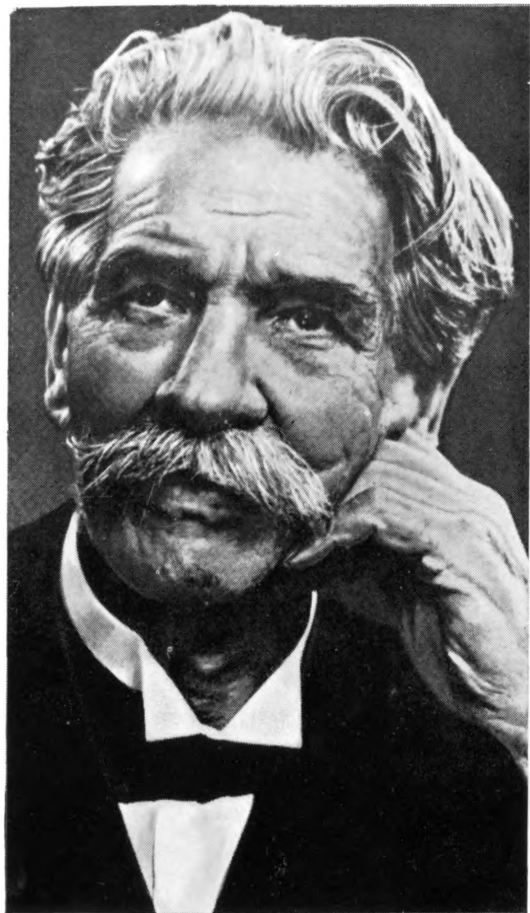


АЛЬБЕРТ
ШВЕЙЦЕР

КУЛЬТУРА
И ЭТИКА



Albert Schweitzer

Г 2

Для научных библиотек

АЛЬБЕРТ ШВЕЙЦЕР

**КУЛЬТУРА
И ЭТИКА**

Перевод
с немецкого
Н. А. ЗАХАРЧЕНКО
и Г. В. КОЛШАНСКОГО

Общая редакция
и предисловие
проф. В. А. КАРПУШИНА

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Культура и этика» — эта проблема становится в наше время все более актуальной, ибо развитие цивилизации в XX веке уже подошло к такому рубежу, когда лишенная этического начала культура буржуазного общества все более угрожает благополучию и существованию человека на Земле. Необходимо в полной мере оценить ту опасность, которую представляет для будущего человечества так называемая «массовая культура» буржуазного общества, не имеющая прочных нравственных основ, пропитанная идеями насилия, разбоя, культом секса и непрерывно и длительно растлевающая человеческое достоинство многих поколений.

С другой стороны, в нравственном развитии человечества совершается величайшей важности шаг: разуверившееся в капитализме человечество отворачивается от этики индивидуализма, выродившейся в культ эгоизма и стяжательства, и обращает свои взоры к этике коллективизма, рожденной в новое время пролетариатом и развитой социализмом.

В связи с этими процессами, являющимися полярными противоположностями в нравственном развитии человечества, естественно происходит оживление общественного интереса к проблемам этики и культуры.

Общеизвестно, что основоположники марксизма-ленинизма нанесли смертельный удар морализирующей критике капитализма, обнажив всю ее бездейственность, бесперспективность и в теоретическом и в организационно-практическом отношении. Морализирующая критика лишь умножала иллюзии и, подобно религии, сеяла несбыточные надежды на моральные средства «излечения» капитализма от его органических «недугов». Отвержение марксизмом морализирующей критики капитализма породило у многих буржуазных ученых неверное представление о том, что марксизму якобы чужда этика воспитания личности, что он довольствуется учением (и в том числе этическим) о воспитании и организации масс.

Эта устойчивая иллюзия буржуазного сознания достаточно широко распространилась и задела даже самых выдающихся представителей современной буржуазной интеллигенции. Определенную дань ей уплатили Р. Роллан, А. Эйнштейн, Т. Драйзер и др. Не составил исключения и такой выдающийся гуманист нашего времени, как Альберт Швейцер¹.

Вопреки подобным иллюзиям и ошибкам буржуазного сознания проблемы этики личности, равно как и проблемы этики социальной, представляют большой интерес как для теории марксизма-ленинизма, так и для практической деятельности коммунистов. Это вовсе не означает каких-либо уступок морализирующей критике капитализма. Превратив социализм из утопии в науку, марксизм отбросил морализирующую критику как ненужный и вредный хлам, ибо она мешала пролетариату овладеть действительным идейным оружием революционной борьбы — теорией научного коммунизма. Развитие современного социализма, вплотную поставившего в СССР вопрос о практическом решении проблемы всестороннего развития личности, побуждает к активизации марксистско-ленинских исследований, посвященных этическим проблемам во всем их многообразии, в том числе и этике личности. Марксизм снимает противопоставление этики социальной и этики индивидуальной и открывает путь к решению той невероятно запутанной этической проблемы, перед которой в бессилии остановился Швейцер, заявив, что без мистики переход от этики индивидуальной к этике социальной понять и осуществить невозможно.

Вся социальная этика марксизма-ленинизма непременно имеет личностный аспект. Нет ни одного положения коммунистической нравственности, которое не относилось бы прямо и непосредственно к личности. Швейцер исходил из существующего в буржуазном обществе антагонизма общества и личности, вне такого антагонизма не мыслил постановки этических проблем и средствами этики пытался решать проблему этого антагонизма, не по-

¹ Мы не останавливаемся на биографии А. Швейцера, поскольку она широко освещена в советской литературе. См.: Б. М. Носик, Швейцер, М., изд-во «Молодая гвардия», серия ЖЗЛ, 1974; сборник «Альберт Швейцер — великий гуманист XX века», М., изд-во «Наука», 1970.

нимая всей иллюзорности и бесплодности такого решения вопроса. Марксизму чужда иллюзорная попытка морального решения социально-экономических проблем. Ставя их решение на реалистическую почву социально-экономических преобразований, совершаемых революцией, марксизм в самой постановке этических проблем исходит из преодоления социализмом антагонизма общества и личности. А с падением этого антагонизма теряет силу противопоставление этики социальной и этики личности. Буржуазная ограниченность мировоззрения Швейцера и иллюзорная убежденность в чудодейственной силе этики, якобы способной самостоятельно решать проблемы социально-экономического развития человечества, помешали ему правильно поставить проблему этики личности. Но во взглядах Швейцера на проблемы этического содержания культуры немало глубоких и ценных мыслей, значение которых было велико еще в период между двумя мировыми войнами и возрастает в нашу эпоху.

В вопросах теории и истории этики, философии культуры и истории культуры (религии и музыки в особенности) Альберт Швейцер является крупной, колоритной фигурой. Он смело может быть поставлен в один ряд с крупнейшими деятелями культуры XX века. Его философская концепция культуры — явление оригинальное, глубокое по мысли, значительное по своей гуманистической направленности. Швейцер острее других западных мыслителей, его современников, почувствовал трагический кризис буржуазной культуры и в отличие от многих буржуазных теоретиков, занимавшихся философией и социологией культуры в плане якобы неумолимого заката человеческой цивилизации, смело встал на защиту культурного прогресса человечества, боролся против разрушения культуры, за прогресс гуманизма в культуре, за прочный мир. Все эти мотивы нашли яркое выражение в философии культуры Швейцера.

Концепцию Швейцера следует рассматривать и оценивать не в сопоставлении с марксизмом, поскольку различия слишком велики, а в сравнении с буржуазной философией культуры XX века, в которой воззрения Швейцера занимают важное место и указывают на глубокую внутреннюю противоречивость буржуазного гуманизма нашей эпохи.

Философия культуры Альберта Швейцера, разрабаты-

вавшаяся им на протяжении всей его жизни, состоит из четырех частей. Первую часть образует книга «Распад и возрождение культуры». Наброски этой книги были сделаны Швейцером, по его собственному признанию, еще в 1900 году. Она подверглась существенной переработке в период первого пребывания Швейцера в Тропической Африке (1914—1917) и появилась в печати лишь в 1923 году. Таким образом, становится очевидным, что культурологическая и этическая концепция, развиваемая Швейцером в этой работе, является плодом длительных раздумий, работы критической мысли, многолетнего созревания философской позиции, ставшей основой убеждений и личного поведения. В публикуемой книге эта часть философской системы занимает первые пять глав и содержит общий очерк теории культуры, этики и мировоззрения, которые в своем единстве образуют основы философии культуры А. Швейцера.

Вторая часть философии культуры Швейцера носит название «Культура и этика». Эта часть работы была написана в начале 20-х годов и вышла из печати в 1923 году. Она состоит из 22 глав, содержание которых тематически разделяется на три больших раздела: общие проблемы теории культуры, этики и мировоззрения; краткая история европейской этической мысли; обоснование новой этики — этики благоговения перед жизнью.

Третья часть философии культуры — «Учение о благоговении перед жизнью» (1963) — представляет собой расширенное изложение последних шести глав работы «Культура и этика».

Наконец, Швейцер мечтал написать завершающую часть своей философии культуры в виде отдельной работы под названием «Культурное государство», но это намерение автора так и осталось неосуществленным. Видимо, это не случайно. Человек необычайной искренности, строжайшей честности в своих убеждениях и поступках, Швейцер не сумел преодолеть своих францисканских иллюзий и не нашел в современном обществе ни одного государства, которое могло бы стать аналогом его идеальных представлений о так называемом культурном государстве. Социализма он так и не принял, хотя социалистические государства воспринимал в последние годы своей жизни через призму их миролюбивой политики и рассматривал как надежду человечества.

Обобщенную оценку своей философии культуры Швейцера дал в письме к советскому исследователю его работ В. Петрицкому. Он писал: «Моя основная работа — философское исследование «Культура и этика». Она вышла в свет в 1923 году в Германии, а вскоре после этого в Англии. В ней я исследую проблему этического содержания нашей культуры. Провести это исследование меня побудил, в частности, Толстой, который произвел на меня большое впечатление. Я установил, что наша культура не имеет достаточно этического характера. Тогда возникает вопрос, почему этика оказывает столь слабое влияние на нашу культуру? Наконец я пришел к объяснению этого факта тем, что этика не имеет никакой силы, так как она проста и несовершенна. Она занимается нашим отношением к людям, вместо того чтобы иметь предметом наши отношения ко всему существу. Подобная совершенная этика много проще и много глубже обычной. С ее помощью мы достигаем духовной связи со вселенной.

Идею этой простой и глубокой этики я изложил в лекциях в университете Упсалы (Швеция), а затем в Кембридже и Праге. Тогда же я понял, что она нашла путь к сердцам и мыслям людей. Она нашла признание как в философии, так и в религии. Она уже излагается в школах и кажется детям совершенно естественной.

Конечная цель всякой философии и религии состоит в том, чтобы побудить людей к достижению глубокого гуманизма. Самая глубокая философия становится религиозной, и самая глубокая религия становится мыслящей. Они обе выполняют свое назначение только в том случае, если побуждают людей становиться человеческими в самом глубоком смысле этого слова»¹.

Рассмотрим содержание философии культуры Швейцера подробнее и систематичнее, чтобы можно было установить ее место в современной буржуазной идеологии, ныне столь активно занимающейся проблемами философии и социологии культуры.)

В книге «Распад и возрождение культуры», являющейся исходным моментом философии культуры А. Швейцера, подробно обсуждаются две группы проблем: при-

¹ Г. Геттинг, Встречи с Альбертом Швейцером. М., 1967, стр. 117—118.

чины наблюдаемого кризиса культуры и поиски путей ее возрождения.

— Коренной причиной глубокого и все более развивающегося кризиса современной культуры буржуазного общества Швейцер считает тщетность многочисленных попыток создания убедительной индивидуальной этики. Швейцер справедливо отмечает, что упадок культуры буржуазного общества не порожден мировой войной, совсем напротив, война лишь усилила кризис культуры и сама была его выражением. Она начала процесс самоуничтожения культуры, и теперь этот процесс продолжается полным ходом. Этот вывод, сформулированный Швейцером на основе его наблюдений за ходом и результатами первой мировой войны, он относит и ко второй мировой войне и к послевоенному времени, перодившему угрозу термоядерной катастрофы для всего человечества. Эти соображения приводят Швейцера сначала к пацифизму, а затем к позиции активнейшего борца за разрушение, прекращение термоядерных испытаний, ликвидацию локальных войн, предотвращение мировой войны. Выступления Швейцера против воинствующего национализма, расизма, милитаризма, германского и итальянского фашизма, его борьба против агрессий американского империализма сделали его имя популярным среди демократической общественности всего мира.

Но в чем же все-таки, по Швейцеру, состоят причины упадка современной культуры? Черты культурного кризиса буржуазного общества Швейцер фиксирует в общем правильно, хотя он и не выступает при этом в роли первооткрывателя. Вот его основные тезисы о кризисе культуры. Общественный характер современного производства оторвал людей от их кормилицы-земли, а городская жизнь все более травмирует человека. Все более подрывается вера труженика в духовную значимость его труда. Специализация разрушает цельность человека. Несвободный, разобщенный, ограниченный человек находится ныне в буржуазном обществе под угрозой стать негуманным. Продвигается индифферентность. Люди слишком легко говорят о войне, и в том числе о войне термоядерной. Полным ходом идет деморализация индивида буржуазным обществом.

Швейцер показывает признаки глубокого кризиса в сфере духовной культуры современного буржуазного

общества. Он пишет: пропаганда заняла место правды; историю превратили в культ лжи; сочетание учености с предвзятостью стало обычным; свобода мышления изъята из употребления, ибо миллионы отказываются мыслить, мы даже не осознаем своей духовной нищеты; с отказом от индивидуальности мы вступили в новое средневековье; духовная жизнь даже выдающихся культурных народов приняла угрожающе монотонное течение по сравнению с минувшими временами. Швейцер верно схватил некоторые существенные черты духовной жизни современного буржуазного общества. Однако нельзя не заметить того обстоятельства, что он почти не принимает в расчет прогрессивных сил и социальных тенденций современного общества. В этом проявляется буржуазная ограниченность его критического анализа культуры современного капитализма.

Буржуазная ограниченность швейцеровского критицизма становится еще более очевидной, когда мы рассматриваем его взгляды на отношение индивида и общества. В духе традиций буржуазного просвещения Швейцер формулирует основной закон развития культуры: «Когда общество воздействует на индивида сильнее, чем индивид на общество, начинается деградация культуры, ибо в этом случае с необходимостью уменьшается решающая величина — духовные и нравственные задатки человека». В действии этого закона он видит причины кризиса культуры современного буржуазного общества. Он пишет: «Отношения между индивидом и обществом подорваны не только в интеллектуальном, но и в этическом плане», человек «подчиняет свое суждение суждению массы и свою нравственность нравственности массы», «из года в год неуклонно совершенствуется распространение коллективных мнений при одновременном исключении индивидуального мышления».

Буржуазное сознание останавливается на констатации указанных фактов и тенденций. Оно не проникает в глубинные причины их социальной детерминированности. Оно не может, как правило, порвать ложного круга в рассуждении: общество определяет личность, а поступки личности движут обществом. Иллюзорность такого хода мыслей давно была показана и раскритикована К. Марксом в его «Тезисах о Фейербахе». Швейцер в данном случае разделяет иллюзии буржуазного сознания и ищет

объяснения кризиса культуры на путях неправильного хода мыслей личности, оказавшейся бессильной создать надлежащую индивидуальную этику как основу гуманистической культуры. Вместе с материальным прогрессом цивилизации иссякли силы этического прогресса, а отсюда — горестные плоды культуры, оторванной от этики. Они лишены духа гуманизма и бесчеловечны. И все это лишь потому, что обнаружился упадок философской культуры, философия стала философствованием без мышления, бунт естественных наук легко ниспроверг философские фантазии, а философы оказались не способными создать оптимистически-этическое мировоззрение. Христианская этика также была бессильна предотвратить кризис культуры. Швейцер не возлагает на нес никаких надежд. Так социальная детерминация духовного кризиса буржуазного общества переключается Швейцером на отдельную личность. Поэтому все надежды на возрождение культуры Швейцер связывает только с творческой деятельностью отдельных личностей в сфере духа: гигантская революция должна совершиться без революционных действий, носителями движения являются личности, наделенные индивидуальностью, этическое начало способно зародиться лишь в индивиде, каждый должен взять на себя доступную только индивиду функцию выдвижения духовно-этических идей. Только этот этический дух гордой и самоотверженной личности вернет человечеству, по убеждению Швейцера, гуманистическую по своим основам культуру и обеспечит подлинное ее возрождение.

Своей философской концепцией культуры, в которой со всей силой подчеркнуто значение оптимистического мировоззрения и гуманистической этики («культура есть результат взаимодействия оптимистического мировоззрения и этики»), Альберт Швейцер бросил вызов антигуманизму буржуазного общества. Он писал: «Общество боится человеческой личности, ибо в ней обретают голос дух и правда, которым оно предпочло бы никогда не давать слова. Но его власть так же велика, как и его страх». Эти слова можно с полным правом отнести к самому Швейцеру. Буржуазное общество имело основание бояться этого философа-подвижника. Он не кривил душой. И правда его слов была слишком часто беспощадной, хотя она и уживалась с иллюзорными надеждами

и поверхностными суждениями. «Идеалы культуры иссякли потому, что не удалось достаточно прочно обосновать оптимистическое и этическое начала в мировоззрении», — писал Швейцер. Это суждение неправильно фактически, да и в теоретическом плане оно весьма далеко от глубокомыслия. Но рядом с ним мы читаем призывы, обращенные к личности: побори свой страх, стань знаменем этического прогресса, не склони головы перед любыми антигуманными силами, будь нескгибаемым оптимистом в своем миро- и жизнеутверждении, и тогда ретроградное общество, растлевающее и уничтожающее высший продукт человечества — культуру, убьется тебя, а ты будешь достоин имени — Человек. Иные могут нам возразить и сказать: «Это всего лишь проповедь, и не более». Да, конечно, отчасти это так. Но это проповедь героического человека, обращенная к людям с призывом совершать героические поступки во имя спасения культуры и мира на земле.

Оценка первой части философии культуры Швейцера только как проповеди была бы узкой и односторонней. Несмотря на откровенно идеалистический и даже религиозный характер мировоззрения Швейцера, в его философской концепции культуры мы находим немало глубоких и ценных мыслей. Там дана острая и нередко глубокая критика антигуманизма современного буржуазного общества; в качестве критерия культуры и ее прогресса с позиций историзма рассматривается мера гуманизма, фактически достигнутая конкретным обществом; сама культура отождествляется с материальным и духовным прогрессом общества, а в последнем подчеркивается решающее значение нравственного прогресса личности и всего человечества. Вся концепция культуры Швейцера представляет собой философский протест против шовинизма, расизма, фашизма, милитаризма и войны.

Есть и еще одна сторона в размышлениях Швейцера над судьбами культуры в наше время, важная для оценки того места, которое он занимает в ряду современных мыслителей буржуазного общества. Это оценка Швейцером исторической роли разума и рационализма вообще. В этом вопросе он нередко, хотя и не всегда, вступает в коллизию с духом иррационализма, господствующим в современной буржуазной философии. «Рационализм, — пишет Швейцер, — нечто большее, чем

идейное движение, завершившееся в конце XVIII и начале XIX столетий. Он представляет собой необходимое явление всякой нормальной духовной жизни. Любой действительный прогресс в мире предопределен в конечном счете рационализмом».

