтлой радости, духъ прощенія и примиренія, любви къ людямъ. Что-то глубоко родственное каждому сердцу, что-то влекущее къ себѣ, заставляющее не замыкаться, не уходить въ себя, но, напротивъ, раскрывать свою душу—слышится въ каждомъ словѣ Спасителя и въ каждомъ дѣйствіи Его» [1]).

Въ настоящее время Розановъ пришелъ къ полярно-противоположному истолкованію духа христіанской религіи. Печать въ достаточной степени отмѣтила эту внутреннюю метаморфозу Розанова, — метаморфозу,

[1]) В. В. Розановъ, „Религія и культура“, Спб. 1901 г., стр. 13.

повлекшую за собой не борьбу съ исторически-сложившимися формами христіанства, а христоборчество, какъ таковое. Въ этомъ христоборчествѣ — исключительная оригинальность современнаго Розанова. Въ послѣдней своей книгѣ, посвященной «черному» христіанству, Розановъ дерзнулъ посягнуть на самый святой ликъ христіанскаго міра. Послушайте только эти страстные обличительные монологи современнаго Розанова: «Христіанство ничему не радуется, кромѣ *себя*... Начиная съ Евангелія, появился «Ликъ Христовъ», и потянулъ къ себѣ любовь человѣчества, и не осталось этой любви у человѣчества, не осталось *для себя* (самосогрѣваніе) и *своего* (культура). И похолодѣло человѣчество и потускло. Уже у ап. Павла, несмотря на его пышныя фразы о любви, какая любовь къ своему народу? къ старенькому, ветхонькому у евреевъ? Никакой. Такъ и византійцы пришли и затоптали у славянъ пѣсни, хороводы, сказки... Такъ эти «спасители» человѣчества прошлись смерчемъ по человѣчеству» [1]). «Это *нагнетаніе страха на человѣчество*— одна изъ метафизическихъ сторонъ Евангелія, далекая отъ моральнаго раціонализма «возлюби ближняго своего». Страхомъ этимъ, какъ плугомъ, прошелъ наименовавшій себя «Сыномъ Человѣческимъ» по сердцамъ человѣческимъ: и разрыхлилъ «почву» для принятія особенныхъ сѣмянъ своего ученія» [2]). «Т. е. въ Іисусѣ главное, что Онъ хочетъ отъ человѣка *жертвы*, жертвы *страданіемъ*. «Голгоѳа» Христа—это одно, и это всего мигъ; но за нею пошла Голгоѳа человѣчества, «во имя Христа»—и она уже тянется тысячелѣтія. Крестъ, къ которому пригвожденъ былъ Онъ—это опять одно, и всего три дня: но онъ повлекъ за собой «крестъ

[1]) „Темный ликъ", стр. 106.
[2]) Ibid., стр. 129.

человѣчества»--и опять этому насчитывается девятнадцать вѣковъ» [1]).

И Розановъ въ нѣкоторой степени правъ: христіанское ученіе дѣйствительно, порой, въ томъ или иномъ аспектѣ, чрезвычайно ядовитое ученіе, но вѣдь есть и иной аспектъ его, иное пониманіе его духа—и въ этомъ послѣднемъ случаѣ оно уже не ядовито, а цѣлительно. Методъ, примѣненный Розановымъ при психологическомъ анализѣ Терновскихъ событій («Темный ликъ»), будучи примѣненъ въ иной сферѣ христіанскаго умонастроенія, далъ бы несомнѣнно обратные результаты: сколько случаевъ можно было бы представить для иллюстрированія благотворности вліянія христіанской вѣры на человѣческую душу!

Розановъ — натуралистъ-догматикъ, но догматикъ своеобразный, единственный въ своемъ родѣ. Культивируя семейную, родовую жизнь, онъ ограничиваетъ природу лишь этой благотворной для человѣка стороной ея творческаго бытія и *страшится* заглянуть дальше, глубже той гуманной природы, которую онъ чтитъ, какъ «природу-мать». Вотъ что онъ говоритъ, напримѣръ, по поводу самосожженія: «Самый ужасный, *острый* способъ. Самый томящій для воображенія. «Сгорѣлъ *во время пожара*» — это годы помнятъ. Отчего же *это* избрано? Но отчего природа вырабатываетъ яды и заставляетъ умирать отъ нихъ невинныхъ птичекъ, прекраснѣйшихъ и беззаботнѣйшихъ (змѣиный ядъ)? Вопросовъ много, отвѣтовъ нѣтъ; вопросы такъ страшны, что, пожалуй, лучше для человѣка никогда не знать на нихъ отвѣта» [2]).

Между тѣмъ именно эти «страшные вопросы» и нужно было Розанову рѣшить, прежде чѣмъ превоз-

[1]) Ibid., стр. 131.
[2]) Ibid., стр. 207.

носить благость природы и пытаться натурализовать человѣка. Вѣдь натуральному человѣку свойственно не только «жить и размножаться», но и вскрывать животы своимъ «ближнимъ», и поѣдать ихъ! И въ такомъ случаѣ не является ли христіанство великой, гуманной, человѣчной силой, разорвавшей связь между человѣкомъ и природой и, тѣмъ самымъ, давшей человѣку силы на борьбу съ разрушительными инстинктами «натуры»? Изъ «любви» къ человѣчеству Розановъ возсталъ на христіанство, но, мнѣ кажется, эта антихристіанская «любовь» къ человѣчеству въ дѣйствительности очень мало отличается отъ злобной и змѣиной ненависти къ человѣческому роду... «Тихими стопами» и съ именемъ человѣка на устахъ подходитъ Розановъ къ своему читателю, но иначе, совсѣмъ иначе чувствуетъ и понимаетъ его читатель: ибо не христіанство безчеловѣчно и жестоко, а тотъ, кто, подобно Розанову, омрачаетъ яркую звѣзду на горизонтѣ человѣчества...

§ 4.

Помимо мыслителей, охарактеризованныхъ на предыдущихъ страницахъ и выявившихъ въ своемъ творчествѣ *органически* присущія имъ человѣкоборческія тенденціи, есть немало поэтовъ, романистовъ и художниковъ, которые тѣмъ или инымъ образомъ, съ той или иной стороны, подошли къ міру человѣкоборческихъ устремленій природы и слили, хоть на время, хоть на мигъ, свое творчество съ этими устремленіями. Можно указать длинный рядъ именъ, иллюстрирующихъ эту мысль: Леонардо-да-Винчи, Эдг. По, Бодлэръ, Верлэнъ, Гойя, Гоголь, Лермонтовъ, Гамсунъ, Врубель, Пшибышевскій, Андреевъ и т. д.—всѣмъ имъ,

каждому по-своему, не чужды стихійныя, человѣкоборческія устремленія духа.