Вопрос о рационализме, поднятый Швейцером, — сложный. Швейцер правильно связывает успехи в развитии цивилизации и культуры начиная с XVIII века с развитием рационализма. В этом тезисе находит выражение антицерковный характер мировоззрения Швейцера; рационализм берет верх над его богословскими убеждениями; даже христианский гуманизм он пытается осмыслить с пантеистических и рационалистических позиций (именно потому так возвышенно звучат у Швейцера все его высказывания о философии Спинозы). Отдавая должное этой высокой оценке Швейцером духа рационализма европейской философии, и прежде всего немецкой классической философии XVIII — XIX веков, с его решением вопроса о рационализме согласиться нельзя. Это трудно или даже невозможно сделать, во-первых, потому, что этической и общеполитической концепции Швейцера присущ иррационализм. Он даже говорит о роли мистики, посредством которой человеком достигается ощущение присутствия бога в нем самом. Хотя этим богом, по сути дела, оказывается принцип благоговения человека перед жизнью, но бог есть бог. Он требует веры и поклонения. И поэтому в системе Швейцера присутствует изрядный момент теизма, внутренне подрывающий всякую систему гуманизма. Во-вторых, провозглашение торжества рационализма, важное для борьбы с духом иррационализма современной буржуазной культуры, еще не решает проблемы ее гносеологических основ. Рационалистические философские системы давали одностороннее решение этой проблемы. Именно за такую односторонность Швейцер справедливо критикует этику Гегеля. Но сам он, по сути дела, следует по стопам последнего, во всяком случае в своем убеждении в рационалистических гносеологических основах культуры и культурно-исторического процесса. Он, стало быть, выступает в духе традиций буржуазного просвещения и разделяет иллюзии классического немецкого идеализма XVIII—XIX веков в этом вопросе.

Определяя гносеологические основы культуры с позиций научной, марксистско-ленинской теории культуры,

необходимо учесть тот факт, что марксизм давно преодолел противоположность рационализма и сенсуализма путем введения в гносеологию практики и истолкования ее с позиций материалистического понимания истории.

Высоко оценивая рационализм и его роль в развитии культуры, Швейцер также обращается неоднократно к анализу проблемы человеческой деятельности. Но саму человеческую деятельность он рассматривает по преимуществу через призму нравственности и как нравственную деятельность. Этот подход открывает ему некоторые плодотворные возможности для этической оценки разнообразных явлений культуры и цивилизации; но для более глубокого понимания культуры в ее разносторонних формах этого явно недостаточно: этический критерий, к тому же понятый в идеалистическом плане, становится односторонней меркой лишь некоторых форм культуры, а универсальным критерием для всех форм культуры может выступить лишь мера всестороннего развития целостной, гармонической личности. Швейцер сам чувствует недостаточность этического критерия культуры. В отдельных местах своей книги он приходит от сравнительно частных этических оценок культуры к более общим вопросам о развитии личности, о всесторонности и цельности индивида, о совершенствовании общественного устройства. Но принципы его в сущности индивидуалистически-этической теории, противопоставляющей индивидуальную и социальную этику, мешают ему выйти к обсуждению этого широкого круга проблем личности, общества и культуры.

Вторая часть философии культуры А. Швейцера — «Культура и этика» — состоит из трех основных разделов, правда, не выделенных самим автором, но явственно разграничивающихся между собой тематически.

В первом разделе, включающем четыре главы, содержится изложение общефилософской концепции автора, а именно размышление о соотношении культуры, мировоззрения, этики, религии и философии.

Основой культуры является, по Швейцеру, не материальная, а духовная ее сторона. «Материальные достижения, — пишет он, — это еще не культура; они становятся ею лишь в той мере, в какой их удастся поставить на службу идее совершенствования индивида и общества». Здесь Швейцер формулирует основную мысль, на-

правляющую весь ход его исследования проблемы прогресса культуры. Но, чтобы идти далее по этому верному пути, сам процесс «совершенствования индивида и общества» надо объяснять с материалистических позиций, которые всегда оставались чуждыми мировоззрению Швейцера. Именно поэтому он предпочитает говорить об «идее совершенствования индивида и общества», а не о самом социально-историческом движении. По Швейцеру, культура должна служить этой идее, а последняя будет далее самореализоваться в действительности, в реальном историческом движении. Слабость, иллюзорность, научная бесперспективность такой идеалистической схемы развития культуры, общества и личности давно была вскрыта и преодолена марксизмом.

Трагедия человечества и его культуры началась, по Швейцеру, с середины XIX столетия. Именно тогда появились первые признаки кризиса рационализма и оптимистического мировоззрения вообще. Это и послужило началом трагедии человечества.

Вся история развития западноевропейской философской и этической мысли является, по определению Швейцера, историей борьбы за оптимистическое мировоззрение. При этом история этической мысли и история нравственного развития общества рассматриваются им как наиболее существенный и глубокий слой всемирной истории культуры. Однако борьба за оптимистическое мировоззрение и жизнеутверждающую индивидуальную этику закончилась неудачно. Родились пессимизм и этика социальная. Пессимизм как пониженная воля к жизни — так его понимает Швейцер — опасен для культуры. А социальная этика, по его мнению, пренебрегает индивидуальностью личности. Поэтому, как полагает Швейцер, и стали разрушаться мировоззренческая и этическая основы культуры. Такова суть трагедии человечества.

Для преодоления трагедии надо, по мысли Швейцера, вновь обратиться к этике, поскольку именно она, а не мировоззрение, то есть не философия и не религия, составляет сущность всякого исторического типа культуры. Сущностью новой этики Швейцер объявляет индивидуальное благоговение перед жизнью. Благоговение перед жизнью составляет сущность новой исторической формы гуманизма, защищаемой Швейцером. Это земной гуманизм, коренным образом отличающийся от теисти-

ческого гуманизма христианства. Таким образом, именно гуманизм образует, по Швейцеру, глубинное ядро культуры человечества и в каждую историческую эпоху выступает в качестве основного критерия прогресса цивилизации всех народов.

Во всем этом ходе мыслей Швейцера немало догадок, ценных с точки зрения научной теории культуры. Весьма существенным является тезис о том, что материальные достижения в историческом развитии цивилизации становятся элементом культуры лишь в том случае, если они ставятся на службу прогресса личности и общества. Продуктивно понимание Швейцером гуманизма как глубинного ядра культуры человечества и как критерия прогресса цивилизации. Швейцер стоит на позициях историзма и тогда, когда ставит вопрос о различии исторических типов и форм гуманизма. Отвергая как неприемлемое для нас решение этих проблем с позиций этики благоговения перед жизнью, мы не можем не отдать должного Швейцеру и не учесть роли его философии культуры в постановке проблем, которые являются достойным предметом исследования для современной марксистско-ленинской философской теории культуры и всемирного культурно-исторического процесса.

Второй раздел второй части философии культуры Швейцера посвящен анализу истории этики с греко-римских времен и до начала XX века. На излагаемую автором картину истории этики оказывает сильное воздействие его собственная этическая концепция нравственного самосовершенствования личности на основе соединения этики миро- и жизнеутверждения (истоки и основы которой автор находит в древнем Китае) с этикой миро- и жизнеотрицания (истоки и принципы которой автор обнаруживает в древней Индии). Через всю историю западноевропейской этики Швейцер искусственно протягивает борьбу двух указанных противоположных концепций. Этим он упрощает и искажает действительный исторический процесс развития этических концепций в Европе. Все этические концепции, лежащие вне указанных Швейцером двух тенденций развития мировой этической мысли, оцениваются им либо как надэтические (как, например, этические воззрения Гегеля), либо как социально-этические (например, утилитаризм) и объявляются не заслуживающими серьезного внимания.

На анализ Швейцером истории этической мысли оказал сильное воздействие исповедуемый им принцип абстрактного всеобщего гуманизма. Применяя последний в качестве критерия для оценки этических воззрений, Швейцер зачисляет всю античность по ведомству эгоизма. По крайней мере до Платона этическое мышление греков остается, по Швейцеру, замкнутым в кругу эгоистического. Высоко оценивает Швейцер этику поздних стоиков и раннего христианства, называя их «озимыми всходами на ниве грядущей культуры». С высокой оценкой этики раннего христианства связано у Швейцера пигмалистическое отношение к этическому наследию античного времени. Отсюда проистекают его жесткие и подчас поверхностные оценки этических концепций античного времени. И тем не менее его анализ нравственного прогресса человечества, связанного с крушением полисного строя, возникновением понятия «человечество», рождением этической доктрины поздних стоиков и раннехристианских общин, не является легковесным. Он базируется на фактах, которые требуют своего исследования и объяснения с позиций марксистско-ленинской методологии истории культурных явлений.

Отмечая приверженность Швейцера духу этической доктрины по-своему истолкованного христианства (Швейцер, по сути дела, на место христианского принципа любви к ближнему поставил свой моральный императив благоговения перед жизнью, а саму систему этики индивидуального самосовершенствования заимствовал из буддизма и христианства), нельзя не подчеркнуть того обстоятельства, что Швейцеру была все-таки чуждой некритичная апологетика церковно-христианской этической доктрины. Он отмечал величие, историческую значимость христианской этики, считал ее рождение крупным шагом в нравственном развитии человечества и вместе с тем ясно указывал на внутреннюю противоречивость этического учения Христа, чем и навлек на себя немилость и церковных кругов и современных идеологов ортодоксального протестантизма. Так, например, Швейцер писал: «Проникнутая энтузиазмом, то есть внешне ориентирующаяся на оптимистическое мировоззрение этика в пессимистическом мировоззрении — такова грандиозная парадоксальность учения Иисуса». Именно за такие и аналогичные высказывания недолюбливают Швейцера лиде-

ры протестантской теологии — братья Нибуры, Карл Барт, Фогельзанг и другие. Они не раз высказывались о небиблейском характере религиозных и этических воззрений Швейцера. И, конечно, они правы: воззрения Швейцера весьма далеки от нравственного канона христианства.

Несмотря на то что очерк Швейцера не дает строгой картины исторического развития этических систем в Европе, его оценки многих этических доктрин являются результатом глубокого понимания истории этики. Изящна и убийственна по существу характеристика этической доктрины разумного эгоизма.

Высоко оценивает Швейцер 1785 год в истории этики, год, когда Кант сформулировал свой категорический императив. Отрицательно относясь к этике Гегеля, Швейцер указывает на существенные ее слабости и на слишком широкое понимание Гегелем культуры. Совершенно категорически осуждает и отвергает он этику позитивизма и социал-дарвинизма.

Мысль Швейцера пылливо ищет выхода из исторически противоречивого развития индивидуальной и социальной этики. Ни один из синтезов этих полярных концепций не представляется ему удовлетворительным. Он пишет: «Этика Иисуса и религиозных мыслителей Индии отходит от социальной этики к индивидуальной этике. Утилитаризм, ставший научной этикой, отказывается от индивидуальной этики во имя одной лишь социальной этики... Индивидуальная этика без социальной — несовершенная этика, которая, однако, может быть очень глубокой и жизненной. Социальная этика без индивидуальной — это изолированный от всего тела орган, не получающий никаких жизненных соков».

Швейцер обращается к поискам индивидуальной этики, имеющей, по его мнению, глубокий социальный смысл в этическом наследии древнекитайских и древнеиндийских мыслителей и религиозных реформаторов, с концепциями которых он сопоставляет этические взгляды представителей немецкой философии жизни, и прежде всего Шопенгауэра и Ницше.

Швейцер считает Ницше и Шопенгауэра выдающимися моралистами, которые работали над тем, чтобы перенести на европейскую почву этические учения древних китайцев и индийцев. Китайский оптимизм нашел свое

выражение, по Швейцеру, в индивидуальной этике жизнеутверждения Ницше, а индийский пессимизм — в индивидуальной этике жизнеотрицания Шопенгауэра. Заслугу того и другого Швейцер видит в том, что они занялись исключительно индивидуальной этикой, истолковав последнюю как два разных плана проявления воли к жизни. «У Шопенгауэра воля к жизни становится этической, когда он обращается к миро- и жизнеотрицанию, у Ницше — когда он провозглашает углубленное миро- и жизнеутверждение».

Социальная этика может и должна вырасти, по Швейцеру, только в качестве реализации этики индивидуальной. В этом тезисе проявляется присущая Швейцеру антропологическая ограниченность этических воззрений. Следует отметить также, что академический объективизм и христианская снисходительность к слабостям грешных явно мешают Швейцеру дать четкую и исторически справедливую оценку реакционным этическим течениям конца XIX и начала XX веков.

Завершает этот раздел обзор развития этической мысли 90-х годов XIX и начала XX века. Этот период в истории буржуазной этической мысли до сих пор исследован совершенно недостаточно. Поэтому работа Швейцера в этом направлении представляет известный интерес, хотя анализ проблем часто оказывается поверхностным, не затрагивающим социального значения различных этических доктрин. Особое внимание Швейцер обращает на изложение этических концепций, соединяющих этику нравственного самосовершенствования индивидуальной личности с этикой утилитаризма (Г. Сэдживик, Л. Штефен, С. Александер, В. Вундт, Ф. Паульсен, Ф. Йодль, Х. Гёффдинг, Г. Зиммель). Он не принимает этих концепций, но поиски соединения индивидуальной этики с этикой социальной находит заслуживающими внимания. Анализируя этические концепции, представляющие собой протест против обанкротившейся этики утилитаризма с позиций кантианства (Г. Коген, В. Герман, Ш. Ренувье) и с позиций интуиционизма (Д. Мартино, Ф. Брэдли, Т. Грин, С. Лаури, Д. Сет), он находит их борьбу с пошлостями утилитаризма оправданной, открывающей отдушину для индивидуальной этики, столь высоко им ценимой.

Ценными моментами в критике этических концепций

90-х годов XIX и начала XX века является строгий, осуждающий разбор этики пессимизма Эд. Гартмана, убедительная, хотя и несколько объективистская критика этических воззрений расистов — Х. Чемберлена и Г. Кейзерлинга; интересны и существенны глубокие критические замечания Швейцера в адрес этики А. Бергсона, А. Фулье, Ж. Гюйо и др.

Заключительный раздел работы «Культура и этика» содержит общий очерк философии культуры Швейцера, названной им «Мировоззрение благоговения перед жизнью». Здесь излагается собственная этическая концепция Швейцера. Ее основные идеи таковы. Не познание и не практика, а переживание составляет самую существенную связь человека с миром. Первоначалом человеческого бытия является не декартовское «*cogito, ergo sum*», но значительно более древнее и всеобъемлющее чувство: «Я есть жизнь, которая хочет жить». Само бытие, по Швейцеру, есть универсальная воля к жизни. Поэтому смысл человеческой жизни происходит не от разума и не от самой деятельности, а от воли. Он заключается в благоговейном отношении ко всякой жизни: хорошо — поддерживать, возвращать жизнь, возвышать ее до высшей, то есть человеческой, ценности, плохо — уничтожать жизнь, вредить ей, стеснять ее. Благоговение перед жизнью и оценка человека как высшей ценности составляют, согласно Швейцеру, основу нового гуманизма.

О необходимости новой этики и нового гуманизма лишь смутно догадывались, по Швейцеру, представители европейской философии жизни и американского прагматизма. Воля к жизни дает стимул к действию. Но, действуя не размышляя, я словно бы паду море плугом и сею семена в борозды волн. Размышляющая же воля сразу наталкивается на страдания и принимает пессимистический характер. Поэтому вовсе не случайно, что религиозные системы всегда были пессимистическими и не обольщали человека надеждой на земное счастье. Но как без этой надежды жить? Осознавшая себя воля понимает, что она может надеяться только на себя. Общество — это ненадежная и к тому же слепая лошадь, которая не знает, куда она везет. И горе кучеру, если он заснет. Поэтому и этика может быть лишь индивидуальной, а вовсе не этикой всего общества, которое далеко не едино. Но весь секрет, так и не раскрытый мо-

ралистами прошлого, состоит в том, что индивидуальная этика, будучи средством самосовершенствования личности, должна служить всему человечеству, обеспечивать его непрерывный нравственный прогресс, явственно выражающийся и фиксируемый в прогрессе культуры.

Этику, по Швейцеру, нельзя непосредственно ориентировать на служение обществу. Тогда она становится надындивидуальной, от личности требует жертвенного поведения, тогда она строго регламентирована, догматична и лишает культуру духа гуманизма. Прогресс в истории этической мысли в наше время состоит, по мнению Швейцера, в том, чтобы смело оценивать этику общества пессимистически. Главное, к чему стремится, согласно Швейцеру, социальная этика, — это иметь рабов, которые бы не восставали. Свое решительное осуждение Швейцер относит ко всем современным этическим системам буржуазного общества. Даже проникнутые духом воинствующего индивидуализма, они имеют гордую и вместе с тем иллюзорную претензию служить всему человечеству, прогрессу общества, забывая при этом о самом существе культуры — о творческой нравственной личности.

Позиция самого Швейцера другая. Он пишет: священна жизнь, как таковая; этика есть безграничная ответственность за все, что живет; благоговение перед жизнью наполняет меня таким беспокойством, которого мир не знает; этика благоговения перед жизнью ставит большую ставку на повышение чувства ответственности человека. Собственность она рассматривает как имущество общества, находящееся в суверенном управлении индивида. Такая этическая позиция личности может быть, по мнению Швейцера, только следствием этического мистицизма, который он высоко оценивает. Под мистицизмом Швейцер понимает возвышенное, божественное предназначение человека, проявляющееся в его делах. Мистика имеет свое оправдание только в этике и через этику. «Этика должна родиться из мистики. Мистика же со своей стороны никогда не должна думать, что она существует только ради самой себя. Она не есть цветок, а только его чашечка. Цветком является этика. Мистика же, существующая только для самой себя, есть неумная острота». Так на францисканский манер Швейцер поселяет бога в человеке и растворяет его в делах и поступках человека. Бог

оказывается при этом вполне тождественным этическому началу в человеке. Такой ход мысли для Швейцера является необходимостью, поскольку он совершенно отвергает общественные истоки этического поведения личности, а сама природа наставляет человека на путь естественного поведения, которое еще не является нравственным и должно быть облагорожено этикой. Бог для Швейцера имеет смысл только в качестве таинственной воли, направляющей деяния личности в сторону нравственного. В конечном итоге получается, что богом у Швейцера является сам его высший этический принцип благоговения перед жизнью. Ясно, что такое понимание бога не только не является библейским, но вообще оно очень далеко от традиционного христианства.

На этическую концепцию Швейцера наложила сильный отпечаток немецкая философия жизни. В его этике много общего с позицией С. Кьеркегора (оценка роли переживания, значения воли, мотивы иррационализма, полемика с рационализмом Декарта и Гегеля), однако Швейцер не приемлет безысходного индивидуализма, принципа субъективной истины, мрачного пессимизма. Видимо, по этим мотивам он ни словом не упоминает о философии Кьеркегора. Личность у Швейцера вовсе не существует, а живет в постоянной борьбе за счастье, и нравственное самосовершенствование личности служит прогрессу всего человечества.

Философская позиция Швейцера во многом родственна также и философии жизни В. Дильтея. Их объединяют: оценка жизни как всеобщей ценности — человеческой жизни как высшей ценности, понимание прогресса как духовного, историзм как метод анализа духовных явлений. Но Швейцер не приемлет дильтеевского психологизма и его мотивов социальной этики. В своем очерке истории этики Швейцер проходит мимо этической концепции Дильтея.

Своими предшественниками Швейцер называет древних китайских и индийских моралистов, а в XIX веке — Шопенгауэра и Ницше. Они с противоположных позиций разрабатывали этику нравственного самосовершенствования в виде концепций оптимизма (китайские мыслители и Ницше) и пессимизма (индийские мыслители и Шопенгауэр). Полемизируя с ними, Швейцер критически синтезирует некоторые аспекты их этических кон-

цепций и на основе этого синтеза строит свою этику и свою концепцию гуманизма. В противоположность Шопенгауэру он высоко оценивает волю к жизни, а в противоположность Ницше он сурово осуждает культ силы. В противоположность им обоим он выступает как страстный гуманист и гневно осуждает войну. Однако теоретическая основа гуманизма Швейцера, как и всей его этики и философии культуры, остается в сущности индивидуалистической: нравственный прогресс личности выступает в роли двигателя и критерия истории мировой культуры и гражданской истории вообще. Это индивидуализм особого рода. Личность служит нравственному прогрессу всего человечества и в своем служении поднимается до героического поведения. Если искать аналогий, то следует обратиться не к христианству и не к самому образу его основателя. Значительно ближе к ходу мыслей и к самой подвижнической деятельности Швейцера этика героического энтузиазма Джордано Бруно. «Какая нравственная победа достигнута всем человечеством, если один человек гордо сказал: нет, злу я не покоряюсь» — этот принцип этики героического индивидуализма прошлого возродил к новой жизни Швейцер и в своей теории и в своем благородном миссионерстве, не имеющем ничего общего с церковностью и поповством.

Этическая концепция Швейцера получила существенное развитие в последней его книге «Учение о благоговении перед жизнью»¹, написанной им по предложению Председателя Народной палаты ГДР Геральда Геттинга, который посетил больницу Швейцера в Ламбарене в августе 1961 года. Книга была написана в течение 1962 года и вышла из печати в ГДР в 1963 году (имеется уже несколько изданий и переводов на европейские языки).

Поскольку в этой последней книге Швейцер подводит итоги своей длительной работы по исследованию проблем этики и культуры и в целом ряде существенных моментов дополняет и уточняет свои взгляды, на ней следует остановиться.

Прежде всего необходимо отметить, что в этой книге Швейцер пытается преодолеть узкий горизонт этического

¹ A. Schweitzer, Ehrfurcht vor dem Leben, Union Verlag, Berlin, 1963.

индивидуализма, столь характерный для его прежних работ. С этой целью он ставит на обсуждение вопрос о добре как активном нравственном принципе человека. Добро выражает деятельность и состоит в активной деятельности человека на пользу другим людям и обществу. Деятельность выражает добро лишь в том случае, если она направлена на совершенствование индивида и общественного устройства. Таким образом, в индивидуалистическую этику Швейцера вторгается решительно поставленный социальный мотив. Швейцер напряженно работает над тем, чтобы соединить индивидуальное и коллективистское начала в понятии единства личной и общественной ответственности человека. Он снимает свой прежний тезис о том, что надличная (то есть общественная, классовая, партийная, коллективная) ответственность якобы принижает ответственность личную. Эта эволюция швейцеровской этики благоговения перед жизнью в сторону преодоления индивидуализма была высоко оценена печатью ГДР. Газета «Националь цейтунг» поместила на своих страницах редакционную статью «Благоговение перед жизнью. Мákсима Альберта Швейцера и социалистическая этика». В ней говорилось: «Швейцер не сводит свой принцип недиалектическим путем к девизу одностороннего вегетарианства, но видит его в самом глубоком признании законов жизни. Злом, говорит Швейцер, является бессмысленное уничтожение жизни. Добро — это содействие жизни. Подобное воззрение находит воплощение только в деятельности. Поэтому благоговение перед жизнью, в понимании Альберта Швейцера, является идентичным ответственности за жизнь, не только просто за жизнь, не только за одиночное существование, но и за достойное человека устройство общества»¹.

Далее, свою формулу активного в социальном смысле добра Швейцер дополняет новыми этическими принципами. Прежде всего принципом «человек человеку». Этому вопросу он посвящает специальный раздел в своей последней книге по этике. Содержание принципа «человек человеку», поясняет Швейцер, составляют два основных

¹ «Ehrfurcht vor dem Leben, Albert Schweitzer Maxime und die sozialistische Ethik», «National Zeitung», Berlin, 9. IV. 1960, S. 5.

момента. Во-первых, этика выражает не просто нормы поведения личности, а отношения солидарного сотрудничества между людьми; прогресс нравственного развития человечества состоит, по Швейцеру, в том, что в сферу солидарного сотрудничества вовлекается все большее число людей. В связи с этим свои надежды на дальнейшее нравственное развитие человечества он начинает связывать с социализмом. Во-вторых, швейцеровское понимание добра (и соответственно — долга) характеризуется общественной активностью; требования его этики выступают теперь как нормы активного общественного поведения людей, связанных между собой служением совершенствованию личности и общества, борьбой за прочный мир на земле, борьбой за действительное равенство народов и рас. Все это означает, что в свою сугубо личностную этику Швейцер оказался вынужденным вносить все более значимое социальное содержание. В связи с этими переменами его этика обогащается, его гуманизм несколько конкретизируется. Во взаимопомощи, взаимослужении, взаимоответственности людей, по убеждению Швейцера, практически реализуется принцип благоговения перед жизнью. Конечно, принцип «человек человеку», несколько выходя за границы этического индивидуализма, остается абстрактной формулой философской антропологии. От него еще весьма далеко до марксистского историзма и до классового точки зрения в решении проблем этики, личности и культуры. Но эволюция взглядов Швейцера в направлении сближения этики индивидуальной с этикой социальной явилась. Смерть оборвала развитие его взглядов в этом весьма знаменательном направлении.

Наконец, Швейцер дополняет свою этику еще одним принципом — «человек и природа». Этим принципом он расширил сферу этической ответственности человека: все человеческие действия в отношении ко всему земному, ко всей природе являются объектом этической оценки. В отношении к природе Швейцер советует человеку руководствоваться принципом осознанной необходимости: в этом случае поступок человека будет свободным, нравственным и гарантированным от хищнического отношения к богатствам природы. Нельзя не согласиться с протестом Швейцера против хищнических тенденций технического прогресса, прежде всего в империалистических странах, в

отношении к богатствам природы. Заботой о сохранении и умножении богатств природы продиктовано у Швейцера расширение сферы этической ответственности и включение в этику принципа «человек и природа». Однако этот принцип Швейцер рассматривает все еще абстрактно, вне социальных условий, отвлекаясь от принципиального различия условий его реализации. Это, несомненно, слабая сторона нового аспекта этики Швейцера.

Подводя итоговую оценку всей этической доктрины Швейцера, с учетом наметившейся эволюции его взглядов, следует отметить особо его исторический оптимизм. Он был убежден в победе социальных сил, обеспечивающих нравственный и культурный прогресс человечества; его гуманистическая этика при всех слабостях, неизбежно присущих абстрактному буржуазному гуманизму, противостоит этическому формализму, традиционализму, релятивизму, доминирующим ныне в буржуазных этических концепциях.

Величайшим злом современности Швейцер считал угрозу мировой термоядерной войны. И в этом он, несомненно, прав. Такая война означала бы катастрофу для всего человечества, гибель культуры, возврат к дикости, а вовсе не путь к якобы коммунистическому прогрессу, как полагают ныне некоторые авантюристически мыслящие политики в Китае. Такая война не может быть также и средством искусственного сохранения капитализма на земле. Это понимают наиболее трезвые политики современного буржуазного общества. Швейцер всегда враждебно относился к культу силы и осуждал войны. Эта позиция пацифизма в дальнейшем привела его в лагерь активных борцов за мир и разоружение. После получения Нобелевской премии мира Швейцер выступил с проникновенной антивоенной речью; существенное значение для активизации сторонников мира имели антивоенные выступления Швейцера по радио, его призывы к прекращению термоядерных испытаний, безоговорочная поддержка Московского договора о запрещении испытаний ядерного оружия. Он призывал к скорейшему восстановлению мира во Вьетнаме, живо интересовался делами своей родины: осуждал попытки возрождения фашизма в ФРГ, следил за успехами культурного и хозяйственного развития в ГДР, связывал надежды человечества на прочный мир с успехами мирового социализма.

Свою жизнь Швейцер посвятил служению человечеству, его нравственному прогрессу, возрождению культуры, защите гуманизма. Служению этим целям подчинена у него философия культуры. «Благоговение перед жизнью, — писал он, — отбрасывает чисто индивидуалистическое (то есть элитарное в понимании Швейцера. — В. К.) и духовное (то есть гегелевское, внеэтическое. — В. К.) понимание культуры». И далее: «Благоговение перед жизнью не позволяет человеку пренебрегать интересами мира». Как бы мы ни относились к самому этическому принципу благоговения перед жизнью, следствия, которые выводит из него Швейцер, — справедливы и благородны. Идея внутреннего единства этики и культуры, требование сделать гуманизм и нравственное развитие личности критериями прогресса культуры, защита принципа равенства всех людей на земле без различия цвета их кожи, непреклонный антимилитаризм и антифашизм в убеждениях и практической деятельности — все это черты его облика, которые дают нам основание характеризовать Швейцера как выдающееся нравственное явление в жизни буржуазного общества в эпоху глубокого кризиса его культуры.

В марксистской литературе при оценке места и роли Швейцера в культуре современного буржуазного общества принято сравнивать его с Дон-Кихотом. Это сравнение не лишено основания: Швейцер действительно старомоден, одинок, героичен, благороден, он — маяк, по которому многие в современном буржуазном обществе выравнивают курс в своем нравственном развитии. И вместе с тем он — горький упрек бездушности, бесчеловечности буржуазного общества, обрекающего культуру на распад и уничтожение. И все-таки это сравнение односторонне. Оно не учитывает позитивных моментов его философии культуры. Подобно Прометею, который был, по определению Маркса, самым благородным святым и мучеником в философском календаре, Швейцер нес людям, как искру, украденную у бога, свой факел этики благоговения перед жизнью, чтобы защитить гуманизм, обеспечить возрождение культуры, укрепить мир на земле, отстаивать равенство цветных и белых народов. Это был борец, а не только мыслитель и врач-миссионер. И боролся он не с ветряными мельницами, а с самыми реальными воплощениями социального зла на земле — расизмом, милитариз-

мом, фашизмом, геноцидом, войнами. В этом его величие. Это был одинокий борец. В нем на первое место большей частью выступал мыслитель, иллюзорно полагающий, что праведное слово само пробьет себе путь. В этом его трагедия. Она является выражением в судьбе выдающейся личности большой социальной трагедии — кризиса культуры современного буржуазного общества. Выход из этого кризиса указала теория марксизма, конец этой трагедии культуры практически кладет социализм.

В. Карпушин

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

РАСПАД
И ВОЗРОЖДЕНИЕ
КУЛЬТУРЫ

I. ВИНА ФИЛОСОФИИ В ЗАКАТЕ КУЛЬТУРЫ

Мы живем в условиях, характеризующихся упадком культуры. И не война создала эту ситуацию — она сама есть лишь ее проявление. Все, что было духовного в жизни общества, воплотилось в факты, которые теперь в свою очередь вновь оказывают отрицательное воздействие на духовное начало. Взаимодействие между материальным и духовным приняло роковой характер. С трудом миновал страшный водопад, мы пытаемся продвигаться вперед в потоке, бурлящем зловещими водоворотами. Только ценой невероятного напряжения возможно — если вообще еще есть надежда на это — вывести корабль нашей судьбы из опасного бокового рукава, куда он по нашей вине уклонился, и вновь направить в основное русло потока.

Мы сошли со столбовой дороги развития культуры, так как нам не свойственно задумываться над судьбами того, что принято называть культурой. На стыке столетий под самыми различными названиями вышел в свет целый ряд сочинений о нашей культуре. Слово по какому-то тайному мановению, авторы их не старались выяснить состояние нашей духовной жизни, а интересовались исключительно тем, как она складывалась исторически. На рельефной карте культуры они зафиксировали действительные и мнимые пути, которые, пересекая горы и доли исторического ландшафта, привели нас из эпохи Ренессанса в XX век. Восторжествовал исторический подход авторов. Наученные ими массы испытывали удовлетворение, воспринимая свою культуру как органический продукт столь многих действующих на протяжении столетий духовных и социальных сил. Никто, однако, не удосужился установить компоненты нашей духовной жизни. Никто не проверил, насколько благородны идеи, движущие ею, и насколько она способна содействовать подлинному прогрессу.

В результате мы переступили порог столетия с непоколебленными фантастическими представлениями о самих себе. То, что в те времена писалось о нашей культуре,

укрепляло нашу наивную веру в ее ценность. На того, кто выражал сомнение, смотрели с удивлением. Кое-кто, уже наполовину сбившись с пути, вновь вернулся на столбовую дорогу, испугавшись тропы, уводящей в сторону; другие продолжали идти по ней, по молча. Представления, во власти которых они находились, обрекли их на замкнутость.

Но сейчас уже для всех очевидно, что самоуничтожение культуры идет полным ходом. Даже то, что еще цело от нее, ненадежно. Оно еще производит впечатление чего-то прочного, так как не испытало разрушительного давления извне, жертвой которого уже пало все другое. Но его основание также непрочное, следующий оползень может увлечь его с собой в пропасть.

Как, однако, могло случиться, что источники культуры ртвворящей энергии иссякли?)

Просвещение и рационализм выдвинули основанные на разуме этические идеалы, касавшиеся эволюции индивида к подлинному человечеству, его положения в обществе, материальных и духовных задач самого общества, отношения народов друг к другу и их подъема в составе сцементированного высшими духовными целями человечества. Эти основанные на разуме этические идеалы, захватив философию и общественное мнение, начали сталкиваться с действительностью и преобразовывать условия жизни общества. В течение трех или четырех поколений как во взглядах на культуру, так и в уровне развития ее был достигнут такой прогресс, что создалась полная видимость окончательного триумфа культуры и неуклонного ее процветания.

Однако к середине XIX столетия это столкновение основанных на разуме этических идеалов с действительностью постепенно пошло на убыль. В течение последующих десятилетий оно продолжало все больше и больше затихать. Без борьбы и без шума культура постепенно пришла в упадок. Ее идеи отстали от времени; казалось, они слишком обессилели, чтобы идти с ним в ногу. Почему же это произошло?

Решающим фактором явилась несостоятельность философии.

В XVIII и начале XIX столетия философия формировала и направляла общественное мнение. В поле ее зре-

ния были вопросы, вставшие перед людьми и эпохой, и она всячески побуждала к глубоким раздумьям о культуре. Для философии того времени было характерно элементарное философствование о человеке, обществе, народе, человечестве и культуре, что естественным путем порождало живую, захватывающую общественное мнение популярную философию и стимулировало культуротворческий энтузиазм.

Однако всеобъемлющее оптимистически-этическое мировоззрение, на котором Просвещение и рационализм основали эту могучую в своем воздействии популярную философию, не могло в течение длительного времени удовлетворять требованиям критики последовательного мышления. Его наивный догматизм вызывал все больше и больше нареканий.

Под пошатнувшееся здание Кант попытался подвести новый фундамент: он поставил перед собой цель преобразовать мировоззрение рационализма (ничего не меняя в его духовной сущности) в соответствии с требованиями более углубленной теории познания. Шиллер, Гёте и другие корифеи духа этого времени, прибегая то к благожелательной, то к едкой критике, показали, что рационализм является скорее популярной философией, чем философией в собственном смысле слова. Но они были не в состоянии возвести на месте разрушаемого ими нечто новое, способное с той же силой поддерживать в общественном мнении идеи культуры.

Фихте, Гегель и другие философы, которые, как и Кант, при всем своем критическом отношении к рационализму солидаризировались с его основанными на разуме этическими идеалами, попытались обосновать всеобъемлющее оптимистически-этическое мировоззрение спекулятивным путем, то есть с помощью логического и гносеологического толкования бытия и его воплощения в мире. В течение трех или четырех десятилетий им удавалось поддерживать у себя и у других успокоительные иллюзии и насиловать действительность в духе своего мировоззрения. В конце концов, однако, окрепшие тем временем естественные науки взбунтовались и с поистине плебейской жаждой правды действительности до основания разрушили созданные фантазией великолепные сооружения.

Бездомными и жалкими бродят с тех пор по свету этические идеалы рационализма, на которых зиждется культура. Никто не пытался более создать всеобъемлющее мировоззрение, способное обосновать их. И вообще уже не появлялось ни одного всеобъемлющего мировоззрения, для которого были бы характерны внутренняя стройность и цельность. Век философского догматизма миновал. Истинной стала считаться лишь наука, описывающая действительность. Всеобъемлющие мировоззрения выступали теперь уже не как яркие солнечные светила, а лишь как кометный туман гипотез.

Одновременно с догматизмом в знаниях о мире пострадал также догматизм духовных идей. Наивный рационализм, критический рационализм Канта и спекулятивный рационализм великих философов начала XIX века насиловали действительность в двойном смысле: они ставили выработанные мышлением воззрения выше фактов естествознания и одновременно провозглашали основанные на разуме этические идеалы, призванные изменить существующие взгляды и условия жизни людей. Когда стала очевидной бессмысленность насилия в первом случае, возник вопрос, насколько оправданно оно во втором. На место этического доктринерства, считавшего современность лишь материалом для воплощения теоретических набросков лучшего будущего, пришло историческое толкование существующих условий, подготовленное уже философией Гегеля.

При таком складе мышления элементарное столкновение разумных этических идеалов с действительностью было уже невозможно в прежнем виде. Недоставало необходимой для этого непосредственности мышления. Соответственно пошла на убыль и энергия убеждений, составляющих фундамент культуры. В итоге оправданное насилие над человеческими убеждениями и условиями жизни, без которого невозможно реформаторство в области культуры, оказалось скомпрометированным, так как было связано с неоправданным насильствием всей действительности. Такова трагическая сущность психологического процесса, наметившегося с середины XIX века в нашей духовной жизни.

С рационализмом было покончено... а заодно было покончено и с его детнищем — оптимистическим и этическим основополагающим убеждением относительно назна-

чения мира, человечества, общества и человека. Но поскольку это убеждение по инерции все еще продолжало оказывать влияние, никто не отдавал себе отчета в начавшейся катастрофе.

Философия не осознавала, что энергия вверенных ей идеалов культуры начала иссякать. В заключении одного из самых значительных сочинений по истории философии конца XIX столетия это явление определяется как процесс, в котором шаг за шагом, все более ясно и твердо осознавался смысл ценностей культуры, универсальность которых является предметом самой философии. При этом автор забыл главное: раньше философия не только задумывалась над ценностями культуры, но и пела их в качестве действенных идей в общественное мнение, в то время как со второй половины XIX столетия они все больше становились тщательно сберегаемым непроемким капиталом.

Из работника, неустанно трудившегося над формированием универсального взгляда на культуру, философия после своего крушения в середине XIX столетия превратилась в пенсионера, вдали от мира перебирающего то, что удалось спасти. Она стала наукой, классифицирующей достижения естественных и исторических наук и собирающей материал для будущего мировоззрения, соответственно поддерживая ученую деятельность во всех областях. Вместе с тем она неизменно была поглощена своим прошлым. Философия почти стала историей философии. Творческий дух покинул ее. Все больше и больше она становилась философией без мышления. Конечно, она анализировала результаты частных наук, но элементарное мышление перестало быть свойственным ей.

Сочувственно оглядываясь она на оставленный позади рационализм. Горделиво хвасталась тем, что «Кант прошел ее насквозь», что Гегель «привил ей исторический подход» и что «ныне она развивается в тесном контакте с естественными науками». Однако при этом философия была беспомощнее самого жалкого рационализма, так как выполняла свое общественное назначение, с которым столь эффективно справлялся рационализм, лишь в воображении, но отнюдь не в действительности. Рационализм при всей его наивности был подлинной, действительной философией, она же при всей своей пронизательно-

сти и глубине была лишь эпигопской философией, облачившейся в тогу учености. В школах и университетах она еще играла какую-то роль, миру же сказать ей было уже нечего.