Нельзя, конечно, на этомъ основаніи назвать ихъ подлинно человѣкоборческими личностями, но можно указать на тѣ черты ихъ творчества, благодаря которымъ они, сознательно или безсознательно, сдѣлались причастными человѣкоборческому движенію въ природѣ. Не считая возможнымъ и цѣлесообразнымъ «доказывать» такую по большей части случайную ихъ сопричастность съ нечеловѣческимъ творчествомъ, приведу тѣ характерныя для меня строки изъ ихъ книгъ, которыя могутъ оказаться достаточно краснорѣчивыми для «имѣющихъ уши».

На стр. 370 «Атлантическаго Кодекса» Леонардо-да-Винчи мы находимъ слѣдующія замѣчательныя строки: «Совершенно несомнѣнно, что природа стремится потушить жизнь человѣческаго рода, какъ вещи, безполезной для міра, какъ вещи, все разрушающей въ этомъ мірѣ».

Замѣтьте, это говоритъ не какой-нибудь парадоксалистъ и легковѣрный догматикъ, а великій скептикъ, многогранный и демоническій геній котораго остается на протяженіи вѣковъ предметомъ человѣческой зависти. Все творчество этого *геніальнаго варвара*,—его «Джіоконда», его «Іоаннъ Креститель», его удивительная изобрѣтательность въ смертоносныхъ орудіяхъ,—говоритъ о томъ, что вышеприведенныя слова не случайны въ его устахъ, а являются плодомъ одинокихъ, нечеловѣческихъ думъ.

Въ «Демонѣ извращенности» Эдгара По мы находимъ строки, которымъ суждено въ будущемъ сыграть не малую роль,—въ томъ будущемъ, когда современныя «традиціи» уступятъ мѣсто настоящей философіи зла. «Не менѣе, чѣмъ въ своемъ существо-

ваніи, я убѣжденъ въ томъ, что сознаніе грѣховности или ошибочности какого-нибудь поступка является нерѣдко непобѣдимой и единственной *силой*, побуждающей насъ совершить его. И эта, нависающая тяжелымъ гнетомъ, наклонность дѣлать зло ради зла не допускаетъ никакого анализа, никакого разложенія на простые элементы. Это—коренное, первичное побужденіе, стихійное [1])».

Много интересныхъ строкъ, вскрывающихъ психологію нечеловѣчески-творческихъ личностей, находимъ мы въ книгахъ Ст. Пшибышевскаго. «Какая-то невѣдомая сила толкаетъ насъ на самыя страшныя муки и страданія, создаетъ для насъ самыя невѣроятныя и запутанныя положенія, потому что все это должно являться побудительной силой къ творчеству. Ужасно также то, что мы единственные люди, которые не могутъ жить такъ, какъ бы хотѣли, а лишь такъ, какъ велитъ намъ эта невѣдомая адская сила. И вотъ весь нашъ жизненный путь: одно безумство за другимъ, одна жертва за другой—счастье, довольство, спокойствіе нашихъ близкихъ кидаемъ мы въ пасть этого ужаснаго Молоха—зачѣмъ? для чего?.. Эта дьявольская природа хочетъ явить себя черезъ посредство насъ... Даже Богу нуженъ былъ видимый Сынъ Человѣческій, чтобы явить Себя... А природа-земля нуждается въ насъ несчастныхъ сынахъ своихъ, чтобы открыться другимъ [2])»...

У Тютчева есть прекрасное стихотвореніе, такъ ярко отображающее загадочную музу этого поэта:

«Все та жъ высокая, безоблачная твердь,
Все такъ же грудь твоя легко и сладко дышетъ,

---

[1]) „Таинственные разсказы“ пер. Бальмонта. М. 1908 г., стр. 42.
[2]) „Сыны земли“ изд. „Польза“, стр. 89, 90.

Все тотъ же теплый вѣтръ верхи деревъ колышетъ,
Все тотъ же запахъ розъ... И это все есть смерть!
Какъ вѣдать? Можетъ быть, и есть въ природѣ звуки,
Благоуханія, цвѣты и голоса,
Предвѣстники для насъ послѣдняго часа
И усладители послѣдней нашей муки.
И ими-то судебъ посланникъ роковой,
Когда сыновъ земли изъ жизни вызываетъ,
Какъ тканью легкою свой образъ прикрываетъ,
Да утаитъ отъ нихъ приходъ ужасный свой».

Въ заключеніе приведу одно явно натуралистическое стихотвореніе Альфреда де Виньи: «Природа».

Природа говоритъ:
«Мнѣ говорятъ: ты—мать, но я—для васъ могила...
Ужъ я была—до васъ—прекрасной и нетлѣнной.
Подъ вѣтромъ вѣчности, не смѣя отдохнуть,
Я шла по небесамъ, и маятникъ вселенной,
Качаясь, отмѣчалъ мой неизбѣжный путь.
И послѣ васъ, опять, чиста, благоуханна,
Въ святомъ безмолвіи пойду я неустанно,
Высоко вознеся свое чело и грудь»!

ГЛАВА IX.

Вѣчный антагонизмъ и грядущая катастрофа.

§ 1.

Цикличность мірового процесса. Въ одной изъ предыдущихъ своихъ работъ [1]) я уже высказалъ свое пониманіе мірового процесса,—какъ процесса двусторонне цикличнаго. Сама по себѣ идея цикличности бытія—чрезвычайно древняя и постоянная идея. Оставляя въ сторонѣ религіозныя концепціи древняго Востока, въ сердцѣ которыхъ идея возврата играла не маловажную роль, укажу на пиѳагорейцевъ съ ихъ «декадой» міровыхъ тѣлъ и «центральнымъ огнемъ»,—Анаксимандра съ его идеей «возмездія»,—Гераклита съ его апологіей «огня»,—Аристотеля, согласно которому вселенная «совершаетъ круговоротъ», Эклезіаста, Марка Аврелія, Гумбольдта, Гюнтера, Ницше, Лебона, Бланки, Гюо, Дальба и т. д. и т. д. Можно было бы значительно увеличить это число именъ, такъ или иначе, съ той или иной точки зрѣнія, усматривавшихъ въ міровомъ процессѣ цикличность, но, полагаю, что и приведенныя имена въ достаточной мѣрѣ свидѣтельствуютъ о томъ, что идея цикличности или «вѣчнаго возврата» есть одна изъ самыхъ первобытныхъ и наи-

[1]) См. Ѳ. Куклярскій „Философія индивидуализма", гл. гл. III, IV, VIII

болѣе устойчивыхъ идей. Конечно, самъ по себѣ этотъ фактъ нисколько не убѣждаетъ меня въ цѣнности этой идеи. Даже, пожалуй, напротивъ!.. Но дѣло въ томъ, что къ идеямъ у меня вообще не можетъ быть никакого иного отношенія, кромѣ явно эксплоатаціоннаго. И не только къ идеямъ,—не только къ интеллектуальному творчеству, но и ко всякому иному роду творчества, поскольку оно выливается въ формы, враждебныя инстинкту натуральнаго самотворчества. Идея цикличности міровой жизни и смерти представляетъ въ этомъ отношеніи нѣкоторое исключеніе, ибо, несмотря на свою авторитетность, допускаетъ эксплоатацію себя не только въ цѣляхъ гуманнаго характера, но и въ явно человѣкоборческихъ, натуралистическихъ цѣляхъ. Наука и мораль широко использовали идею цикла, но отнесли ее лишь къ явленіямъ натуральнаго порядка и, такимъ образомъ, съ одной стороны «подчинили» природу «законамъ», т. е. механизировали ее, съ другой—изолировали человѣка, надѣлили его душу сверхъестественными, трансцендентными «императивами» и эмансипировали его волю. На этомъ пути идея цикличности достигла въ концѣ концовъ самоотрицанія. Я имѣю въ виду Анри Бергсона, который возымѣлъ смѣлость открыто заявить, что идея повторности явленій можетъ быть лишь *терпима* (какъ практическая концепція) въ своихъ частныхъ, научныхъ примѣненіяхъ, но что въ своей сущности, оголенной интуиціей, жизнь несовмѣстима съ этой идеей и является «непрерывно бьющимъ родникомъ новаго». По его мнѣнію идея цикла насквозь интеллектуалистична, а такъ какъ интеллектъ, согласно его же взглядамъ, имѣетъ чисто утилитарное назначеніе, выявляющееся въ формѣ математическихъ, схематичныхъ конструкцій—то въ области подлиннаго познанія идея цикла должна

разсматриваться какъ незаконно привнесенная въ познаніе утилитарная концепція. Борьба Бергсона съ идеей повторности явленій—чрезвычайно знаменательное явленіе въ новой философіи. Оно указываетъ на то, что идея цикличности изжила себя, — поскольку въ ней видѣли «рабочую гипотезу» и орудіе механизаціи природы. По по существу Бергсонъ не опровергаетъ самой идеи, а, пожалуй, напротивъ, указываетъ на возможность совсѣмъ иной, — иначе цѣлесообразной эксплоатаціи ея. Бергсонъ самъ обнажаетъ произволъ въ своемъ отрицательномъ отношеніи къ идеѣ цикла, когда говоритъ, что «потокъ» жизни «*на большей части* своей поверхности и на различныхъ высотахъ превращается подъ вліяніемъ матеріи въ *круговоротъ*. Только въ одномъ мѣстѣ этотъ потокъ проходитъ свободно, увлекая вмѣстѣ съ собой свое препятствіе... Это мѣсто — человѣчество: въ этомъ и заключается преимущество нашего положенія» [1]) (курсивъ мой). Въ главѣ о Бергсонѣ я уже указывалъ на то, что ограниченіе царства прямой линіи у Бергсона идетъ гораздо дальше ограниченія его человѣкомъ: жизнь человѣчества онъ тоже ограничиваетъ,—поскольку въ ней господствуетъ автоматизмъ, допускающій предвидѣніе. Но даже и оставляя въ сторонѣ механизмъ человѣческой живни, можно спросить Бергсона: на какомъ основаніи онъ выдѣляетъ человѣка изъ общаго «круговорота», въ который «превращается» «*на большей части* своей поверхности» жизнь? Дѣйствительно ли человѣкъ *прорвалъ* кругъ жизни, или же, быть можетъ, онъ только *растянулъ* его? Бергсонъ не даетъ отвѣта на этотъ вопросъ, если только не признать такимъ отвѣтомъ его «парадоксальную» мысль о необходимости

[1]) Бергсонъ „Творческая эволюція", стр. 230.

преодолѣнія человѣка въ цѣляхъ сліянія съ сердцемъ жизни.

Итакъ мы видимъ, что если Бергсонъ и отрицалъ идею цикличности, и избѣгалъ ея универсализаціи, то дѣлалъ это онъ въ виду произвольно поставленной себѣ цѣли эмансипаціи человѣка (собственно-философскаго познанія) отъ тисковъ мірового «закона». Другими словами онъ отрицаетъ ее потому же, почему его предшественники утверждали ее. На основаніи этого факта мы наглядно убѣждаемся въ томъ, что идея цикличности должна быть похоронена въ качествѣ орудія человѣческой «воли къ власти». До тѣхъ поръ, пока эта идея служила человѣку, а *не угрожала* ему,—до тѣхъ поръ, пока онъ еще *не могъ опасаться* быть вовлеченнымъ въ круговоротъ жизни, а находился въ органической связи съ нимъ—до тѣхъ поръ онъ цѣнилъ идею цикличности, какъ «инструментальную истину», хотя и замаскировалъ эту оцѣнку всякими яко-бы «высшими» тенденціями своего духа. Но вотъ... цикличность бытія начала *угрожать* «высшимъ запросамъ» человѣка, стала проникать въ самую глубь его жизни и познанія:—тутъ-то и понадобились всѣ бергсоновскія концепціи, за которыми такъ громко и неизмѣнно звучитъ нота опасенія! Вся двухсмысленность бергсоновской позиціи базируется на двухъ непримиримыхъ тенденціяхъ творческой души Бергсона: ему необходимо не отнимать у человѣка его «крыльевъ», его свободы и его надежды на подлинное знаніе и въ то же время ему необходимо не лишать человѣка человѣчности, не отнимать у него надежды на удовлетвореніе его властолюбивыхъ, практическихъ устремленій. Между тѣмъ предъ современнымъ человѣкомъ, открыто вступившимъ на путь «природоборчества», идея цикличности мірового процесса должна предстать