Итак, при всей своей учености философия стала чуждой реальной действительности. Жизненные проблемы, занимавшие людей и эпоху, не оказывали на нее никакого влияния. Путь философии проходил теперь в стороне от столбовой дороги всеобщей духовной жизни. Не получая от последней никаких стимулов, она и сама ничего не давала ей взамен. Не занимаясь элементарными проблемами, она не поддерживала никакой элементарной философии, которая могла бы стать популярной философией.

Собственное бессилие породило в философии антипатию ко всякому общедоступному философствованию — антипатию, столь характерную для ее сущности. Популярная философия была в ее глазах лишь пригодным для толпы, упрощенным и соответственно ухудшенным вариантом свода достижений частных наук, упорядоченных ею и приспособленных для нужд будущего мировоззрения. Она была далека от осознания факта существования популярной философии, возникающей в результате того, что философия вплотную занимается элементарными вопросами бытия, над которыми должны задумываться и задумываются как отдельные индивиды, так и массы, углубляет эти вопросы в процессе более всеобъемлющего и более совершенного мышления и в таком виде передает их человеческому обществу. Она не отдавала себе отчета в том, что ценность любой философии в конечном счете измеряется ее способностью превратиться в живую популярную философию.

Любая глубина — это одновременно и простота, и достигнута она может быть только тогда, когда обеспечена ее связь со всей действительностью. В этом случае она представляет собой абстракцию, которая сама по себе обретает жизнь в многообразных ее проявлениях, как только соприкасается с фактами.

Следовательно, все мыслливое и ищущее в мышлении масс было обречено на прозябание, так как не находило в нашей философии признания и содействия. Перед этим непритязательным мышлением открылась пустота, выйти за пределы которой оно не смогло.

Золота, подвергшегося чеканке в прошлом, у философии были горы. Гипотезы будущего теоретического мировоззрения, подобно нечеканенным слиткам, наполняли ее подвалы. Но пищи, которая могла бы утолить духовный голод современности, у философии не было. Обольщенная и сбита с толку своими сокровищами, она упустила время, когда нужно было засеять пиву-кормилицу. Поэтому она игнорировала голод, который испытывала эпоха, и предоставила последнюю ее собственной судьбе.

В том, что мышление оказалось не в состоянии сформулировать оптимистически-этическое по своему характеру мировоззрение и найти в нем обоснование идеалам, составляющим душу культуры, не было вины философии. Здесь сыграл свою роль некий новый факт, выявившийся в развитии мышления. Но философия виновата перед нашим миром в том, что не выявила этого факта и продолжала оставаться во власти иллюзии, будто своими поисками в самом деле содействует прогрессу культуры.

По своему последнему назначению философия является глашатаем и стражем всеобщего разума. Обязанность ее — признать перед всем нашим миром, что основанные на разуме этические идеалы уже не находят, как раньше, опоры во всеобъемлющем мировоззрении, а до лучших времен предоставлены самим себе и вынуждены утверждать себя в мире, лишь опираясь на свою внутреннюю силу. Она должна была бы внушить людям, что им надлежит бороться за идеалы, на которых зиждется культура. Она должна была бы попытаться обосновать эти идеалы сами по себе, в их внутренней истинности, и таким путем, даже без притока жизненных сил из соответствующего всеобъемлющего мировоззрения, поддержать их жизнеспособность. Следовало бы со всей энергией привлечь внимание и образованных и необразованных людей к проблеме идеалов культуры.

Но философия занималась всем, только не культурой. Она, невзирая ни на что, продолжала тратить усилия на выработку теоретического всеобъемлющего мировоззрения в уверенности, что оно поможет решить все проблемы. Философия не задумывалась над тем, что это мировоззрение, зиждущееся только на истории и естественных науках и соответственно лишенное таких качеств, как оптимизм и этичность, даже в законченном виде всегда будет оставаться «немощным» мировоззрением, которое

никогда не сможет породить энергию, необходимую для обоснования и поддержания идеалов культуры.

В итоге философия так мало уделяла внимания культуре, что даже не заметила, как и сама вместе со своим временем все больше сползала к состоянию бескультурья. В час опасности страж, который должен был предупредить нас о надвигающейся беде, заснул. Вот почему мы даже не пытались бороться за нашу культуру. ─

II. ВРАЖДЕБНЫЕ КУЛЬТУРЕ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА В НАШЕЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Наряду с несостоятельностью мышления как решающей причиной заката культуры нашему времени приходится сталкиваться с целым рядом других обстоятельств, затрудняющих борьбу за становление культуры. Эти обстоятельства коренятся как в духовной, так и в экономической жизни и предопределяются главным образом все более неблагоприятно складывающимся взаимодействием между экономическим и духовным началами.

Способность современного человека понимать значение культуры и действовать в ее интересах подорвана, так как условия, в которые он поставлен, умаляют его достоинство и травмируют его психически.

В самых общих чертах развитие культуры состоит в том, что разумные идеалы, призванные содействовать прогрессу человечества, воспринимаются индивидами и, полемизируя в них с действительностью, принимают при этом такую форму, которая способствует наиболее эффективному и целесообразному воздействию их на условия жизни людей. Следовательно, способность человека быть носителем культуры, то есть понимать ее и действовать во имя ее, зависит от того, в какой мере он является одновременно мыслящим и свободным существом. Мыслящим он должен быть для того, чтобы вообще оказаться в состоянии выработать и достойным образом выразить разумные идеалы. Свободным он должен быть для того, чтобы оказаться способным распространить свои разумные идеалы на универсум. Чем больше он сам вовлекается каким-либо образом в борьбу за существование, тем с большей исключительностью в его разумных идеалах

заявляет о себе стремление к улучшению его собственных условий бытия. В этом случае идеалы, диктуемые интересами, пропитывают идеалы культуры и лишают их ясности и стройности.

Между материальной и духовной свободой существует внутреннее единство. Культура предполагает наличие свободных людей, ибо только они могут выработать и воплотить в жизнь ее принципы.

Современный же человек ограничен как в своей свободе, так и в способности мыслить.

Если бы обстоятельства складывались так, что умеренное и прочное благосостояние становилось доступным все более широкому массам населения Земли, то культура получила бы от этого гораздо больше преимуществ, чем от всех материальных достижений, столь превозносимых от ее имени. Материальные достижения, конечно, делают человечество, как таковое, более независимым от природы, чем раньше. Вместе с тем, однако, они уменьшают количество независимых существ внутри самого человечества. Ремесленник под воздействием машины превращается в фабричного рабочего. Место независимого коммерсанта все чаще занимает чиновник в силу того, что в сложных условиях современного производства шансы на существование имеют лишь предприятия, располагающие крупным капиталом. Даже те слои общества, которым удалось сохранить более или менее крупную собственность или отстаивать право на более или менее независимую деятельность, из-за характерной для современной экономической системы неуверенности в надежности достигнутого все шире вовлекаются в борьбу за существование.

Возникающее состояние зависимости и подчинения усугубляется еще и тем, что производственная жизнь объединяет все большее число людей в крупные агломерации, отрывая их от кормилицы-земли, от собственного дома и от природы. Тем самым люди тяжело травмируются психически. Утверждение о том, что с потерей собственного участка земли и собственного жилища у человека начинается противоестественная жизнь, оказывается на поверку слишком правильным, чтобы считаться парадоксальным.

Разумеется, в продиктованных интересами идеалах множества людей, которые объединяются для защиты своих в равной мере подрываемых условий жизни, также

содержатся требования в отношении культуры, поскольку выдвигается задача улучшения материальных, а тем самым и духовных условий бытия. Однако подобные требования небезопасны для представления о культуре, как таковой, ибо концепция, в которой они находят свое выражение, складывалась либо вообще безотносительно к наиболее общим интересам человечества, либо под самым незначительным их влиянием. Эти противоречивые идеалы, диктуемые интересами и сталкивающиеся друг с другом во имя культуры, отнюдь не способствуют раздумьям над культурой, как таковой.

С подневольным существованием органически связано перенапряжение людей. В течение двух или трех поколений довольно многие индивиды живут только как рабочая сила, а не как люди. То, что вообще может быть сказано о духовном и нравственном значении труда, на их труд уже не распространяется. Ставшая обычной сверхзанятость современного человека во всех слоях общества ведет к умиранию в нем духовного начала. Косвенно он становится жертвой этого уже в детстве. Его родители, поглощенные жестокими трудовыми буднями, не могут уделять ему нужного внимания. В результате для него оказывается безвозвратно утраченным нечто органически необходимое для его развития. Позже, сам став жертвой перенапряжения, он все больше испытывает потребность во внешнем отвлечении. Для работы в оставшееся свободное время над самим собою, для серьезных бесед или чтения книг необходима сосредоточенность, которая нелегко ему дается. Абсолютная праздность, развлечение и желание забыться становятся для него физической потребностью. Не познания и развития ищет он, а развлечения — и притом такого, какое требует минимального духовного напряжения.

Склад ума миллионов этих разобщенных, но способных к сплочению людей оказывает обратное воздействие на все институты, призванные служить образованию, а следовательно, и культуре. Театр уступает место кабаре, а серьезная литература — развлекательной. Журналы и газеты вынуждены во все большей степени мириться с тем фактом, что они могут преподносить что-либо читателю лишь в предельно доступной форме. Сравнение средних уровней нынешней периодики и периодики пятидесяти —

шестидесятилетней давности показывает, как сильно прессе пришлось измениться в этом отношении.

Проникшись духом легкомыслия и поверхности, институты, призванные стимулировать духовную жизнь, в свою очередь содействуют сползанию общества к такому состоянию и накладывают на него печать серости и бездумья.

В сколь сильной степени бездумье стало для человека второй натурой, видно хотя бы из характера его обычных общений с окружающими людьми. Ведя разговор с себе подобными, он следит за тем, чтобы придерживаться общих замечаний и не превращать беседу в действительный обмен мыслями. Он не имеет больше ничего своего и даже испытывает в некотором роде страх, что от него может потребоваться это свое.

Дух, порожденный обществом разобщенных, предстает перед нами как постоянно крепнущая сила. У нас складывается упрощенное представление о человеке. В других и в самих себе мы ищем лишь прилежания труженика и согласны почти ничем не быть сверх того.

С точки зрения несвободного существования и разобщенности наиболее неблагоприятно сложились условия жизни населения больших городов. Соответственно оно более подвержено угрозе духовной деградации. Являлись ли крупные города когда-либо культурными центрами в том смысле, что в них зарождался идеал человека, поднявшегося до уровня духовной личности? Ныне, во всяком случае, положение вещей таково, что подлинную культуру необходимо спасать от духа растления, исходящего от больших городов и их жителей.

К несвободному состоянию и разобщенности современных людей добавляется в качестве еще одного психического тормоза культуры также их ограниченность. Гигантский рост достижений науки и практики с необходимостью ведет к тому, что поле деятельности индивида все больше ограничивается одной определенной областью. Ставится господствующей такая организация труда, при которой только специализация обеспечивает взаимодействие высших производственных показателей. Достигнутые результаты великолелны. Но вера труженика в духовную значимость его труда подрывается. Применение находит только часть способностей человека, что в свою

очередь оказывает обратное воздействие на его духовную сущность. Формирующие личность силы, коренящиеся в многообразии производственных задач, иссякают при меньшем их многообразии и соответственно меньшей духовной значимости в широком смысле слова. Нынешний мастерской разбирается в тонкостях своего ремесла не так основательно, как его предшественник. В отличие от последнего он владеет уже не всеми операциями обработки дерева или металла, так как его работе предшествует значительный по объему труд других людей и машин. Сообразительность и практические навыки современного рабочего уже не находят все новых сфер применения. Творческое и художественное начало в нем умирает. Нормальное чувство собственного достоинства, стимулируемое трудом, в который ему неизменно приходится вкладывать всю свою сметливость и всю свою душу, сменяется самодовольством, мешающим ему видеть за доведенным до совершенства частным навыком общее несовершенство.

Во всех сферах человеческой деятельности, и больше всего, пожалуй, в науке, угроза узкой специализации как для индивида, так и для духовной жизни общества в целом становится все более явственной. Уже дает о себе знать и то обстоятельство, что молодежь обучают люди, не отличающиеся достаточной универсальностью, чтобы раскрыть перед ней взаимозависимость отдельных частных наук и наметить ей горизонты в их естественных масштабах.

И словно считая, что специализация и организация труда еще недостаточно отрицательно сказываются на психике современного человека там, где они неизбежны, их стремятся внедрить и там, где без них можно было бы обойтись. В административном управлении, в преподавании и в других сферах с помощью системы надзора и всевозможных регламентаций естественное поле деятельности людей предельно сужается. Насколько несвободен в некоторых странах нынешний учитель по сравнению со своим предшественником! Каким неживым и безликим стало его преподавание в результате такого ограничения!

Так из-за специфических особенностей нашего труда мы утратили присущее нам духовное начало и нашу индивидуальность в той мере, в какой возросли материальные достижения общества. И здесь мы видим в действии

трагический закон, согласно которому выигрыш в одном сопряжен с потерей в другом.

Несвободный, разобщенный, ограниченный современный человек одновременно находится под угрозой стать негуманным.

Нормальное отношение человека к человеку стало затруднительным для нас. Постоянная спешка, характерная для нашего образа жизни, интенсификация взаимного общения, совместного труда и совместного бытия многих на ограниченном пространстве приводит к тому, что мы, беспрестанно и при самых разнообразных условиях встречаясь друг с другом, держимся отчужденно по отношению к себе подобным. Обстоятельства нашего бытия не позволяют нам относиться друг к другу как человек к человеку. Навязанное нам ограничение в деятельности, присущей человеческой природе, носит настолько универсальный и систематический характер, что мы привыкаем к нему и уже больше не воспринимаем наше безликое поведение как нечто противоестественное. Мы уже не страдаем от того, что в таких-то и таких-то ситуациях не можем больше проявлять подлинно человеческое участие к своим ближним, и в конечном счете деградируем к отречению от истинно человеческих отношений и там, где они возможны и уместны.

Безусловно, психика жителя крупного города и в этом отношении подвергается наиболее неблагоприятному влиянию и затем в свою очередь оказывает неблагоприятное воздействие на состояние духовной жизни общества.

Мы утрачиваем чувство родства со своим ближним и скатываемся таким образом на путь антигуманности. Когда исчезает сознание, что любой человек нам в какой-то мере небезразличен как человек, тогда расшатываются устои культуры и этики. Регресс гуманности в этом случае является лишь вопросом времени.

И действительно, уже в течение жизни двух поколений обитают среди нас во всей своей отвратительной паготе идеи закоренелой негуманности, подкрепленные авторитетом логических принципов. В обществе сложились взгляды, уводящие индивидов от гуманности. Присущее человеку от природы участливое отношение к ближнему исчезает. На смену ему приходит проявляющаяся в более или менее разнообразных формах абсолютная индифферентность. Всячески подчеркиваемые в отноше-

нии незнакомых людей высокомерие и безучастность уже не воспринимаются как проявления внутренней нечестности и грубости, а квалифицируются как светское поведение. Да и само наше общество перестало признавать за всеми людьми, как таковыми, человеческую ценность и человеческое достоинство. Определенная часть человечества стала для нас человеческим материалом, вещами. Если десятилетиями среди нас со все возрастающей легкостью могли говорить о войнах и завоеваниях, словно речь шла только о столкновениях на шахматной доске, то это предопределялось лишь внедрением всеобщего убеждения, что человеческие судьбы — это ряды цифр, определенный статистический материал, не больше. Когда разразилась война, для укоренившейся в нас негуманности открылось широкое поле проявления. А сколько всяких дикостей — утонченных и откровенно оголтелых — в отношении цветных народов выдавалось в нашей колониальной литературе последних десятилетий и в наших парламентах за разумные истины и в таком виде усваивалось общественным мнением! Двадцать лет назад в парламенте одной из стран Европейского континента было как должное воспринято даже выступление, в котором о массовой гибели депортированных негров от голода и эпидемий говорилось как о «падже», словно речь шла о скоте.

В современном преподавании и в современных школьных учебниках гуманность оттеснена в самый темный угол, как будто перестало быть истиной, что она является самым элементарным и насущным при воспитании человеческой личности, и как будто нет никакой необходимости в том, чтобы вопреки воздействию внешних обстоятельств сохранить ее и для нашего поколения. В прошлом все было по-иному. Дух гуманности господствовал тогда не только в школе, но и в литературе, даже приключенческой. Робинзон Крузо в известном романе Дефо непрерывно размышляет над проблемой гуманности. Он чувствует такую ответственность за торжество принципов гуманности, что даже в ходе самообороны неизменно руководствуется соображением, как бы поменьше загубить человеческих жизней, и настолько подчиняет себя служению этой идее, что она придает смысл всей его полной приключений жизни. Можно ли среди нынешних сочинений этого жанра отыскать хоть одно, столь пронизанное духом человечности?

Отрицательно воздействует на культуру также сверх-организованность наших общественных условий.

Насколько верно, что организованное общество является предпосылкой и одновременно следствием культуры, настолько очевидно также, что на определенном этапе внешняя организация общества начинает осуществляться за счет духовной жизни. Личности и идеи подпадают под власть институтов общества, вместо того чтобы оказывать влияние на них и поддерживать в них живое начало.

Создание в какой-либо сфере всеобъемлющей организации на первых порах дает блестящие результаты, но через некоторое время первоначальный эффект уменьшается. Сначала демонстрируется уже существующее богатство, в дальнейшем дают себя знать последствия недооценки и игнорирования живого и первоначального. Чем последовательнее внедряется организация, тем сильнее проявляется ее сдерживающее воздействие на производительное и духовное начала. Существуют культурные государства, которые не могут преодолеть ни в экономической, ни в духовной жизни последствий давно оставленной позади слишком всеобъемлющей и далеко идущей централизации управления.

Превращение леса в парк и поддержание его в таком качестве может оказаться в том или ином отношении целесообразным. Но об интенсивной вегетации, которая естественным путем обеспечивала бы и впредь богатый древесной, тогда уже не может идти речи.

Политические, религиозные и экономические объединения стремятся ныне к такой организационной структуре, которая содействовала бы их максимальной внутренней сплоченности, а тем самым и высшей степени способности воздействия вовне. Организационные принципы, дисциплина и все прочее, что составляет техническую сторону любого процесса объединения, доводятся до невиданного ранее совершенства. Цель достигается. Но в той же самой мере все эти объединения перестают действовать как живые организмы и все больше уподобляются усовершенствованным машинам. Их внутренняя жизнь беднеет и лишается необходимой многогранности, так как личности неизбежно растворяются в них.

Вся наша духовная жизнь протекает в рамках организаций. С юных лет современный человек так проникается мыслью о дисциплине, что отрекается от своего самобыт-

ного существования и способен руководствоваться только интересами своей корпорации. Столкновения между идеями и людьми, составившие в свое время славу XVIII века, ныне уже не имеют места. Тогда благоговение перед групповыми мнениями не признавалось. Судьба любой идеи зависела от восприятия и одобрения ее индивидуальным разумом. Ныне постоянное уважение к господствующим в организованных объединениях воззрениям стало само собой разумеющимся правилом. Как для себя, так и для других индивид считает обязательным, чтобы наряду с национальностью, вероисповеданием, принадлежностью к политической партии, имущественным положением и прочими данными, характеризующими положение в обществе, всякий раз заранее было точно определено число непререкаемых воззрений. На эти воззрения наложено табу, они не подлежат не только какой бы то ни было критике, но даже самому невинному обсуждению. Такое поведение, при котором мы отказываем друг другу в праве быть мыслящими существами, эвфемистически именуется уважением к убеждению, как будто без мышления возможно какое-то настоящее убеждение.