въ видѣ жестокой дилеммы: или положительно отнестись къ идеѣ универсальной цикличности, и въ такомъ случаѣ человѣку предстоитъ *примириться* съ неотвратимостью роковой смѣны бытія человѣческаго бытіемъ природы; или отрицательно взглянуть на эту идею, и въ такомъ случаѣ человѣкъ можетъ надѣяться на *окончательную* побѣду надъ природой, но зато его воля,—его познаніе должны отказаться отъ стремленія къ «гармоніи» и жажды «истины». Человѣкъ,—это очевидно,—избралъ послѣдній путь, и идея универсальной цикличности сдѣлалась для него совершенно непріемлемой. Когда человѣкъ *входилъ* (такъ сказать) въ циклъ жизни и смерти, идея универсальной цикличности была ему дорога и близка (классическій міръ); когда человѣкъ, порывая свою связь съ цикличностью, *симулировалъ*, безсознательно для себя, эту связь путемъ аппелляціи къ «высшимъ идеямъ», идея цикличности еще была ему дорога; но когда онъ открыто *возсталъ* на природу и загорѣлся жаждой безсмертія—онъ уже не въ силахъ *выносить* идею универсальной цикличности, какъ явно угрожающую его безсмертію и подрывающую его надежды на полноту «счастья» въ будущемъ. Вотъ чѣмъ объясняется трагическій характеръ борьбы Ницше съ идеей «вѣчнаго возвращенія». Только нечеловѣкъ, только человѣкоборческая личность (персонифицированная природа, *возрождающая* самое себя)—можетъ съ огнемъ энтузіазма и великой радости освятить идею мірового круговорота. Вопреки Бергсону, не интеллектъ его (нечеловѣка), а иная глубинная сила,—инстинктъ самотворчество—заставляетъ его (его интеллектъ, чувство, волю) защищать идею «вѣчнаго возврата» и тосковать по весеннему шуму «великаго года».

Когда «натуральный человѣкъ» находился въ органической связи съ природой, и оба они были заклю-

чены въ одинъ и тотъ же циклъ жизни и смерти—природа благоволила къ человѣку и земля была его «матерью»; когда человѣкъ разрывалъ свою связь съ природой, но, симулируя ее, не выступалъ еще въ открытую борьбу съ ней—природа тоже скрыто, предательски вела борьбу съ человѣкомъ; когда же человѣчество подняло забрало и открыто устремилось къ борьбѣ съ природой,—послѣдняя не замедлила вскрыть свой явно человѣкоборческій характеръ!..

Пѣснь «вѣчнаго возвращенія» должна звучать для современнаго человѣка, какъ погребальный звонъ колокола; для природы,—для нечеловѣка—какъ весеннее ликованіе полей!

§ 2.

Состязаніе міровъ.—Какъ я уже говорилъ, наивное міропониманіе монизируетъ «міръ»,—разсматриваетъ его какъ нѣчто *по существу* цѣлое и только въ своей периферіи разложимое, дуалистическое. Я не стану повторяться и «доказывать», что корни такого наивнаго пониманія находятся все въ той-же почвѣ гуманизма, стремившагося пріобщить «міръ» къ своимъ устремленіямъ и упованіямъ. Самый фактъ извѣчной и неумолчной борьбы различныхъ тенденцій бытія и небытія говоритъ о томъ, что «единство міра» при глубинномъ антагонизмѣ противоположныхъ факторовъ «бытія міра» должно разсматриваться какъ одна изъ идеалистическихъ фикцій человѣка. Нельзя говорить о «единствѣ» тамъ, гдѣ нѣтъ единства устремленій,—единства «воли».

Однимъ изъ важныхъ послѣдствій такого пониманія является то обстоятельство, что данному «міру» приписывается лишь предикатъ «бытія», небытіе же его,—*наличность* небытія его отвергается и разсматри-

вается или какъ фикція разума, обусловленная антиномичностью абстрактнаго мышленія, или же отодвигается въ безконечно отдаленное прошлое и безконечно отдаленное будущее. И дѣйствительно, постулируя «единство міра», мы, eo ipso, обязуемся утверждать его бытіе и отрицать его небытіе. Между тѣмъ нѣтъ ничего невѣроятнаго и алогичнаго въ обратной точкѣ зрѣнія, согласно которой наличный «міръ» не существуетъ: бытіе его при этомъ отодвигается въ прошлое и будущее. Все дѣло въ томъ, о какомъ «мірѣ» идетъ рѣчь.

При монизированіи «міра» слѣдуетъ сказать, что *міръ и существуетъ, и не существуетъ*. При признаніи двухъ міровъ, изъ которыхъ каждый извѣчно антагонистиченъ другому, слѣдуетъ сказать, что *поскольку одинъ міръ существуетъ, постольку другой — не существуетъ*. Соединивъ оба положенія, получимъ: *поскольку «міръ» цѣлостенъ—онъ въ одно и то же время и существуетъ, и не существуетъ; поскольку же «міръ» дуалистиченъ,—поскольку мы знаемъ не одинъ, а два міра,—каждый изъ міровъ существуетъ за счетъ бытія другого*. Это—положеніе чрезвычайной важности. Но возникаетъ вопросъ: о какихъ, собственно говоря, мірахъ идетъ тутъ рѣчь? До самаго послѣдняго времени пользовался всеобщимъ признаніемъ тотъ периферическій дуализмъ «міра», согласно которому двумя оборотными сторонами «міра» являются психическое и матеріальное «бытіе». Но въ послѣднее время это традиціонно-метафизическое противопоставленіе понятію «духа» понятія «матеріи» подверглось серьезной и уничтожающей критикѣ. Принципомъ соотношенія матеріальнаго и психическаго началъ оказался не антагонизмъ между ними, а параллелизмъ ихъ эволюціи. Поэтому-то Риккертъ и предлагаетъ классифициро-

вать науки на совсѣмъ иныхъ основахъ, нежели тѣ, которыхъ придерживалась традиціонная философія. Отличительной чертой его классификаціоннаго принципа является то, что все знаніе должно подраздѣляться не на «науки о духѣ» и «науки о природѣ», а на «науки о культурѣ», имѣющія своимъ объектомъ *цѣнность*, и «науки о природѣ», изслѣдующія явленія *безцѣнныя*. Принимая во вниманіе, что именно *цѣнность* характеризируетъ все *человѣческое*, слѣдуетъ сказать, что самымъ кардинальнымъ антагонизмомъ изъ всѣхъ видимыхъ нами антагонизмовъ является *антагонизмъ между человѣкомъ и природой*. Поэтому два міра, о которыхъ я говорилъ выше, это—*міръ природы и міръ человѣка*. Конечно, Риккертъ жестоко ошибается, полагая, что въ природѣ нѣтъ цѣнности и оцѣнки: онѣ есть, но онѣ *діаметрально противоположны* тѣмъ общечеловѣческимъ цѣнностямъ, къ которымъ приходитъ *человѣческая* оцѣнка явленій и событій. Этимъ антагонистичность человѣка и природы только усугубляется, а не смягчается, ибо между *цѣннымъ и безцѣннымъ* не можетъ быть того антагонизма, который существуетъ *между двумя противоположными оцѣнками* одного и того же факта. Для человѣкоборческой нечеловѣческой личности общечеловѣческія цѣнности *не безцѣнны, а вредны*: по отношенію къ нимъ у нея нѣтъ терпимости, какъ къ явленіямъ, не поддающимся оцѣнкѣ, а есть исконная враждебность и дѣйственное отрицаніе.