Поглощение современного человека обществом, поистине единственное в своем роде, — это, пожалуй, наиболее характерная черта его сущности. Недостаточное внимание к самому себе и без того уже делает его почти патологически восприимчивым к убеждениям, которые в готовом виде вводятся в обиход обществом и его институтами. Поскольку к тому же общество благодаря достигнутой организации стало невиданной ранее силой в духовной жизни, несамостоятельность современного человека по отношению к обществу принимает такой характер, что он уже почти перестает жить собственной духовной жизнью. Он уподобляется мячу, утратившему свою эластичность и сохраняющему вмятину от любого нажима или удара. Общество располагает им по своему усмотрению. От него человек получает, как готовый товар, убеждения — национальные, политические и религиозные, — которыми затем живет.

Чрезмерная подверженность современного человека внешнему воздействию отнюдь не кажется ему проявлением слабости. Он воспринимает ее как достижение. Он уверен, что беспредельной духовной преданностью идее коллективизма докажет на деле величие современного

человека. Естественно присущую ему общительность он намеренно превращает в фанатическую потребность насильственно подчинить все коллективному началу.

Поскольку мы в такой мере отказываемся от самых неотъемлемых прав индивидуальности, наше поколение не в состоянии выдвинуть какие-либо новые идеи или целесообразно обновить существующие. Оно обречено лишь испытывать на себе, как уже внедрившиеся идеи завоевывают все больший авторитет, приобретают все более односторонний характер и доходят в своем господстве над людьми до самых крайних и опасных последствий.

Так мы вступили в новое средневековье. Всеобщим актом воли свобода мышления изъята из употребления, потому что миллионы индивидов отказываются от права на мышление и во всем руководствуются только принадлежностью к корпорации.

Духовную свободу мы обретем лишь тогда, когда эти миллионы людей вновь станут духовно самостоятельными и найдут достойную и естественную форму своего отношения к организациям, интеллектуально поработившим их. Избавление от нынешнего средневековья будет намного труднее, чем от прежнего. Тогда велась борьба против исторически обусловленной внешней власти. Ныне речь идет о том, чтобы побудить миллионы индивидов сбросить с себя собственноручно надетое ярмо духовной несамостоятельности. Может ли существовать более трудная задача?

Мы еще не прониклись сознанием нашей духовной нищеты. Из года в год неуклонно совершенствуется распространение коллективных мнений при одновременном исключении индивидуального мышления. Практикуемые при этом методы достигли такого совершенства и получили такое признание, что отпадает необходимость предварительно оправдывать любую попытку внедрить в общественное мнение даже самую бессмысленную идею, когда она представляется уместной.

Во время войны дисциплинированность мышления стала совершенной, и пропаганда в те годы окончательно заняла место правды.

С отказом от независимости своего мышления мы утратили — да иначе и быть не могло — веру в истину. Наша духовная жизнь дезорганизована. Сверхорганизо-

ванность нашей общественной жизни выливается в организацию бездумья.

Отношения между индивидом и обществом подорваны не только в интеллектуальном, но и в этическом плане. Отрекаясь от собственного мнения, современный человек отказывается и от собственного нравственного суждения. Чтобы признать хорошим то, что общество словом и делом выдает за таковое, и осудить то, что оно объявляет дурным, он подавляет рождающиеся в нем сомнения, не проявляя их ни перед другими, ни перед самим собой. Нет побуждений, над которыми не восторжествовало бы в конечном счете его чувство принадлежности к коллективу. В результате он подчиняет свое суждение суждению массы и свою нравственность нравственности массы.

Особенно склонен он извинять все бессмысленное, жестокое, несправедливое и дурное в действиях своего народа. Подавляющее большинство граждан наших бескультурных культурных государств все меньше предаются размышлениям как нравственные личности, дабы не вступать беспрестанно во внутренние конфликты с обществом и заглушать в себе все новые побуждения, идущие вразрез с его интересами.

Унифицированное коллективное мнение помогает им в этом, поскольку оно внушает, что действия коллектива должны измеряться не столько масштабом нравственности, сколько масштабом выгоды и удобства. Но в результате становятся ущербными их души. Если среди наших современников встречается так мало людей с верным человеческим и нравственным чутьем, то объясняется это не в последнюю очередь тем, что мы беспрестанно приносим свою личную нравственность на алтарь отечества, вместо того чтобы оставаться в оппозиции к обществу и быть силой, побуждающей его стремиться к совершенству.

Итак, не только между экономикой и духовной жизнью, но также и между обществом и индивидом сложилось пагубное взаимодействие. В век рационализма и расцвета философии общество давало опору индивиду, вселяя в него глубокую уверенность в торжестве всего разумного и нравственного, которую оно неизменно рассматривало как нечто само собой разумеющееся. Людей того времени общество поднимало, нас оно подавляет. Банкротство культурного государства, становящееся от

десятилетия к десятилетию все более очевидным, губит современного человека. Деморализация индивида обществом идет полным ходом.

Несвободный, обреченный на разобщенность, ограниченный, блуждая в дебрях бесчеловечности, уступая свое право на духовную самостоятельность и нравственное суждение организованному обществу, сталкиваясь на каждом шагу с препятствиями на пути внедрения истинных представлений о культуре — бредет современный человек унылой дорогой в унылое время. Философия не имела никакого представления об опасности, в которой находился человек, и не предприняла никакой попытки помочь ему. Она даже не побудила его задуматься над тем, что с ним происходит.

Страшная правда, заключающаяся в том, что по мере исторического развития общества и прогресса его экономической жизни возможности процветания культуры не расширяются, а сужаются, осталась неосознанной.

III. ОСНОВНОЙ ЭТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР КУЛЬТУРЫ

Что такое культура?

Этот вопрос должен был бы давно волновать человечество, считающее себя культурным человечеством. Но, как ни странно, в мировой литературе никто до сих пор, собственно, не ставил такого вопроса и тем более не пытался ответить на него. Считалось, что незачем определять существо культуры, поскольку она сама палицо. Когда же этот вопрос все-таки затрагивался, его со ссылкой на историю и современность объявляли уже давно решенным. Однако сегодня, когда сами события с неумолимостью ведут нас к осознанию того, что мы живем в условиях опасного смешения элементов культуры и бескультурия, нам надлежит — хотим мы того или нет — попытаться определить сущность подлинной культуры.

В наиболее общих чертах культура — это прогресс, материальный и духовный прогресс как индивидов, так и всевозможных сообществ.

В чем он состоит? Прежде всего в смягчении как для тех, так и для других борьбы за существование. Создание максимально благоприятных условий жизни — таково требование, необходимое и само по себе, и для духовного

и нравственного совершенства индивида, которое является конечной целью культуры.)

Борьба за существование ведется на два фронта. Человеку приходится утверждать себя в природе — перед ее стихийными силами и в обществе — перед себе подобными.

Ослабление борьбы за существование достигается максимально возможным и наиболее целесообразным расширением господства разума над природой и над человеческой натурой.

Следовательно, и сущность культуры двояка. Культура складывается из господства разума над силами природы и из господства разума над человеческими убеждениями и помыслами.)

Что нужно признать важнейшим? То, что на первый взгляд может показаться менее существенным — господство разума над образом мыслей человека. Почему? По двум причинам. Во-первых, господство, которое мы обеспечиваем себе с помощью разума над силами природы, представляет собою не чистый прогресс, а прогресс, которому присущи наряду с достоинствами и недостатки, способные стимулировать бескультурие. Растворяющее воздействие на культуру экономических условий нашего времени частично объясняется тем, что мы поставили себе на службу силы природы с помощью машин. Но в этом случае только господство разума над человеческими убеждениями и помыслами даст гарантию, что люди и целые народы не используют друг против друга силу, которую сделает для них доступной природа, что они не втянутся в борьбу за существование, гораздо более страшную, нежели та, какую человеку приходилось вести в нецивилизованном состоянии.

Следовательно, нормальное осознание значимости культуры налицо только там, где проводится различие между существенным и несущественным в культуре.

Конечно, и тот и другой прогресс носит духовный характер в том смысле, что оба зиждутся на духовных достижениях человека. Тем не менее прогресс, достигнутый благодаря господству разума над силами природы, можно квалифицировать как материальный прогресс, поскольку он связан с покорением и использованием материи в интересах людей. Господство же разума над человеческими убеждениями являет собою духовное до-

стижение особого рода, ибо оно базируется на воздействии духа на дух, то есть просветленной разумом силы на такую же другую.

В чем состоит господство разума над человеческими убеждениями и помыслами? В том, что индивиды и всевозможные человеческие сообщества соразмеряют свои желания с материальным и духовным благом целого и многих, то есть в том, что они этичны. Следовательно, этический прогресс — это существенное и несомненное, а материальный — менее существенное и менее несомненное в развитии культуры. Эта моралистическая концепция культуры производит впечатление старомодно рационалистической. Духу нашего времени ближе рассматривать культуру как естественное, хотя и интересное своей сложностью и специфичностью жизненное явление в развитии человечества. Но дело не в определениях, а в истине. В данном же случае простота является истиной... неудобной истиной, с которой нам приходится мучиться.

Попытки провести различие между культурой и цивилизацией предопределены желанием узаконить наряду с понятием этической культуры понятие неэтической и прикрыть последнее историческим термином. Однако ничто в истории слова «цивилизация» не оправдывает такого намерения. Слово это в соответствии со своим традиционным употреблением означает то же, что и «культура», то есть эволюцию людей к более высокой организации и более высокой нравственности. В некоторых языках предпочтение отдается первому термину, в некоторых — второму. Немец говорит обычно о культуре, француз — о цивилизации. Но подчеркивание различия в значении обоих терминов не оправдано ни лингвистически, ни исторически. Нужно говорить об этической и неэтической культуре или об этической и неэтической цивилизации, а не о культуре и цивилизации.

Как, однако, могло случиться, что решающее значение этического начала для культуры ускользнуло от нас?

Все предпринимавшиеся до сих пор попытки закладывания основ культуры неизменно представляли собой процессы, при которых силы прогресса проявляли себя почти во всех областях. Крупные достижения в искусстве, строительном деле, методах управления, экономике, промышленности, торговле и колонизации шли рука об руку с духовным подъемом, приведшим к рождению бо-

лее совершенного мировоззрения. Ослабление культурного движения проявлялось как в сфере материального, так и в сфере духовно-этического, причем обычно в первой раньше, чем во второй. Так, в греческой культуре непостижимый застой в развитии естественных наук и политических институтов наступил уже при Аристотеле, в то время как этическое движение завершилось лишь в последующие столетия, найдя свое высшее проявление в великой воспитательной деятельности, которую развернула в античном мире стоическая философия. В китайской, индийской и иудейской культурах прогресс в материальной сфере с самого начала постоянно отставал от духовно-этических устремлений.

В культурном движении, начиная с эпохи Ренессанса и вплоть до начала XIX столетия, силы материального и духовно-этического прогресса действовали параллельно, как бы соревнуясь между собой. Затем, однако, произошло нечто никогда ранее не виданное: силы этического прогресса иссякли, в то время как достижения духа в материальной сфере неуклонно нарастали, являя блестящую картину научно-технического прогресса. Еще в течение десятилетий после этого наша культура пользовалась преимуществами материальных достижений, не испытывая поначалу последствий ослабления этического движения. Люди по-прежнему жили в атмосфере, созданной этическим культурным движением, не отдавая себе отчета в обреченности культуры и не замечая того, что назревало в отношениях между народами.

Так, наше время, для которого стало характерным бездумье, пришло к убеждению, что культура состоит преимущественно в научно-технических и художественных достижениях и может обойтись без этики или ограничиться ее минимумом.

Эта упрощенная концепция культуры приобрела свой авторитет в общественном мнении, поскольку зачастую ее придерживались люди, которым по их общественному положению и научной осведомленности полагалось быть компетентными во всем, что касается духовной жизни.

Что произошло, когда мы отказались от этической концепции культуры и тем самым приостановили столкновение основанных на разуме этических идеалов с дей-

ствительностью? Вместо того чтобы в мышлении выработать разумные этические идеалы, ориентированные на действительность, мы заимствовали их у действительности. В своих рассуждениях о народе, государстве, церкви, обществе, прогрессе и всех прочих явлениях, определяющих наше состояние и состояние человечества, мы хотели исходить из эмпирически данного. Только наличествующие в нем силы и направления могли теперь приниматься во внимание. Диктуемые логикой и этикой основные истины и основные убеждения мы уже не хотели признавать. Лишь идеи, почерпнутые из опыта, мы считали применимыми к действительности. В итоге наша духовная жизнь и весь мир оказались во власти идей, ослабленных знанием и умыслом.

Как прославляли мы наше чувство реальности, которое должно было сделать нас прилежными работниками на благо всего мира! И тем не менее мы, в сущности, поступали, как мальчишки, которые, мчась с горы на санках, беззаботно вверяют себя естественно действующим силам и нисколько не задумываются над тем, удастся ли совладать с несущимися санками на ближайшем повороте или у ближайшей непредвиденной преграды.

Только склад мышления, обеспечивающий действенность основанных на разуме этических идеалов, способен породить свободное, то есть планомерно-целесообразное, деяние. В той мере, в какой доминируют идеалы, заимствованные из действительности, действительность воздействует на действительность, и человеческая психика служит тогда лишь понижающим трансформатором.

Впечатления от событий для своего превращения в новые события постоянно опосредуются нашим складом мышления и перерабатываются в нем. Этот склад мышления обладает данной определенностью, способствующей созданию ценностей, которые предопределяют наше отношение к фактам.

Обычно эта определенность дана в разумных идеях, порождаемых нашим мышлением применительно к действительности. Когда они отмирают, не возникает пустоты, через которую события сами по себе воздействуют на нас. На склад мышления доминирующее влияние оказывают тогда мнения и чувства, которые до тех пор регулировались и подавлялись основанными на разуме идеями. Когда вырубает вековой лес, на месте деревьев-

великанов вырастает кустарник. То же происходит и с великими убеждениями: разрушенные однажды, они заменяются мелкими, которые в какой-то мере выполняют их функции.

Следовательно, с отречением от разумных этических идеалов, характерным для нашего чувства реальности, наша объективность не возрастает, а уменьшается. Поэтому современный человек не является трезвым наблюдателем и расчетливым калькулятором, каким он сам себе кажется. Он подвержен воздействию настроений и страстей, пробуждаемых в нем фактами. Сам не отдавая себе отчета, он примешивает к рациональному столько эмоционального, что одно искажает другое. В этом заколдованном круге вращаются суждения и импульсы нашего общества, каких бы предметов мы ни касались — от самых мелких вопросов до всеобъемлющих мировых проблем. Как индивиды, так и целые народы обращаются с реальными и воображаемыми ценностями, не делая между ними никаких различий. Именно такое трудно вообразимое сочетание объективности и необъективности, трезвости и способности восторгаться бессмысленным составляет загадочную и опасную черту в складе мышления нашего времени.

Таким образом, наше чувство реальности состоит в том, что мы своими страстями и предельно недалековидными соображениями выгоды стимулируем следование из одного факта непосредственно примыкающего к нему другого и т. д. и т. д. И поскольку нам недостает осмысленного представления о том целом, которое надлежит реализовать, наша активность капитулирует перед понятием естественно протекающего события.

Предельно иррациональным образом реагируем мы на факты. Без плана и фундамента строим мы наше будущее на зыбкой почве конкретных обстоятельств и подвергаем его разрушительному воздействию хаотических смещений и передвижений, характерных для этих обстоятельств. «Наконец-то твердая почва под ногами!» — восклицаем мы и... тоном в хаосе событий.

Слепота, с которой мы относимся к такой участи, еще больше усугубляется верой в выработанный нами исторический подход, представляющий собою не что иное, как наше чувство реальности, обращенное в прошлое.

Мы убеждены, что являемся критическим поколением, которому доскональное знание прошлого позволило по-пятить направление развития будущих событий. К идеалам, заимствованным у действительности, добавляются идеалы, почерпнутые из прошлого.

Достижения критической историографии, возникшей в XIX столетии, достойны восхищения. Но вопрос в другом: присущ ли нашему поколению — именно потому, что у нас есть историческая наука, — подлинный исторический подход?

Исторический подход в лучшем смысле слова означает критическую объективность в отношении событий далекого и недавнего прошлого. Такой способностью абстрагироваться при оценке фактов от субъективных мнений и интересов не обладают даже наши историки. Пока им приходится заниматься эпохой настолько далекой, что ни о каком ее влиянии на современность не может быть и речи, они остаются объективными в той мере, в какой это позволяют воззрения школы, к которой они принадлежат. Если же изучаемое прошлое как-то перекликается с сегодняшним днем, то на интерпретацию его обычно накладывают свой отпечаток национальные, религиозные, социальные и экономические воззрения исследователей.

Показательно, что в последние десятилетия возросла лишь ученость, но не объективность историков. Исследователям, жившим в предыдущие эпохи, этот идеал представлялся в большей чистоте, чем нынешним. Мы дошли уже до того, что не требуем всерьез, чтобы в научном исследовании прошлого молчали предрассудки, вытекающие из национальных и религиозных воззрений эпохи, в которую живет исследователь. Сочетание величайшей учености с величайшей предвзятостью стало для нас обычным делом. Откровенно тенденциозные сочинения занимают первые места в нашей историографии.

Наука оказала на наших историков столь незначительное воспитательное влияние, что они зачастую шествовали в рядах наиболее одержимых поборников воззрений своих народов вместо того, чтобы, как подобает людям их профессии, призывать к вдумчивой и осмотрительной оценке фактов. Вместо того чтобы стать воспитателями, они по-прежнему были только учеными. Зада-

ча, взявшись за решение которой они действительно поставили бы себя на службу культуре, не привлекла их внимания. Надежды на подъем культуры, связанные в середине XIX столетия с подъемом исторической науки, оказались столь же мало обоснованными, как и те, которые связывались с требованием создания национальных государств и проведения демократических правительственных реформ.

В итоге исторический подход воспитанного такими историками поколения имеет мало общего с последовательно объективным восприятием событий. Во имя объективности нельзя не признать, что он состоит не столько в том, что мы лучше понимаем наше прошлое, чем предыдущие поколения свое, сколько в том, что мы приписываем ему чрезмерно большое значение для современности. Иногда же мы просто подменяем им современность. Нас не удовлетворяет, что некогда бывшее своими результатами представлено в существующем. Мы хотим, чтобы это бывшее всегда было с нами, и стремимся через него постигать себя.

В своей жажде постоянно переживать и осознавать исторический процесс нашего становления мы подменяем нормальные отношения к прошлому надуманными. Стремясь внушить себе, что в прошлом заключено все ныне сущее, мы злоупотребляем этим прошлым ради того, чтобы вывести из него и обосновать им наши требования, мнения, чувства и страсти. На глазах у нашей историографической учености появляется надуманная история для народного употребления, в которой деловито обосновываются национальные и религиозные предрассудки. Наши школьные учебники по истории — рассадники исторической лжи.

Подобное злоупотребление историей стало для нас необходимостью. Идеи и убеждения, во власти которых мы находимся, не поддаются обоснованию разумом. И нам, следовательно, не остается ничего другого, как подводить под них «исторический» фундамент.

Показательно, что мы, собственно, не очень интересуемся тем ценным, что заключено в прошлом. Великие духовные достижения прошлого всего лишь бездумно регистрируются. Тронуть наш интеллект мы им не позволяем. Еще меньше склонны мы к их наследованию. Лишь то, что ассоциируется с нашими сегодняшними планами,

страстями, чувствами и эстетическими вкусами, представляет для нас ценность. Эти планы, страсти, чувства и эстетические вкусы мы переносим в прошлое и затем, обманывая самих себя, утверждаем, что в нем наши корни.