Итакъ, *существуютъ два міра: міръ человѣка и міръ природы*. Эти два міра безначально и безконечно состязаются между собой, и если въ иныя эпохи эта борьба бывала не столь рѣзко, ярко и для всякаго видимо выражена, то объясненіе этому—въ двусторонней природѣ ихъ бытія и небытія. Въ другомъ мѣстѣ я уже

коснулся этого вопроса [1]). Здѣсь же замѣчу только, что я не абсолютизирую понятій «бытія» и «небытія» и оперирую ими при помощи понятій «актуальности» и «потенціальности»: за всякимъ «бытіемъ» я усматриваю потенціально скрытое «небытіе», и наоборотъ. Отсюда не трудно сдѣлать надлежащій выводъ. Потенціирующееся бытіе и актуализирующееся небытіе міра природы, будучи разсмотрѣно съ противоположной стороны, есть актуализирующееся бытіе и потенціирующееся небытіе міра человѣка, et vice versa. Извѣчная борьба между міромъ человѣка и міромъ природы состоитъ въ томъ, что каждый изъ нихъ поочередно оттѣсняется другимъ въ сферу относительнаго небытія, т. е. потенціальнаго бытія, а затѣмъ, путемъ постепенной актуализаціи этого потенціальнаго бытія, вновь возрождается къ «жизни». Изъ этого можно видѣть, что ни «начала», ни «конца» (абсолютнаго начала, абсолютнаго конца) это состязаніе міровъ не имѣетъ. Однако отсюда еще не слѣдуетъ, что мы не имѣемъ права говорить о «началѣ» и «концѣ» въ относительномъ смыслѣ этихъ словъ,—въ томъ смыслѣ, что *центръ тяжести* актуальнаго бытія перешелъ отъ человѣка къ природѣ или отъ природы къ человѣку. Такое употребленіе этихъ понятій слѣдуетъ признать вполнѣ законнымъ, ибо иначе пришлось бы отождествить міръ человѣка и міръ природы и отказать имъ въ антагонизмѣ ихъ творческихъ тенденцій. Между тѣмъ съ появленіемъ человѣкоборческихъ личностей этотъ антагонизмъ уже *не можетъ подлежать сомнѣнію*.

Такимъ путемъ—и только такимъ—можетъ быть разрѣшенъ тотъ «роковой вопросъ», отъ разрѣшенія котораго человѣчество лишь удалялось при неправиль-

[1]) Ѳ. Куклярскій „Философія индивидуализма", стр. 51 и сд., 113, 125.

ной постановкѣ самой проблемы. Не о «началѣ бытія міра» нужно спрашивать, а о началѣ *бытія и небытія* двухъ міровъ: міра человѣка и міра природы. Бытіе человѣка есть непрерывный потокъ, вытекающій изъ сферы его потенціальнаго бытія въ природѣ, вливающійся въ русло «исторической жизни» путемъ актуализаціи и впадающій въ царство природы путемъ потенціализаціи. То же самое примѣнимо и къ бытію природы. Потокъ натуральнаго бытія, троекратно метаморфизируясь, движется въ направленіи, прямо противоположномъ направленію человѣческой эволюціи, такъ что антагонизмъ между человѣкомъ и природой, никогда по существу не ослабляясь, постоянно переживаетъ однѣ и тѣ же формы своей потенціализаціи и актуализаціи. «Тайна міра», такъ сказать, имманентна «міру» и вскрыть ея сердце можно не путемъ аппелляціи къ тому, что *было*, или къ тому, что *будетъ*, а путемъ обнаженія того, что *есть*.

§ 3.

Власть инстинктовъ.—«Возвращеніе къ жизни», о которомъ такъ много говорятъ въ послѣднее время, по моему мнѣнію есть не что иное, какъ возвратъ къ инстинкту, какъ верховной аппелляціонной инстанціи. Самыя противоположныя теченія мысли скрещиваются между собой въ предпочтеніи ирраціональнаго, субліминальнаго раціональному, логическому. О возвратѣ къ инстинктамъ съ особенной настойчивостью и категоричностью заговорили, съ одной стороны, Ницше, съ другой—«прагматизмъ». Если мы примемъ во вниманіе, что этотъ единодушный лозунгъ зародился въ особенно критическій моментъ обострившейся борьбы гуманизма и натурализма,—то a priori можно заключить

объ огромной, подавляющей жизненной роли инстинктовъ. До тѣхъ поръ, пока борьба между гуманными и натуральными силами жизни не достигала еще апогея своего обостренія,—до тѣхъ поръ, пока ни человѣку, ни природѣ не угрожала опасность окончательной гибели,—до тѣхъ поръ инстинкты открывали широкій просторъ для развитія и плодотворнаго столкновенія различныхъ-раціональныхъ и ирраціональныхъ—тенденцій жизни. Но подобно тому, *какъ* изъ инстинктовъ возникли всѣ богатства духа и тѣла, точно *также* въ нихъ же,—въ инстинктахъ,—капитализація этихъ богатствъ должна найти свое завершеніе. Однако общность чертъ происхожденія и завершенія этихъ богатствъ не выходитъ за предѣлы формы: по существу же между ними господствуетъ принципъ взаимоотрицанія. Другими словами, первобытный инстинктъ человѣческаго самотворчества въ концѣ концовъ метаморфизируется въ предѣльный инстинктъ человѣческаго саморазрушенія; предѣльный инстинктъ натуральнаго саморазрушенія метаморфизируется въ первобытный инстинктъ натуральнаго самотворчества.