Таков характер культа, в который мы превратили историю. Благоговение перед былыми событиями возводится в религию. Ослепленные тем, что рассматривается нами как прошлое или выдается за таковое, мы забываем смотреть в будущее. Ничто для нас не миновало, ни с чем не покончено. То и дело мы заставляем прошлое искусственно возрождаться в настоящем. Мы создаем перзистенцию свершившихся фактов, которая делает невозможным всякое нормальное развитие наших народов. Подобно тому как, благоговей перед современностью, мы тонем в нынешних событиях, так, благоговей перед историей, мы подпадаем под власть событий минувших.

Из нашего преклонения перед действительностью и из нашего историзма родился национализм, являющийся виновником внешней катастрофы, которая завершает закат нашей культуры.

Что такое национализм? Неблагородный и доведенный до абсурда патриотизм, находящийся в таком же отношении к благородному и здоровому чувству любви к родине, как бредовая идея к нормальному убеждению.

Как рождается он среди нас?

К началу XIX столетия мышление признало за национальным государством право на существование. В обоснование этого указывалось на то, что национальное государство как естественный и однородный организм лучше всего способно осуществить идеал культурного государства. В фихтевских речах к немецкой нации национальное государство подвергается суду нравственного разума, узнает от последнего о необходимости подчиниться ему во всех отношениях, торжественно клянется в этом, и затем ему вменяется в обязанность обеспечить становление культурного государства. При этом государству настойчиво внушается необходимость усматривать свою главную задачу в том, чтобы заботиться о вечно равномерном становлении чисто человеческого в нации. Национальное государство должно искать свое ве-

личие в отстаивании идей, способных принести благо всем народам. Гражданам же рекомендуется демонстрировать свою принадлежность к нации не упрощенной, а более высокой любовью к отечеству, то есть не придавать слишком большого значения внешнему величию и силе нации, а следить за тем, чтобы она во главу угла своих устремлений поставила «расцвет Вечного и Божественного в мире» и чтобы ее устремления полноводной рекой влились в общий поток высших целей человечества. Таким образом, национальное чувство ставится под опеку разума, нравственности и культуры. Культ патриотизма, как таковой, должен считаться проявлением варварства, ибо таковым он обнаруживает себя в бессмысленных войнах, которые неизбежно влечет за собой.

Так национальная идея была поднята до уровня полноценного культурного идеала. Когда культура пришла в упадок, все прочие культурные идеалы утратили силу своего воздействия на общество. Национальная же идея сохранилась как фактор культуры благодаря тому, что из сферы теоретической перешла в сферу реальной действительности. Отныне она воплощала в себе все то, что уцелело от культуры, и стала идеалом идеалов. Отсюда же вытекают и особенности мышления нашей эпохи, концентрирующего весь энтузиазм, на какой оно только способно, на национальной идее в уверенности, что именно в ней заключены все духовные и моральные ценности.

С закатом культуры, однако, изменилась и сущность национальной идеи. Опека других, основанных на разуме этических идеалов, которым она до сих пор подчинялась, отпала, так как сами эти идеалы оказались проблематичными. И теперь национальная идея являла собою духовную силу, действующую по собственному произволу. Конечно, она всем своим видом старалась уверить, что стоит на службе культуры. На самом деле, однако, национальная идея представляла собою лишь окруженную ореолом культуры идею действительности. Только инстинкты действительности, а не этические идеалы двигали ею.

Современные массы требуют оградить национальные воззрения от влияния разума и нравственности, считая это самым верным средством не допустить профанации священнейших чувств.

Если в былые времена упадок культуры не вызывал такой путаницы в чувствах народов, то объясняется это тем, что национальная идея в рамках прежних культур никогда не возводилась до уровня культурного идеала нынешней значимости. Поэтому тогда и не могло случиться, чтобы национальная идея в конце концов подменила подлинные идеалы культуры и еще больше стимулировала и усложнила состояние бескультурья представлениями и убеждениями, внушенными уродливо националистическим подходом к жизни.

Проникновение в нездоровую сущность национализма практически делает беспредметной дискуссию о том, на какой народ по справедливости следует возложить наибольшую вину за роковое развитие событий последнего времени. Национализм не всегда был сильнее всего там, где громче всего провозглашал себя. Нередко он интенсивнее всего развивался там, где дотоле переживал скрытую стадию своей эволюции.

В том, что истоки национализма лежат не столько в самой действительности, сколько в ее искаженном преломлении в воображении масс, нетрудно убедиться на примере любой националистической концепции. Национализм утверждает, что ведет реальную политику. В действительности же для него совершенно не характерен подлинно деловой и здравый подход к решению любых вопросов внешней и внутренней политики. Ибо национализм по своей сущности не только эгоистичен, но и энтузиастичен. Его реальная политика представляет собой стимулируемую народной страстью, догматизированную и идеализированную переоценку отдельных территориальных и экономических проблем, затрагивающих интересы масс. Он отстаивает свои требования без сколько-нибудь осмысленного определения их реальной ценности. Стремясь заполучить богатства, стоившие миллионы, современные государства обременяли свою экономику вооружениями, поглощавшими миллиарды. В благом намерении позаботиться о защите и расширении торговли они облагали последнюю поборами, угрожавшими ее конкурентоспособности в большей степени, чем все мероприятия противника.

Итак, на деле реальная политика была нереальной, потому что из-за примешавшегося народного пристрастия делала неразрешимыми простейшие вопросы. Напо-

каз она выставляла экономические интересы, а про запас держала националистические идеи величия и преследования «врагов» нации.

Ради усиления своей мощи каждое культурное государство брало себе в союзники всех, кого только могло. В результате полуживилизованные и совсем нецивилизованные народы стали использоваться в эгоистических интересах одними культурными народами против других. Но помощники не довольствовались отведенной им ролью слепых орудий. Они во все возрастающей степени влияли на ход событий, пока не приобрели власти предписывать культурным народам Европы, когда следует выступить ради них друг против друга. Таково было возмездие за то, что мы отказались от собственного достоинства и принесли в жертву бескультурью последние остатки того общего достояния, которым некогда располагали.

Показательным для нездоровой сущности так называемой реальной политики национализма было стремление во что бы то ни стало прикрыться розовым флером идеала. Борьба за власть стала борьбой за право и культуру. Коалиции, в основе которых лежали эгоистические интересы борьбы одних народов против других, выдавались за содружества, продиктованные исконным родством уз и судеб, и подкреплялись ссылками на прошлое, даже если история давала больше примеров смертельной вражды, чем проявлений внутреннего родства.

В конечном счете национализму было уже недостаточно в своей политике отвергать любую надежду на осуществление идеи культурного человечества. Провозглашая идею национальной культуры, он стал разрушать представление о самой культуре.

Раньше была просто культура и каждый культурный народ стремился усваивать ее в наиболее чистой и развитой форме. При этом народности было присуще гораздо больше самобытности и цельности, чем ныне. И если тем не менее тогда не проявлялось никакого стремления к обособлению духовной жизни на национальной основе, то это доказывает лишь, что такое стремление отнюдь не показатель силы нации. Претензия на самобытность национальной культуры в том виде, как о ней заявляется в наше время, представляет собой болезненное явление, predetermined тем, что

культурные народы утратили свою здоровую природу и руководствуются уже не инстинктами, а теориями. Они так тщательно исследуют свою душу, что последняя уже больше не способна ни на какие естественные порывы. Они анализируют и описывают ее так досконально, что она за тем, чем ей предписывается быть, не видит того, чем является на самом деле. О духовных различиях между расами мудрствуют с таким упорством, что эта болтовня действует как навязчивая идея, а отстаиваемое своеобразие выступает как претенциозная болезнь¹.

Во всех областях в возрастающей мере прилагаются усилия к тому, чтобы в любом изделии, любом творении рук человеческих по возможности сильнее проступали чувства, воззрения и мышление народа, его создавшего. Это искусственно стимулированное своеобразие — лучшее свидетельство утраты естественного. Индивидуальная особенность того или иного народа уже не влияет больше как нечто неосознанное или полуосознанное в общую сокровищницу духовной жизни. Она становится манией, капризом, модой, уловкой. Происходит «инцухт» мыслей, опасные последствия которого во всех областях с каждым годом становятся все очевиднее. Духовная жизнь даже выдающихся культурных народов приняла угрожающе монотонное течение по сравнению с минувшими временами.

Противоестественность такого развития проявляется не только в его непосредственных результатах, но и в той роли, которая по его вине выпадает на долю самомнения, высокомерия и самообольщения. Все ценное в личности или в ее действиях, объясняется национальным своеобразием. Считается, что под чужими небесами ничто подобное вообще невозможно. В большинстве стран это тщеславие зашло уже так далеко, что для него вполне достижимы и геркулесовы столбы глупости.

Само собой разумеется, духовное начало в национальной культуре отступает далеко на задний план². Оно теперь в большей мере лишь внешний наряд ее. А на деле национальная культура носит ярко выражен-

¹ Швейцер не проводит разграничения между нациями и расами, в равной мере осуждая и то и другое. Это серьезная ошибка, подрывающая антифашистскую направленность его взглядов.— *Прим. ред.*

² Ошибочность этого тезиса Швейцера очевидна.— *Прим. ред.*

ный материальный характер. Она представляет собой совокупность всех внешних достижений соответствующего народа и выступает в союзе с его экономическими и политическими требованиями. Коренящаяся якобы в своеобразии народа национальная культура отнюдь не ограничивается, как можно было бы предполагать, рамками соответствующей народности. Она чувствует себя призванной овладеть также другими народами и тем самым осчастливить их. Современные народы ищут рынков сбыта для своей культуры так же, как и для изделий своей промышленности или сельского хозяйства.

Следовательно, национальная культура стала орудием пропаганды и статьей экспорта. Поэтому не случайно проявляется поистине трогательная забота о рекламе. Необходимые фразы можно получить уже в готовом виде, остается только комбинировать их... Так мир становится ареной конкуренции национальных культур, пагубно сказывающейся на собственно культуре.

Мы уже больше не верим, что народы, которые в качестве наследников греко-римского мира вместе вступили в средневековье и затем в условиях интенсивнейшего взаимного обмена идеями на собственном опыте познали Ренессанс, Просвещение и мышление нового времени, составляют вместе со своими ответвлениями в новых частях света монолитное культурное целое. Но если различия в их духовной жизни проявлялись в новейшее время все сильнее, то причина здесь прежде всего в неуклонном упадке культуры. Так при отливе обнажаются разделяющие водную стихию мели, которые во время прилива скрыты под водой.

Насколько тесно и сейчас еще связаны между собой духовными нитями народы, которые составляют исторически сложившееся культурное человечество, видно из того, что все они вместе обречены на одинаковое вырождение.

С нашим чувством реальности связано, далее, наше ошибочно доверчивое отношение к фактам. Мы живем в атмосфере оптимизма, уверенные в том, что существующие в мире противоречия сами по себе разрешатся в духе целесообразного прогресса и сольются в синтезе, в котором соединятся ценное в тезисе и ценное в анти-тезисе.

Говоря об этом оптимизме, обычно с основанием и

без одного ссылаются на Гегеля. То, что он является духовным отцом нашего чувства реальности, неоспоримо. Гегель — первый мыслитель, пытавшийся совладать с существующим. Он научил нас представлять себе прогресс в тезисах, антитезисах и синтезах, как они выступают в процессе развития. Но его оптимизм не был простой верой в разумность и полезность всего фактического, подобно нашему. Так как Гегель, живя еще в духовном мире рационализма, верит в силу основанных на разуме этических идеалов, он верит также в непрерывный духовный прогресс. И поскольку последний для него несомненен, он взялся показать его в последовательных фазах протекающего события и одновременно представить, как он реализуется в последовательности внешних фактов. Подчеркивая, однако, имманентную целесообразность в событии с такой силой, что в результате забываются духовно-этические предпосылки его веры в прогресс, Гегель закладывает фундамент выхолощенного оптимизма в отношении действительности, который уже в течение многих десятилетий не выпускает нас из плена ложных представлений.

Между самими фактами есть только бесконечно длящиеся противоречия. Образовать третий, средний факт, в котором они сглаживались бы в духе прогресса, сами по себе они не в состоянии. Дабы такой новый факт возник, противоречия должны преодолеваться в рамках склада мышления, в котором налицо основанные на разуме этические идеалы того, что надлежит реализовать. Эти идеалы и являются предпосылкой рождения нового, стремящегося возникнуть из противоречивого. Только в соответствующем разуму этическом складе мышления противоречия перестают быть слепыми.

Предполагая в фактах имманентные принципы прогресса, мы рассматривали поступательное течение истории, в которой подготовлялась наша судьба, как прогресс культуры, хотя действительная эволюция общества говорила отнюдь не в пользу такого оптимизма. Даже теперь, когда нашему взору предстают факты поистине ужасающие, мы не согласны отказаться от нашего кредо. Оно для нас, правда, уже не столь убедительно, как прежде. Но другое, которое основывает оптимизм на вере в этический дух, означает такую революцию в нашем образе мыслей, что нам трудно принять его.

С нашим доверием к фактам связано и доверие к организациям. Подобно некоей идее фикс, через все деяния и помыслы нашего времени красной нитью проходит убеждение, что, если бы нам удалось в том или ином смысле усовершенствовать или преобразовать институты своей государственной и общественной жизни, желанный прогресс культуры наступил бы сам собой. И тем не менее мы очень далеки от единого плана реформирования наших общественных установлений. Одни набрасывают его в антидемократическом духе. Другие усматривают ошибку в том, что демократические принципы еще недостаточно последовательно воплощаются в жизнь. Третьи считают панацеей социалистическую или коммунистическую организацию общества. Но все согласны друг с другом в том, что состояние бескультурья, в котором мы живем, предопределено несостоятельностью общественных институтов, и ждут расцвета культуры от реорганизации общества. Все единодушно считают, что новые общественные институты породят и новый дух общества.

В плену этой невероятной путаницы находятся не только те, кто неспособен самостоятельно думать, но и многие из очень серьезно мыслящих среди нас. Материализм нашего времени переворачивает с ног на голову отношение между духовным и сущим. Он считает, что нечто духовно ценное может родиться только как результат действия фактического. Даже от войны ждали, что она обновит нас духовно! В действительности же характер взаимоотношений диаметрально противоположен. Имеющиеся духовные ценности могут целесообразно воздействовать на формирование действительности и таким образом порождать факты, способные подкреплять ценное в духовной жизни. Все институты и организации имеют лишь относительное значение. Располагая самыми различными общественными и политическими учреждениями, различные культурные народы пришли — все без исключения — к одинаковому состоянию бескультурья. Все, что мы пережили и еще сейчас переживаем, должно дать нам убеждение, что духовное — это все, а институты общества значат немногое. Наши институты обнаруживают несостоятельность, так как в них действует дух бескультурья. Самые целесообразные организационные ус-

вершенствования нашего общества к которым мы должны стремиться, могут оказаться нам в чем-то полезными лишь в том случае, если мы способны также вдохнуть в наше время новый дух.

Даже те сложные проблемы, которые целиком относятся к материально-экономической сфере, в конечном счете могут быть решены только путем этизации убеждений. Самая целесообразная реорганизация устоев жизни общества способна лишь в какой-то мере продвинуть вперед, но не обеспечить полностью их решение. Единственный реальный путь для нас — прежде всего в старых условиях стать новыми людьми и, превратившись в общество с обновленным складом мышления, настолько сгладить противоречия между народами и внутри народов, чтобы вновь оказалась возможной жизнь в условиях культуры. Другого способа действительного обновления нашего мира нет. Любые попытки означают более или менее впустую затраченные усилия, так как упор в них делается не на дух, а на внешние факторы.

В сфере событийного, которое предопределяет судьбу человечества, реальность заключается в убеждениях людей, а не в существующих внешних фактах. Твердая почва под ногами дана нам в основанных на разуме этических идеалах. Хотим ли мы, чтобы дух сделал нас способными создать новые условия бытия и вновь вернуться к культуре, или же нас устраивает перспектива по-прежнему черпать духовное из конкретной действительности и в результате неудержимо катиться навстречу гибели? Таков роковой вопрос, перед которым мы поставлены волею судеб.

Подлинное чувство реальности заключается в осознании той непреложной истины, что мы лишь через основанные на разуме этические идеалы можем прийти к нормальным взаимоотношениям с действительностью. Только благодаря им человек и общество обретут такую власть над происходящими событиями, какую вообще могут обладать. Без них нам — что бы мы ни делали — никогда не вырваться из-под всемогущей власти событий.

То, что происходит ныне в отношениях между народами и внутри каждого народа, — яркая иллюстрация этой истины. На истории нашего времени лежит печать никогда ранее не виданной бессмыслицы. Будущие историки, как всегда, до мельчайших подробностей проана-

лизируют ее, разложив все по полочкам и продемонстрировав при этом свою ученость и беспристрастность. Но как сейчас, так и во все последующие времена объяснить превратности нашей нынешней судьбы можно только тем, что мы пытались удовлетвориться культурой, оторванной от этики.

IV. ПУТЬ К ВОЗРОЖДЕНИЮ КУЛЬТУРЫ

Итак, этическое понятие культуры единственно правомочно.

Но где тот путь, избрав который мы смогли бы вернуться из нынешнего состояния бескультурья к состоянию, характеризующемуся расцветом ее? И существует ли вообще такой путь?

Неэтическая концепция культуры отрицает его. Для нее любые проявления упадка культуры — сугубо возрастные явления. [Культура, подобно всякому естественному процессу, в своем развитии через какое-то время с необходимостью должна прийти к своему концу. Следовательно, нам остается только признавать естественными причины умирания культуры... и заставлять себя находить по крайней мере интересными безрадостные симптомы того, как она все больше утрачивает этический характер.]

В мышлении, строящем все на фундаменте действительности, оптимизм и пессимизм переплетаются. Если оптимистический подход к действительности, предполагающий постоянное осуществление прогресса культуры в фактах, как таковых, обнаружил свою несостоятельность, то независимо анализирующий дух без глубоких эмоций возвращается к мягко пессимистическому предположению о наступлении бабьего лета культуры.

Этический дух не может участвовать в этой игре между оптимизмом и пессимизмом. Он видит в проявлениях упадка культуры то, что они действительно собой представляют, — нечто страшное. С ужасом спрашивает он себя, что произойдет с миром, если это умирание культуры действительно будет неудержимо продолжаться. Он боится за культуру. Она для него не предмет интересных аналитических упражнений, а надежда, с которой этический дух связывает дальнейшее существование.

вание человечества. Вера в возможность обновления культуры является частью его жизни. Поэтому этический дух никогда не сможет довольствоваться тем, на чем остановилось оптимистически-пессимистическое чувство реальности.

Те, кто воспринимает нынешний упадок культуры как нечто естественное, утешают себя мыслью, что на распад обречена какая-то *одна* культура, а не культура *вообще* и что взамен на новом историческом этапе расцветет новая культура новой расы. Такая точка зрения ошибочна. На земном шаре уже не осталось в резерве девственных и потенциально одаренных народов, которые когда-нибудь в будущем смогли бы прийти нам на смену в качестве лидеров духовной жизни. Нам известны все народы, живущие на земле. Среди них нет ни одного, который уже не был бы причастен к нашей культуре в том смысле, что его судьба не определялась бы нашей. Все они — способные и неспособные, далекие и близкие — испытывают на себе влияние действующих в нашей культуре сил бескультурья. Все они больны нашей болезнью и только вместе с нами могут выздороветь.

Не культура одной расы, а культура всего человечества, нынешнего и будущего, будет обречена на гибель, если иссякнет вера в возрождение наших творческих сил.