Въ дополненіе къ тому, что я уже не разъ говорилъ по поводу инстинктовъ, скажу нѣсколько словъ о природѣ и эволюціи инстинкта самотворчества и инстинкта саморазрушенія. Существованіе перваго инстинкта до сихъ поръ никѣмъ не оспаривалось. Всякій согласится съ тѣмъ, что инстинктъ самотворчества, или, какъ его неправильно называютъ современные біологи, «инстинктъ самосохраненія» присущъ не только человѣку, но и всему органическому міру, т. е. и природѣ. Что касается термина «самосохраненіе», то онъ не можетъ выражать настоящей, цѣлокупной природы инстинкта; онъ подчеркиваетъ пассивную сторону жизни инстинкта и оставляетъ въ тѣни ея актуальную, твор-

ческую сторону. Между тѣмъ мое понятіе «самотворчества» болѣе объемлюще и захватываетъ не только одну спеціально творческую функцію инстинкта, но и тѣ оборонительныя его средства, которыя функціонируютъ въ случаѣ самозащиты организма отъ угрожающей ему внѣшней опасности.

Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ инстинктомъ саморазрушенія; о немъ почти никто ничего не знаетъ. Говорю «почти», потому что Достоевскому, Эдг. По, Ницше, Гоголю и друг. онъ былъ *внутренно* знакомъ, хотя и не былъ никѣмъ изъ нихъ въ достаточной степени осознанъ. Если спросятъ, какимъ образомъ мы можемъ удостовѣриться въ подлинности существованія этого инстинкта, то на этотъ вопросъ можно отвѣтить лишь вопросомъ: какимъ образомъ біологи удостовѣрились въ данности «инстинкта самосохраненія»? При всемъ нашемъ желаніи отвѣтитъ на этотъ послѣдній вопросъ, мы не находимъ у біологовъ никакихъ указаній на какой-либо методологическій пріемъ, приведшій ихъ къ убѣжденію въ существованіи этого инстинкта. И это вполнѣ понятно: власть инстинкта до такой степени ярко и широко выявляется въ жизни всякаго индивидуума, что всякія логическія махинаціи, всякій вообще скептицизмъ,—оказываются совершенно безсильными противъ непосредственнаго *свидѣтельства инстинкта о самомъ себѣ*. Единственно, что въ силахъ былъ, хотя бы на время, сдѣлать разумъ, это—упростить, монизировать многосложную жизнь инстинктовъ. Такая тенденція къ упрощающему жизнь синтезу, гнѣздящаяся во всѣхъ сферахъ культурнаго творчества, привела къ тому, что всю арену ожесточенной борьбы инстинктовъ занялъ какой-то нейтральный «инстинктъ самосохраненія». Въ сущности такого «инстинкта» нѣтъ и не можетъ быть, ибо, во-

первыхъ, онъ совершенно устраняетъ активный, наступательно-творческій факторъ въ жизни организмовъ, а во-вторыхъ, онъ внутренно противорѣчивъ: если данный организмъ охраняетъ себя отъ посягательства на его жизнь другихъ, враждебныхъ ему организмовъ, то, очевидно, эти послѣдніе въ данномъ случаѣ не охраняютъ себя, а нападаютъ. Впрочемъ, въ настоящее время Лотце, Бергсонъ, Штернъ и др. уже высказались противъ подобнаго съуживанія жизни инстинктовъ и вообще противъ той механизаціи природы, которая такъ долго держалась авторитетами Дарвина, Спенсера, Геккеля и др. Итакъ, существуетъ два инстинкта: инстинктъ самотворчества и инстинктъ саморазрушенія; «самосохраненіе» же есть функція, присущая обоимъ инстинктамъ: вѣдь «охраняются» не только плоды творчества, но и результаты разрушенія: такъ, напримѣръ, если нѣкто не желаетъ считаться съ діэтой, установленной для него, какъ человѣка больного, врачемъ, то, eo ipso, онъ «охраняетъ» свое больное тѣло отъ выздоровленія и жизни. Вспомните хотя-бы послѣдніе мученическіе мѣсяцы въ жизни Гоголя!..

Установивъ наличность двухъ антиподныхъ инстинктовъ, необходимо установить «принципъ», господствующій въ взаимоотношеніи этихъ инстинктовъ. Основываясь на фактѣ ихъ антагонистичности, «принципъ» этотъ можетъ быть формулируемъ слѣдующимъ образомъ: поскольку возрастаетъ могущество одного изъ этихъ инстинктовъ, постольку стушевывается, аннулируется и потенціируется дѣятельность другого. Параллелизмъ между актуальной эволюціей (или потенціальной инволюціей) одного инстинкта и актуальной инволюціей (или потенціальной эволюціей) другого инстинкта неизбѣженъ. Этотъ-то параллелизмъ и ввелъ біологовъ въ заблужденіе, будто бы въ сферѣ инстинк-

товъ нѣтъ кардинальнаго разлада и борьбы. Въ мірѣ инстинктовъ, также какъ и во всемъ вообще, господствуетъ *вѣчная смѣна противоположностей.* Побѣждаемый инстинктъ потенціируется, загоняется въ глубину невидимыхъ возможностей; побѣждающій инстинктъ, напротивъ, актуализируется и выходитъ на поле жизни, какъ ея владыка. Затѣмъ происходитъ обратная метаморфоза: побѣжденный было инстинктъ начинаетъ постепенно освобождаться изъ путъ потенціи и развертываетъ свитокъ тѣхъ актуальныхъ усилій, которыя до того «были» лишь въ возможности; побѣдившій же *побѣждается своими побѣдами:* ограничиваемый, все болѣе и болѣе, въ своей актуализаціи суживающеюся сферою непобѣжденныхъ имъ силъ, онъ начинаетъ совершенно непродуктивно расточать свою энергію и, наконецъ, «вымираетъ» отъ бездѣятельности.

Несокрушимое могущество инстинктовъ, какъ въ жизни человѣка, такъ и въ жизни природы, сказывается съ особенной силой въ томъ, что въ критическій моментъ своей жизни и человѣкъ, и природа высвобождаются изъ путъ кризиса путемъ аппелляціи къ инстинкту. Эта аппелляція и выявляется въ формѣ той или иной глубокой *вѣры,* которая только потому и можетъ «сдвигать горы», что за ней находится огромная, непобѣдимая сила инстинкта. Въ этомъ смыслѣ власть извѣстнаго инстинкта неограничена и несокрушима, и только въ томъ случаѣ, если престижъ этой власти подорванъ извнутри, а самъ инстинктъ подавленъ инстинктомъ противоположнаго порядка—онъ теряетъ свою власть, скрывается въ подпольѣ и уступаетъ свое мѣсто другому, побѣдившему его инстинкту.

§ 4.

Жизнь и смерть.—Грандіозна, неисчерпаема проблема жизни и смерти. Именно этой проблемѣ въ другой

разъ, въ иномъ, болѣе капитальномъ трудѣ, удѣлю я немало мѣста. Здѣсь же я лишь нѣсколькими блѣдными штрихами набросаю свое рѣшеніе этой роковой проблемы и укажу на основной принципъ еще никому невѣдомаго искусства *видѣть смерть въ «жизни» и жизнь—въ «смерти»*.

Извѣстно, какую огромную, подавляющую роль сыгралъ въ жизни и творчествѣ человѣчества *страхъ предъ смертью*. Именно этому страху творчество обязано своимъ пышнымъ расцвѣтомъ во всѣхъ своихъ сферахъ:—въ сферахъ религіознаго, философскаго, художественнаго и научнаго творчества. Не впадая въ парадоксальное преувеличеніе, можно даже сказать, что *своей жизнью,—всѣми богатствами ея,—человѣчество обязано своей смерти,—своему страху предъ смертью*. Однако по мѣрѣ обогащенія жизненной сокровищницы человѣчества, и въ противовѣсъ главному обогатителю человѣческой жизни—инстинкту самотворчества,—противоположный инстинктъ—инстинктъ человѣческаго саморазрушенія—тоже постепенно развертывалъ и актуализировалъ свитокъ заложенныхъ въ немъ разрушительныхъ возможностей и, eo ipso, приближалъ тотъ моментъ, когда приматная роль въ жизни перейдетъ отъ инстинкта человѣческаго самотворчества (ergo—инстинкта натуральнаго саморазрушенія) къ инстинкту натуральнаго самотворчества (ergo—инстинкту человѣческаго саморазрушенія). Такимъ «моментомъ» и является современная катастрофическая эпоха. Величайшимъ показателемъ такой метаморфозы является то чреватое роковымъ будущимъ обстоятельство, что «страхъ смерти» быстро изживаетъ себя и смѣняется *страхомъ предъ жизнью*,—предъ человѣческой жизнью со всей ея безсмыслицей, грубостью, автоматичностью,

жестокостью,—со всѣми ея хитро разставленными западнями, тупиками, провалами.

Уже не мало человѣческихъ жертвоприношеній поглотилъ страхъ жизни, и все растетъ число такихъ, которые всю свою «жизнь» превращаютъ въ ожесточенную, но тщетную борьбу съ этимъ многолицымъ Протеемъ, всюду подстерегающимъ человѣка. Являясь однимъ изъ разрушительнѣйшихъ послѣдствій одержимости инстинктомъ саморазрушенія, страхъ жизни, съ другой стороны, открываетъ широкій просторъ для творческаго размаха инстинкта натуральнаго самотворчества.

Итакъ, мы видимъ, что тотъ, кто одержимъ страхомъ жизни, тѣмъ самымъ, на половину владѣетъ тѣмъ искусствомъ чувствовать «жизнь» какъ смерть, а «смерть»—какъ жизнь, о которомъ я говорилъ выше. Но лишь *на половину*... Онъ пассивно почувствовалъ человѣческую жизнь, какъ смерть, но еще совсѣмъ не осозналъ и не почувствовалъ *свою смерть какъ жизнь,—не претворилъ свою смерть въ жизнь.* Между тѣмъ, въ его «смерти»—его «безсмертіе». Смерть, въ полномъ смыслѣ слова, явится таковою только для той личности, которая, не культивируя въ себѣ нечеловѣческое «я», не могла, путемъ умерщвленія въ себѣ человѣческаго «я», освободить для жизни «я» нечеловѣческое, натуральное. *«Жить» нужно для того, чтобы «умереть». «Умирать» нужно во имя новой жизни. Живя, творить смерть; сотворивши же ее, умереть для новой жизни. Моя «смерть»—это мое рожденіе. Моя «жизнь»—это моя смерть* [1]).

---

[1]) Еще разъ повторяю, что крайняя сжатость, съ которой я трактую въ этомъ § проблему жизни и смерти, объясняется моимъ замысломъ написать большую книгу подъ заглавіемъ „Жизнь и смерть“.

§ 5.

Катастрофическая эпоха.—Довольно закрывать глаза, довольно маскироваться! Скажемъ прямо: *мы вступили въ эпоху страшнаго суда надъ человѣкомъ,—въ роковую, зловѣщую, катастрофическую эпоху...* Правильнѣе всего было бы эту эпоху назвать *предсмертной* эпохой человѣческаго бытія, или *эпохой заходящаго человѣчества.* Укажу на нѣсколько характерныхъ чертъ этой великой эпохи заходящаго человѣчества и восходящей природы. Прежде всего укажу на предательскій характеръ современнаго идеализма: до самаго послѣдняго времени мало кто задумывался надъ тѣмъ обстоятельствомъ, что идеалистическій іерархизмъ, по мѣрѣ своей реализаціи, все болѣе и болѣе приближается къ такимъ предѣльнымъ формамъ своего выявленія, при которыхъ человѣчеству нельзя будетъ обойти грозной дилеммы: или механизировать, омертвить себя, или допустить полную дезорганизацію и анархизацію человѣчества.

Второй чертой являются явные симптомы грядущей *варваризаціи Европы.* Извѣстенъ извѣчный, исторически выявлявшійся антагонизмъ между Востокомъ и Западомъ. A priori трудно допустить, чтобы подобный, упорный антагонизмъ не завершился катастрофой. Мы уже присутствуемъ на первомъ актѣ этой великой драмы, дѣйствующими лицами которой будутъ цѣлыя царства, народы и цивилизаціи.