Но она не должна иссякнуть. Если этическое является конституирующим элементом культуры, то закат превратится в восход, как только вновь пробудится этическая энергия в нашем образе мыслей и в идеях, с помощью которых мы пытаемся воздействовать на действительность. Такой эксперимент в мировом масштабе заслуживает того, чтобы его предпринять.

Разумеется, трудности, с которыми придется иметь дело при реализации подобного предприятия, настолько велики, что нужно обладать поистине гигантской верой в силу этического духа.

Первая трудность состоит в отсутствии у нашего поколения понимания того, что есть и что должно быть. Люди Ренессанса и эпохи Просвещения черпали смелость для своих дерзновенных попыток обновления мира с помощью идей из убеждения в абсолютной несостоятельности внешних и духовных условий, в которых

они жили. Пока многие и многие наши современники не проделают нечто подобное, мы не в состоянии будем продолжать дело, завещанное нам теми поколениями. Увы, люди нашего времени решительно не хотят видеть вещи такими, каковы они есть, и всеми силами стараются придерживаться максимально оптимистического взгляда на них. Но в этой способности смотреть на действительность, становящуюся все более неудовлетворительной, сквозь призму все более понижающихся идеалов проявляется также и воздействие пессимизма. Наше поколение, которое гордится многими своими достижениями, не верит больше в достижение, составляющее основу основ, — в духовный прогресс человечества. Отрепившись от этой высшей надежды, мы подчинились власти нашего времени — мы стали меньше духовно страдать под его игом, и порожденная в нас таким страданием боль уже не пробуждает жажды иного, нового времени. Каких усилий нам будет стоить разорвать союз бездумного оптимизма и бездумного пессимизма, в плену которых мы находимся, чтобы таким путем подготовить возрождение культуры!

Другая трудность предстоящей нам работы заключается в ее восстановительном характере. Культурные идеалы, в которых нуждается наше время, для него не новы. Раньше они уже были достоянием человечества и дошли до нас во множестве формулировок, утративших ныне силу своего воздействия. И нам, в сущности, предстоит предпринять не что иное, как возрождение былого авторитета этих формулировок, чтобы со всей серьезностью использовать их для воздействия на современную нам действительность.)

Использованное превратить в неиспользованное... Существует ли более трудная задача? Она нереальна, говорит история. Никогда не было так, чтобы ранее использованные идеи вновь становились движущей силой развития тех народов, которые их некогда уже использовали. Отмирание идеалов всегда было окончательным и бесповоротным.

Несомненно. История культуры озаряет то, что нам предстоит предпринять, мрачным светом бесперспективности и уныния. Кто добивается от нее оптимистического звучания, тот заставляет говорить ее на несвойственном ей языке.

Но история прошлых времен позволяет судить лишь о том, что было, а не о том, что будет. Если она доказывает, что никогда одни и те же народы не переживали заката культуры и затем возрождения ее, то мы наряду с этим знаем, что то, чего еще никогда не случилось, должно произойти у нас. Поэтому мы не можем довольствоваться констатацией исторической «изнашиваемости» разумных этических идеалов, на которых зиждется культура, и успокаивать себя при этом аналогией с развитием природы. Мы должны понять, почему до сих пор их участь была такова, и объяснить это законами духовной жизни, а не аналогиями. Мы хотим добыть ключ от тайны, дабы открыть им дверь в новое время — время, когда использованное опять станет неиспользованным и когда духовно-этическое уже не сможет больше «изнашиваться». Мы не можем подходить к истории культуры с критериями, которыми оперировали прежние поколения. Нам должен быть присущ новый подход. В противном случае наша участь будет решена.

Почему идея культуры не сохраняет своей первоначальной силы убеждения, соответствующей степени ее истинности, а теряет свою нравственную и разумную очевидность? Почему завещанные нам предыдущими поколениями истины перестают быть подлинными истинами и превращаются лишь в ходячие фразы?

Что же это — неотвратимая судьба? Или родник иссяк потому, что наше мышление не проникло в глубинные слои, постоянно несущие грунтовые воды?

И дело вовсе не в том, что прошедшее продолжает существовать среди нас лишь как нечто утратившее всякую ценность. Такой зловещей тенью оно может стать. Есть мысли, которые мы сами никогда непосредственно не вынашиваем, так как находим их в истории уже сформулированными. Идеи, которые мы наследуем, бесильны возродить содержащиеся в них истины, поскольку олицетворяют собой истины уже умершие. То, что из декадентствующего старого мира переходит в новую эпоху, часто похоже на остаточные продукты обмена веществ, действующие, как яды.

Если верно, что германские народы в эпоху Ренессанса получили решающие стимулы к развитию культуры

в результате обращения к идеям греко-римских мыслителей, то не менее верно и то, что они на протяжении столетий удерживались греко-римской культурой в состоянии духовной несамостоятельности, противоречившей всему их существу. Все то упадочное, что германские народы восприняли от греко-римской культуры, долго еще мешало их нормальной духовной жизни. Этим объясняется странная смесь здорового и больного, составляющая сущность средних веков. Опасные отголоски ушедшей в прошлое греко-римской культуры и поныне дают себя знать в нашей духовной жизни. Из-за того, что в нашем сознании сохранились отжившие представления восточного и греческого мира, мы поистине истекаем кровью, пытаясь разрешить проблемы, которых в противном случае вообще не существовало бы для нас. Достаточно уже того, что наши религиозные идеи с древнейших времен и по сей день еще находятся под наследственным чужеземным владычеством иудейской трансцендентности и греческой метафизики! Вместо того чтобы найти себе естественное выражение, они претерпевают муки и искажения.

Так как идеи одной эпохи подвержены «износу» и в этом состоянии тормозят развитие мышления новых поколений, духовный прогресс человечества не отличается постоянством, ему присущи лишь хаотично сочетающиеся взлеты и падения. Нити рвутся, их концы волочатся, теряются или беспорядочно вновь соединяются. До сих пор считалось правомочным оптимистическое толкование этих взлетов и падений, поскольку имелась возможность постоянно ссылаться на замену греко-римской культуры культурой Ренессанса и Просвещения и, выводя из этого в качестве непреложного результата факт рождения новых культур на месте старых, дряхлеющих, считать подобный процесс прогрессом. Но обобщающий вывод из этого наблюдения страдает существенными недостатками. Истолкование последовательных взлетов и падений в духе неуклонного подъема возможно только потому, что в данном случае принимаются во внимание новые народы, испытывавшие лишь поверхностное влияние упадочной культуры и сказавшие затем свое собственное веское слово. На деле же наша культура родилась не как органическое продолжение греко-римской культуры, хотя и делала первые шаги на костылях,

унаследованных от последней, а как реакция здорового духа на воспринятые от предшественницы использованные идеи. Сущность процесса составляли сочетание и взаимодействие «изношенных» идей с «неизношенными» идеями «неизношенных» народов.

Ныне же любое мышление в мире истощает себя в использованных идеях нашей отжившей культуры или — как у индийцев и китайцев — нашей и других отживших культур. И, следовательно, взлеты и падения будут оставаться звеньями не неуклонного прогресса, а неудержимого регресса... если не удастся использованные идеи вновь сделать неиспользованными.

Еще одна большая трудность на пути возрождения культуры состоит в том, что этому возрождению суждено найти выражение только во внутренних событиях, а не во внутренних и внешних одновременно. Тем самым отпадает способствующее успеху взаимодействие между материальным и духовным. Начиная с эпохи Ренессанса до середины XIX столетия люди, возводившие здание культуры, ждали прогресса в духовной сфере от достижений в совершенствовании общественных и государственных институтов. Требования обоих видов фигурировали на равных в их программе и являлись одинаково важными объектами их деятельности. Работая над преобразованием институтов общественной жизни, люди того времени были убеждены, что создадут условия для расцвета духовной жизни на новой основе. Успехи в одной из двух сфер укрепляли надежды на прогресс в другой и удваивали энергию людей. Над неуклонной демократизацией государственных устоев они трудились с мыслью, что тем самым им удастся распространить господство справедливости и мира на весь мир.

Мы, живые свидетели духовного банкротства всех созданных ими институтов, не можем уже по примеру своих предшественников одновременно работать над преобразованием общественных институтов и обновлением духовной жизни. Для нас такое облегчающее задачу сочетание неприемлемо. Мы не можем даже рассчитывать на старое взаимодействие науки и мышления. В прежние времена наука и мышление действовали в тесном союзе друг с другом. Мышление, отстаивая свою свобо-

ду, прокладывало путь практическому познанию. В свою очередь все достижения науки шли на пользу духовной жизни общества, поскольку все более точное установление закономерностей развития природы способствовало ликвидации господства предрассудков и, кроме того, укрепляло людей в мысли, что бытие человечества должно строиться на фундаменте духовных законов. Так наука и мышление сообща поднимали авторитет разума и основанных на разуме убеждений.

Ныне мышление ничего не получает от науки, так как последняя стала по отношению к нему независимой и индифферентной. Прогрессирующая наука сочетается теперь с предельно бездумным мировоззрением. Она утверждает, что ее дело — заниматься разработкой конкретной проблематики и констатированием частных результатов исследований, так как только в этом случае будет гарантирована деловая, трезвая научность. Обобщение научных фактов и распространение полученных выводов на мировоззрение не входит-де в ее задачу. Раньше каждый человек науки был одновременно и мыслителем, вносящим свою лепту в общую духовную жизнь своего поколения. Наше же время обрело способность воздвигать стену между наукой и мышлением. Поэтому у нас есть еще, пожалуй, свобода науки, но почти нет уже мыслящей науки.

В итоге практиковавшиеся ранее естественные, внешние меры оказались непригодными. От нас требуется единственное в своем роде, не похожее на прежние деяние. Работая, мы должны уподобиться людям, обновляющим фундамент собора под давлением огромной тяжести его массивных стен. Гигантская революция должна свершиться без революционных действий.

Помимо указанных факторов, обновление культуры затрудняется еще и тем, что носителями движения могут стать исключительно личности, наделенные индивидуальностью.

Возрождение культуры не имеет ничего общего с движениями, которые несут на себе печать массового переживания. Такие движения всегда являются лишь реакциями на внешние события. Культура же может возродиться только тогда, когда все большее число индивидов — независимо от господствующего в данное вре-

мя склада мышления общества и в противовес ему — выработает у себя новую систему взглядов, которая постепенно начнет оказывать влияние на склад мышления общества и в конечном счете определять его. Только этическое движение может вывести нас из состояния бескультурья. Этическое же начало способно зародиться лишь в индивиде.)

Последнее слово в вопросе о будущем того или иного общества не за большим или меньшим совершенством его организации, а за большей или меньшей внутренней активностью составляющих его индивидов. Самыми важными и наименее исследованными в истории являются незначительные общие изменения в индивидуальном бытии многих людей. Они и выступают в качестве предпосылки всех событий. Поэтому-то так трудно понастоящему понять людей и события минувших времен. Об индивидуальных качествах, которыми обладал каждый из наших предшественников, и о том, как он в соответствии с ними строил свои отношения с обществом, испытывал его влияние и оказывал на него ответное воздействие, мы можем только высказывать предположения.

Ясно одно: когда общество воздействует на индивида сильнее, чем индивид на общество, начинается деградация культуры, ибо в этом случае с необходимостью умалется решающая величина — духовные и нравственные задатки человека. Происходит деморализация общества, и оно становится неспособным понимать и решать возникающие перед ним проблемы. В итоге рано или поздно наступает катастрофа.

Поскольку мы находимся именно в таком положении, каждый человек должен в наших условиях проявить большую, чем до сих пор, личную решимость и взять на себя доступную только индивиду функцию выдвижения духовно-этических идей. Ничто другое, кроме такого поворота в сознании множества людей, не в состоянии спасти нас.

Негласно должно сложиться новое общественное мнение. Нынешнее поддерживается прессой, пропагандой, организациями, а также имеющимися финансовыми и другими средствами подкупа и нажима. Этому противоположному распространению идей следует противопоставить естественное, идущее от человека к человеку

и принимающее в расчет только правду мысли и восприимчивость к правде.] Невооруженное, опирающееся только на примитивную тактику борьбы, оно должно выступить против ныне господствующего общественного мнения, которое противостоит ему, как Голиаф Давиду, во всем великолепии своих доспехов.

В борьбе, которой предстоит развернуться, мы не сможем опереться ни на какие исторические аналогии. Конечно, и прошлое знало примеры борьбы мыслящего индивидуального духа против господствующего общего духа времени. Но никогда проблема эта не выступала так, как сегодня, потому что общий дух нашего времени, воплощенный в современных организациях, современном бездумье и современных народных страстях, представляет собою единственное в своем роде явление.

Достаточно ли окажется у современного человека сил, чтобы осуществить то, что требует от него дух и что хочет сделать для него невозможным время?

Ему предстоит в рамках сверхорганизованного общества, которое тысячью способов подчиняет его своей власти, вновь стать независимой личностью и оказать обратное воздействие на само общество. С помощью всех своих институтов общество будет прилагать усилия к тому, чтобы по-прежнему держать человека в выгодном для себя состоянии безличности. Оно боится человеческой личности, ибо в ней обретают голос дух и правда, которым оно предпочло бы никогда не давать слова. Но его власть так же велика, как и его страх.

С регламентированием общественной жизни роковым образом связаны экономические условия, которые с невероятной жестокостью превращают современного человека в несвободное, несамостоятельное, бездумное, лишенное чувства гуманности существо. Они — последнее, что мы можем изменить. Даже если в результате наших усилий дух начнет свою работу, мы все равно сможем лишь медленно и далеко не в полной мере обрести власть над ними. Итак, от людей требуется то, что отрицают жизненные условия, в которые они поставлены.

А как велики задачи, за решение которых предстоит взяться духу! Он должен возродить понимание подлин-

ной правды в условиях, когда признаются лишь пропагандистские истины. Он должен отвергнуть неблагородный патриотизм и возвести на престол благородный, согласующийся с целями человечества, в условиях, когда безрадостные минувшие и нынешние политические события поддерживают национальные страсти даже среди тех, кто внутренне им противится. Он должен вновь подвести людей к пониманию того, что культура есть дело каждого человека и всего человечества, дело всех народов, в условиях, когда национальная культура почитается как идол, а от понятия культурного человечества почти ничего не осталось. Он должен поддержать нашу веру в культурное государство в условиях, когда современные государства, духовно и экономически деградировавшие в результате войны, не могут даже думать о культурных задачах, а озабочены единственно тем, как бы с помощью всех мыслимых средств, в том числе и таких, которые профанируют понятие права, пополнить казну, дабы существовать. Дух должен сплотить нас, провозгласив идеал культурного человечества в условиях, когда один народ отнял у другого веру в человечность, идеал, справедливость, здравый смысл и искренность и каждый народ оказался во власти сил, которые заводят нас все дальше в беспросветную глушь бескультурья. Он должен привлечь внимание к культуре в условиях, когда растущие трудности добывания средств к существованию возлагают на людей все большее бремя материальных забот и все остальное делают в их глазах призрачным. Он должен дать нам веру в возможность прогресса в условиях, когда обратное воздействие экономической жизни на духовную с каждым днем становится все более роковым и стимулирует неуклонно усиливающуюся деморализацию общества. Дух должен одарить нас способностью надеяться в условиях, когда не только светские и религиозные институты и корпорации, но и люди, считающиеся авторитетами, неизменно оказываются не на высоте, когда ученые и деятели искусства выделяются лишь на фоне бескультурья, а знаменитости, которые слывут мыслителями и таковыми рисуются в глазах публики, в решающих вопросах предстают пред нами только как заурядные писатели и члены академий.

Все это противостоит воле к культуре. На каждом

шагу нас подстерегает глухое отчаяние. Как понятно нам положение людей эпохи греко-римского декаданса, которые оказались безоружными перед миром событий и, предоставляя мир его судьбе, замкнулись в самих себе! Как и они, мы оглушены тем, что переживаем! Как и они, мы слышим искушающие голоса, которые говорят нам, что бездумное существование — единственное, что еще делает жизнь сносной. Отречься от желания думать о чем-либо, кроме своей судьбы, и надеяться на что-либо, кроме собственного благополучия... В разочарованности искать покоя...

Сознание того, что культура зиждется на мировоззрении и может возродиться только в результате духовного пробуждения и этических устремлений людей, понуждает нас осязаемо представить себе все трудности возрождения культуры, которые при обычном рассмотрении ускользнули бы от нашего взгляда. Но одновременно оно ставит нас выше всех соображений относительно возможности или невозможности возрождения. Если этический дух — достаточный стимул в области событийного для реализации культуры, то мы вновь окажемся в царстве культуры, как только придем к культуротворческому мировоззрению и вытекающим отсюда культуротворческим убеждениям.

История нашего упадка с горечью и безотрадностью проповедует истину, что дух является решающей инстанцией. В будущем истина эта должна возвышающе воздействовать на нас. }

V. КУЛЬТУРА И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Великая задача духа — создание мировоззрения.

В мировоззрении эпохи находят обоснование ее идеи, убеждения и дела. Лишь придя к культуротворческому мировоззрению, мы окажемся способными к идеям, убеждениям и делам, необходимым для расцвета культуры.

Что такое мировоззрение? Совокупность волнующих общество и человека мыслей о сущности окружающего мира, о положении и назначении человечества и человека в нем. Что означает общество, в котором я живу, и

я сам, живущий в мире? Что мы хотим видеть в нем? Чего ждем от него?

В зависимости от того, к какому ответу на эти коренные вопросы бытия приходят составляющие общество индивиды, можно судить о духе соответствующей эпохи.

Не переоценивается ли тем самым значение мировоззрения?

Конечно, в настоящее время многие обычно не поднимаются в своих взглядах на жизнь до осознанного мировоззрения. В массе своей они также не осознают необходимости и не испытывают потребности выводить свои идеи и убеждения из такого мировоззрения и обычно в большей или меньшей степени ориентируются на тон, задаваемый их временем, прислушиваются к ведущим голосам своей эпохи.

Но кому принадлежат эти голоса? Личностям, которые участвовали в формировании мировоззрения общества и затем вывели из него более или менее ценные идеи, пользующиеся авторитетом нашего поколения. В итоге все мысли и идеи как индивидов, так и общества как-то причастны к господствующему мировоззрению. Каждая эпоха — сознательно или подсознательно — живет тем, что родилось в головах мыслителей, влияние которых она на себе испытывает.

Платон неправ, когда утверждает, что мыслители должны быть кормчими государства. Характер их господства над обществом иной — более высокий, чем простое издание законов и распоряжений и осуществление официальной власти. Они — офицеры генерального штаба, которые в уединении глубоко и всесторонне обдумывают предстоящие сражения. Те же, кто играет роль в общественной жизни, являются нижестоящими офицерами-практиками, воплощающими содержание директив генерального штаба в конкретные приказы частям и подразделениям: в такое-то и такое время выступить, туда-то и туда следовать, такой-то и такой пункт занять. Кант и Гегель властвовали над умами миллионов людей, которые за всю свою жизнь не прочли ни одной строчки их сочинений и даже не подозревали, что повинуются им.

Те, кто занимает общественные командные посты — крупные и мелкие, — могут реализовать только то, что

имеется в мышлении эпохи. Инструмент, на котором им надлежит играть, изготовлен не ими — они просто представлены к нему. Исполняемую вещь тоже сочиняют не они — им предлагаются уже готовые ноты. Они ничего не могут изменить в предложенной пьесе, их задача — более или менее умело воспроизвести ее. Если пьеса лишена смысла, они не в состоянии существенно улучшить ее; если она хороша, они не могут сколько-нибудь значительно ухудшить ее.