Побѣдоносная Японія какъ въ фокусѣ показала будущій *сдвигъ* жизни Востока. Вслѣдъ за ней встаетъ всей массой своего 450-милліоннаго организма Китай за нимъ не замедлитъ подняться и Индія. Жестоко ошибаются тѣ европейцы-оптимисты, которые полагаютъ, что все это движеніе на Востокѣ приведетъ къ

европеизаціи Азіи. И тутъ, какъ всегда, культурная Европа, упоенная самовозвеличеніемъ, не видитъ дальше своей колокольни и не подозрѣваетъ даже того, что во всей европейской цивилизаціи Азія видитъ лишь незамѣнимыя орудія *своей варваризаціи Европы.* Заимствованія Азіи не идутъ дальше заимствованія формы: азіатскій духъ,—предсмертный духъ человѣчества,—остается и останется *непоколебленнымъ и непобѣдимымъ*... Что же касается Россіи, то въ этой великой странѣ междуцарствія можетъ быть побѣжденъ, и будетъ побѣжденъ, только «русскій», но не «татаринъ»,—не варваръ. Съ Востока пришла жизнь человѣчества, на Востокѣ она и закончится. Подобно тому, какъ между дѣтствомъ индивидуальнаго человѣка и его старостью (его «вторымъ дѣтствомъ») есть огромное сходство,—точно также есть несомнѣнное сходство между колыбелью человѣчества и его смертнымъ ложемъ. Между преджизненнымъ «бытіемъ» первобытнаго человѣчества и предсмертнымъ «бытіемъ» конечнобытнаго человѣчества не можетъ быть сколько-нибудь серьезной разницы: и тамъ, и тутъ человѣкъ «живетъ» въ царствѣ сна,—въ смерти больше, нежели въ дѣйствительности. Эта мысль подтверждается восточной религіозностью съ ея доминирующей концепціей «нирваны», эта же мысль оправдывается и общераспространенностью на Востокѣ усыпительныхъ ядовъ: опіума, гашиша и т. д. Красотой предсмертнаго сна «заразилъ» Востокъ и Европу: послѣдняя все болѣе и болѣе наводняется опіоманами, гашишистами и т. д. Востокъ—царство великаго сна: непобѣдимо оно, и побѣдоносно его будущее... Черезъ предсмертный сонъ Востока человѣчество перейдетъ «по ту сторону» всего человѣческаго.

Однако смерть во снѣ и черезъ сонъ не исчерпы-

ваетъ всѣхъ возможностей смерти. На-ряду съ этимъ медленнымъ таяніемъ человѣка въ сладострастныхъ объятіяхъ прекраснаго сновидѣнія, есть смерть иная, мгновенная, катастрофическая. Достаточно вспомнить Кракатао или Мессину!..

У могилы человѣчества.

Перевернулось кольцо бытія. Человѣкъ сгинулъ... На кровавомъ небосводѣ, среди міріадъ вселенныхъ, пылало многоцвѣтными огнями свободное, огнемъ очищенное дитя міра. Всѣ силы его творческаго духа,—всѣ стихіи его огненнаго сердца пробудились отъ многотысячелѣтняго кошмарнаго сновидѣнія, такъ предательски использованнаго паразитомъ - человѣкомъ. Жаръ разрушенія и творчества овладѣлъ его душой и сердцемъ и повергъ ницъ гордаго человѣка...

Изъ бездоннаго океана огня, изъ кратера вѣчности, изъ мрака темницы—возсталъ *проклятый*, чтобы обозрѣть свои владѣнія. Безумно прекрасной, сказочно царственной, безудержно свободной явилась *ему* игра стихій...

Взглянулъ и смѣхомъ торжества засмѣялся,—засмѣялся сердцемъ, засмѣялся глазами, засмѣялся тѣломъ...

И въ отвѣтъ *ему* засмѣялась вселенная, засмѣялись моря, долины, вершины, засмѣялись солнце, звѣзды, кометы... Ликовалъ *проклятый* и ликовала *вселенная*. .

«Здѣсь погребенъ человѣкъ»—такъ написалъ *онъ* на землѣ и, обращаясь къ солнцу, обращаясь къ звѣздамъ, обращаясь къ смѣющимся морямъ, вершинамъ и долинамъ,—сказалъ *проклятый* свое «надгробное слово»: «Человѣкъ! Изъ мрака временъ, изъ чрева вѣчности явился ты на землю. Но не по своей волѣ *ты* возсталъ

изъ праха и *не по своей волѣ ты* сдѣлалъ землю своей могилой. По безвольной волѣ *двухъ* извѣчно враждебныхъ претендентовъ на проклятую корону мірового владыки, *ты* былъ зачатъ и осужденъ на смерть. Но безначальна и безконечна *наша* борьба, и потому нѣтъ *тебѣ* конца: ни въ твоей жизни, ни въ твоей смерти. Милліарды разъ ты *уже* восходилъ и заходилъ за горизонтъ бытія, и милліарды разъ ты *еще* взойдешь, *еще* закатишься... И сердце *мое* печально, и душа *моя* полна ужасной тоски, ибо знаю, что торжество *мое* не вѣчно, побѣда *моя* временна. Это знаю *я*, это знаетъ *онъ*:— и потому *наши* сердца полны слезъ и муки. *И нѣтъ исхода ни для меня, ни для него, ни для тебя...*».

Замолчалъ *одинъ* изъ *двухъ*, замолкъ ликующій смѣхъ вселенной, и звѣздъ, и морей, и долинъ... Страшная, непомѣрная тоска сковала трепещущія сердца дѣтей вѣчности, померкли ихъ огненные взгляды, остановился ихъ бѣгъ во времени и пространствѣ.

Зловѣще молчала вѣчность, и молчаніе ея было смертнымъ приговоромъ...

Кому?

Охвативъ колѣни исхудалыми руками и погружась своими огромными глазами въ безбрежный океанъ пространства,—сидѣлъ на кускѣ застывшей лавы *проклятый*.

Онъ слушалъ жестокое молчаніе вѣчности. . . .

Но, что это? Почему *онъ* такъ вдругъ встрепенулся? Кто осмѣлился нарушить его исповѣдь вѣчности?

Изъ свѣта пространства, изъ невѣдомыхъ царствъ, на невидимыхъ крыльяхъ, взлетѣла огнедышащая комета и, сталкивая міры съ ихъ орбитъ, быстро приблизилась къ могилѣ человѣка... Выпрямился гордый духъ природы, однимъ взглядомъ все сказалъ: «ты молчишь, вѣчность, но *онъ* не молчитъ; *его* «да будетъ»

вновь звучитъ въ моихъ ушахъ: извѣчная битва временъ и міровъ вновь ожесточается!»

Стремительно понеслись, и загорѣлись, и опьянились мечтой—дѣти міра...

Такъ воспламеняясь и потухая, тоскуя и опьяняясь безумной мечтой, предвидя гибель свою и тяготѣя къ ней,—миріады сердецъ, горящихъ на небосводѣ, продолжаютъ свое ожесточенное состязаніе.

И нѣтъ начала, и нѣтъ конца этому безумному тяготѣнію къ побѣдѣ.

Вѣчность молчитъ:—равнодушно внемлетъ мольбамъ и проклятіямъ *всѣхъ трехъ*.

КОНЕЦЪ.