Следовательно, на вопрос о том, определяют ли личности или идеи судьбу той или иной эпохи, следует отвечать, что именно от личностей эпоха получает свои идеи. Если мыслители определенной эпохи создают представляющее ценность мировоззрение, то она получает от них для разработки идеи, содействующие прогрессу. Если они оказываются неспособными к этому, то наступает выражающийся в той или иной форме упадок. Мировоззрение всегда черпает для себя выводы в истории.

Гибель Римской империи, несмотря на множество выдающихся правителей, стоящих у ее кормила, объяснялась в конечном счете тем, что античные философы не выдвинули мировоззрения, которое содержало бы идеи, доказывавшие необходимость сохранения империи¹. С появлением стоицизма как заключительного аккорда и окончательного приговора философской мысли судьба народов Средиземноморья была решена. Мышление безропотного смирения, как бы величественно оно ни было, не могло удержать мировую империю на рельсах прогресса. Усилия самых деятельных императоров оказались напрасными. Они прали гнилую пряжу.

В XVIII столетии при малозначительных большей частью правителях и министрах эпохи рококо развернулось единственное в мировой истории прогрессивное движение среди народов Европы. Почему так могло произойти? Потому что мыслители Просвещения и рационализма создали мировоззрение, которое излучало ценные идеи, получившие распространение в обществе.

¹ Швейцер здесь ошибается вдвойне: христианство уже в Риме стало мировой религией и служило империи, но античный мир погиб, поскольку его развитие носило тупиковый характер.— *Прим. ред.*

Однако, когда история начала формироваться в соответствии с этими идеями, мышление, породившее прогресс, оказалось в состоянии застоя. В результате мы превратились в поколение, проматывающее драгоценное наследие прошлого и ютящееся в развалинах, поскольку начатое предшествующими поколениями строительство не может быть завершено. Даже если бы наши правители и государственные мужи оказались менее близорукими, чем были на самом деле, то и тогда им не удалось бы надолго предотвратить катастрофу, обрушившуюся на нас. Внутренний и внешний крах культуры был предопределен состоянием мировоззрения. Правители же — крупные и мелкие — всего-навсего действовали в духе времени.

Когда идеалистическое мировоззрение¹ Просвещения, рационализма и великой философии начала XIX столетия лишилось своей прежней силы воздействия, стала назреть мировая война. Именно тогда от нас начали ускользать идеи и убеждения, которые могли бы обеспечить целесообразное разрешение всех споров, возникавших между народами.

Волею обстоятельств мы оказались вынужденными обходиться без полноценного мировоззрения. Крах философии и зарождение естественнонаучной теории сделали недостижимым для нас идеалистическое мировоззрение, удовлетворяющее мышлению. Такое положение сохраняется по сей день. Кроме того, наше время было так бедно подлинно глубокими мыслителями, как, пожалуй, никакое другое. Некоторое число старательных умов, которые, обладая большими познаниями и руководствуясь самыми благими намерениями, пытались соединить в одно целое разрозненные обрывки, и несколько ослепительных комет — вот и все, чем одарила нас судьба. То, что эти умы привнесли мировоззренческого, могло заинтересовать какой-нибудь академический кружок и воодушевить нескольких последователей и учеников. Народ же не извлек из их теоретического вклада ничего.

В итоге мы начали внушать себе, что можно обой-

¹ Здесь и ниже под идеалистическим мировоззрением автор подразумевает мировоззрение, основанное на идеалах.— *Прим. ред.*

тись и без мировоззрения. Потребность выдвигать вопросы о сущности мира и жизни и давать на них ответы заглохла в нас. Постигшее нас бездумье привело к тому, что мы приняли для своей собственной жизни и жизни общества случайные идеи, подсказанные нашим чувством реальности. На протяжении жизни более чем полутора поколений мы достаточно хорошо узнали, что мировоззрение, заключающееся в отсутствии всякого мировоззрения, наихудшее из возможных и что такое мировоззрение подрывает не только духовную жизнь, но и устои жизни человеческого общества вообще. Когда офицеры генерального штаба не разрабатывают для своего поколения планов его борьбы, нижестоящие офицеры ведут нас — как в идеях, так и в практических делах — от авантюры к аванюре.

Таким образом, возрождение нашей эпохи должно начаться с возрождения мировоззрения. Кажущееся далеким и абстрактным так насущно необходимо, как, вероятно, ничто другое. Только когда мы вновь овладеем сокровищницей культуротворческого мировоззрения и все вместе станем черпать оттуда основополагающие идеи для жизни и действия, опять возникнет общество, которое будет руководствоваться благородными, не страдающими узостью идеалами и разумно противопоставлять их действительности. На фундаменте новых идей нам предстоит заново возвести здание истории.

Для общества, как и для индивида, жизнь без мировоззрения представляет собой патологическое нарушение высшего чувства ориентирования.

Каким требованиям должно отвечать мировоззрение, чтобы быть культуротворческим мировоззрением?

Первое и наиболее общее требование сводится к тому, что мировоззрение должно быть мыслящим.

Только то, что рождено мышлением и обращено к мышлению, может стать духовной силой для всего человечества. Только то, что преломляется в мышлении множества людей и при этом воспринимается как истина, обладает естественно передаваемой и неиссякаемой силой убеждения. Только при условии постоянного апеллирования к мыслящему мировоззрению могут пробудиться все духовные способности человека.

Нашему времени свойственно почти эстетическое предубеждение против мыслящего мировоззрения. И тем не менее при всем нашем боготворении действительности мы в большей мере, чем предполагаем, являемся детьми романтизма. Все доводы последнего против Просвещения и рационализма представляются нам актуальным во все времена возражением против мировоззрения, стремящегося к чисто логическому самоутверждению. Мы заранее видим в таком мировоззрении торжество скучного интеллектуализма, плоских соображений выгоды и поверхностного оптимизма, считаем, что оно убивает в человечестве гениальность и энтузиазм.

В возражениях против рационализма, выдвинутых в начале XIX столетия романтизмом, было немало обоснованного. Тем не менее нельзя не признать, что последний подверг издевкам и разрушил нечто такое, что при всех своих несовершенствах было величайшим и ценнейшим наднациональным явлением духовной жизни человечества. Всем — от самых образованных до самых невежественных — были тогда присущи вера в мышление и благоговение перед истиной. Уже по одной этой причине та эпоха была выше любой своей предшественницы и намного выше нашего времени.

Романтические чувства и фразы ни в коем случае не должны отвлекать наше поколение от стремления уяснить, что, собственно, представляет собою разум. Это отнюдь не сухой, холодный рассудок, подавляющий многообразные побуждения нашей души, а совокупность всех функций нашего духа в их живом взаимодействии. В нем наше познание, наша воля ведут между собой таинственный диалог, определяющий нашу духовную сущность. Мировоззренческие идеи, которые он выдвигает, заключают в себе все, что мы можем думать и предполагать о смысле нашего существования и назначении человечества; они дают нашему бытию направление и сообщают ему ценность. Воодушевление, порождаемое мышлением, относится к воодушевлению, в основе которого лежат смутные ощущения, как ветер горных вершин к ветерку, веющему меж невысоких холмов. Если мы вновь отважимся на поиски света разума, мы не деградируем до уровня поколения, неспособного ни на какой энтузиазм, а загоримся великой и глубокой страстью великих и глубоких идеалов. Они запол-

няют нашу жизнь, вытеснив предельно убогие и примитивные нынешние идеалы.

Рационализм — нечто большее, чем идейное движение, завершившееся в конце XVIII и начале XIX столетия. Он представляет собой необходимое явление всякой нормальной духовной жизни. Любой действительный прогресс в мире предопределен в конечном счете рационализмом.

— Несомненно, достижения мышления эпохи, которую в истории называют рационалистической, несут на себе отпечаток незавершенности и неудовлетворительности. Но выдвинутый в то время принцип, согласно которому мировоззрение надлежит основывать на мышлении, и только на мышлении, правилен. Если даже на молодом дереве и неполностью созрели первые плоды, оно все равно остается живым деревом духовной жизни.

Все движения, пришедшие на смену рационализму, далеко отстают от него по достигнутым результатам. Они пытались вывести подобие мировоззрения из спекулятивных идей, из истории, из эмоционального, из эстетики, из естествознания. Вместо того чтобы закладывать шурфы продуманно и расчетливо, они рылись в земных недрах наугад. Только рационализм вел поиски планомерно и в правильно выбранном месте. И если ему не удалось обнаружить в недрах драгоценный металл, то объясняется это тем, что имевшиеся в его распоряжении средства были недостаточны для разработки более глубоких слоев. Повергнутые в нищету и изверившиеся в своих авантюристических поисках, мы вынуждены возобновить работу в той шахте, где некогда трудился рационализм, и пройти все подземные слои в надежде натолкнуться на золото, которое должно здесь быть.

Идти до конца по пути углубления мыслящего мировоззрения... это единственная возможность вновь выбраться на простор из дремучего леса, в котором мы заблудились.

Философские, исторические и естественнонаучные проблемы, оказавшиеся не под силу раннему рационализму, обрушились на него, подобно лавинам, и погребли его на пути к цели. Новое мыслящее мировоззрение должно выбраться из этого хаоса. Пусть оно, не уклоняясь от воздействия действительности, пройдя долгий

путь раздумий и осознаний, стремится к постижению последнего значения бытия и жизни, не оставляя надежды что-либо разгадать в них.

Говорят, что последнее знание, позволяющее человеку постичь собственное бытие в универсальном бытии, носит мистический характер. Имеется в виду, что оно уже не доступно обычному разуму, а является результатом некоего переживания.

Но зачем предполагать, что путь мышления заканчивается там, где начинается царство мистики? Конечно, прежнее рационалистическое мышление всегда останавливалось перед мистикой. Оно стремилось двигаться вперед лишь до тех пор, пока имело возможность оставаться в строгих рамках логики. Со своей стороны мистика, где только могла, дискредитировала рационалистическое мышление, дабы не допустить зарождения идеи, будто ей на каком-то этапе надлежит держать перед ним отчет. И тем не менее рационалистическое мышление и мистика, не желающие ничего знать друг о друге, связаны неразрывными узами.

В разуме потребность познания и воля, таинственным образом переплетенные в нас, пытаются прийти к взаимному постижению. Последнее знание, к которому мы стремимся,— это знание жизни. Наше познание рассматривает жизнь снаружи, воля — изнутри. Так как жизнь является последним предметом знания, последнее знание с необходимостью становится осмысленным переживанием жизни. Такое переживание, однако, является собою процесс, не оторванный и изолированный от разума, а происходящий в недрах его. Только уяснив должным образом свое отношение к познанию, пройдя через него и став в нем логичным, желание окажется способным в той мере, в какой это ему доступно, постигнуть свою собственную сущность в универсальной воле к жизни и в бытии вообще. Если же желание попросту отвергнет необходимость познания, оно скатится на путь неопределенного фантазирования. Познание же, которое, подобно рационализму XVIII века, не признает, что для постижения сущности жизни оно должно в конечном счете вылиться в осмысленное переживание жизни, тем самым отвергает глубокое и элементарно обоснованное мировоззрение.

Таким образом, последовательное, не останавливаю-

щесся на полпути мышление так или иначе приходит к живой, логически оправданной и необходимой для всех людей мистике.

Сомнения относительно способности людей к раздумьям о самих себе и окружающем мире, необходимым для мыслящего мировоззрения, оправданы, если иметь в виду современного человека с его резко ослабленной потребностью мыслить. Но современный человек — явление патологическое.

В принципе даже человеку со средними природными задатками присуща способность мышления, превращающая для него создание собственного, мыслящего мировоззрения не только в возможность, но и в естественную потребность. Великие просветительские движения античности и нового времени помогают сохранить уверенность в том, что людям присуще элементарное мышление, способное стимулирующе воздействовать на их жизнь и поступки. Наблюдение за людьми и занятия с молодежью еще больше подкрепляют эту веру. Элементарное влечение к созданию для себя мыслящего мировоззрения властно движет нами в период пробуждения потребности в самостоятельных раздумьях. Впоследствии, однако, мы позволяем этому влечению заглохнуть, хотя и ощущаем вполне ясно, что тем самым обедняем себя и в конечном счете становимся менее способными на добрые дела. Мы похожи на родники, которые, засоряясь все больше и больше, вообще перестают давать живительную влагу.

Наше время в большей мере, чем любое другое, игнорировало необходимость охранять эти тысячи родников мышления. Следствием такого пренебрежения явилась та поистине смертельная жажда, от которой мы изнемогаем. Но стоит нам только расчистить мусор, мешающий родниковой воде пробиться на поверхность, как на орошенном песке мертвой пустыни вновь пробудится жизнь.

Конечно, в области мировоззрения, как и в любой другой, есть ведущие и ведомые. С этой точки зрения самостоятельность людей всегда относительна. Весь вопрос в том, на что ориентирована инициатива ведущих — на самостоятельность или на несамостоятельность. Одна влечет за собой эволюцию к истине, другая означает смерть последней.

Призвание каждого человеческого существа состоит в том, чтобы, выработав собственное, мыслящее мировоззрение, стать подлинной личностью.

Каким, однако, должно быть мыслящее мировоззрение, чтобы идеи культуры и зиждущиеся на них убеждения могли найти в нем свое обоснование?

Оптимистическим и этическим.

Оптимистично то мировоззрение, которое бытие ставит выше небытия и тем самым утверждает мир и жизнь как нечто ценное само по себе. Такое отношение к миру и жизни порождает стремление относиться к бытию с максимальной бережностью, на какую мы только способны. Упомянутое стремление в свою очередь стимулирует деятельность, направленную на улучшение условий жизни индивида, общества, народов и человечества, такую деятельность, результатом которой являются внешние достижения культуры: господство духа над силами природы и более высокая социальная организация общества.

Этика — область деятельности человека, направленная на внутреннее совершенствование его личности. Сама по себе она не зависит от того, пессимистично или оптимистично мировоззрение. Но в зависимости от этого сужается или расширяется сфера ее влияния.

В последовательно пессимистическом мировоззрении, как оно предстает нам в мышлении брахманов и Шопенгауэра, этика не преследует цели воздействовать на мир. Она направлена лишь на самосовершенствование индивида, проявляющееся во внутреннем освобождении от мира и его духа. Однако по мере переориентации этики на миро- и жизнеутверждающее мировоззрение сфера ее влияния расширяется. Ее целью теперь становится не только внутреннее совершенствование индивида, но и воздействие последнего на других людей и на весь мир. Свободу от мира и его духа она преподносит человеку уже не как самоцель. По ее представлениям человек, став внутренне свободным, одновременно должен обрести способность действовать в качестве более одухотворенной и более чистой силы в окружающем мире среди себе подобных и таким образом вносить свой вклад в осуществление идеала всеобщего прогресса.

Итак, культура есть результат взаимодействия оптимистического мировоззрения и этики. По отдельности ни оптимистическое мировоззрение, ни этика не способны породить ее. Оптимизм дает уверенность, что течение событий в мире так или иначе имеет разумную цель, а улучшение условий существования в мире вообще и в обществе в частности содействует духовно-нравственному совершенствованию индивида. Из этического вытекает возможность сформулировать необходимые для воздействия на мир и общество целесообразные принципы и сосредоточить все достижения на духовном и нравственном совершенствовании индивида, являющемся последней целью культуры.

Осознание того, что именно в оптимистическом и в этическом началах коренится движущая культуротворческая энергия мировоззрения, проливает свет на вопрос, почему и каким образом иссякают идеалы культуры. Становится очевидным, что нельзя дать исчерпывающий ответ на этот вопрос, руководствуясь аналогиями, почерпнутыми из природы. Трезвый, деловой подход подсказывает иной ответ: идеалы культуры иссякли потому, что не удалось достаточно прочно обосновать оптимистическое и этическое начала в мировоззрении.

Проанализировав процесс зарождения идей культуры и зиждущихся на них убеждений, мы обнаружим, что сущность его в том, что оптимистическое или этическое начало в мировоззрении или то и другое вместе каким-то образом обретали большую силу убеждения и стимулировали прогресс культуротворческих идей. При закате культуры имеет место та же причинно-следственная связь, но действие ее носит отрицательный характер. Здание оседает или вообще рушится, так как оптимистический или этический фундамент его становится непрочным. Другой причины упадка при всем желании невозможно отыскать. Все мыслимые идеи культуры и зиждущиеся на них убеждения вырастают из оптимизма и этики. Пока обе эти опоры сохраняют необходимую прочность и устойчивость, зданию ничто не грозит.

Итак, будущее культуры зависит от того, под силу ли окажется мышлению прийти к мировоззрению, способному обосновать оптимизм, то есть миро- и жизнеутверждение, и этику более надежно и в более элементарной форме, чем мировоззрения предыдущих эпох.

Мои желания и дела обретают смысл и ценность лишь в той мере, в какой цель моей деятельности согласуется со смыслом моей жизни и жизни других людей. Все остальное, каким бы значительным оно ни представлялось благодаря традициям, привычкам и общественному авторитету, суетно и опасно.

Требование вернуться к столь далеким нам теперь раздумьям о смысле жизни звучит поистине как насмешка в условиях, когда народы переживают состояние внутреннего разложения, когда народные страсти и народные безумства достигли столь большой силы и размаха, когда люди страдают от безработицы, нищеты и голода, когда повсюду в мире имеющие власть самым бесстыдным и бессмысленным образом третируют лишенных ее, когда человечество во всех отношениях распадается как единое целое. Но тем не менее только такое самоуглубление людей в состоянии породить силы, способные преодолеть все эти препятствия и эту нищету. Любые другие попытки в этом направлении — меры сомнительные и совершенно недостаточные.

Когда весной прошлогодняя трава лугов уступает место свежей зелени, происходит это потому, что корни растений пускают миллионы новых побегов. Так и для обновления идей, столь необходимого нашему времени, возможен только один путь: все люди должны обновить свои убеждения и идеалы, выведя их из размышлений о смысле жизни и о смысле мира.

Но есть ли гарантия, что удастся инстинктивно существующее нам миро- и жизнеутверждение превратить с помощью мышления в миро- и жизневоззрение, которое явится постоянным и надежным источником силы для осмысленной жизни и деятельности? Почему мы должны совершить то, над чем тщетно бились прежние поколения?

Даже если вновь пробуждающееся мышление придет лишь к несовершенному и неудовлетворительному мировоззрению, то и это мировоззрение как истина, добытая ценою больших усилий, будет представлять прогресс по сравнению с безмировоззренческим состоянием или с каким-либо авторитарным мировоззрением, которое мы вопреки требованиям мышления поддерживаем лишь в силу его внутренних достоинств, не испытывая по-настоящему глубокой и искренней преданности.

Началом любой полноценной духовной жизни является непоколебимая вера в истину и открытое исповедание ее. Даже самое глубокое религиозное чувство не претсует пределов мышления, а непременно коренится в нем, если только достаточно глубоко уходит в себя.

Ценно уже само по себе размышление о смысле жизни. Если оно вновь станет доступным нам, окончательно поблекнут все внушенные тщеславием и страстями идеалы, которые, подобно зловредным сорнякам, буйно разрастаются в убеждениях масс.) Насколько выиграли бы нынешние условия жизни людей, если бы все мы ежедневно хотя бы по несколько минут своего вечернего времени посвящали размышлениям об окружающей нас вселенной, мысленно обращаясь к бесконечным звездным мирам, а на похоронах предавались бы раздумьям о загадке жизни и смерти, вместо того чтобы бездумно шествовать за гробом, обмениваясь малозначительными репликами с другими участниками процессии. Внушенные безумием и страстями идеалы тех, кто формирует общественное мнение и оказывает решающее влияние на события общественной жизни, утратили бы власть над людьми. Люди хоть в какой-то мере стали бы задумываться над бесконечным и конечным, бытием и небытием и отыскиали бы в результате такого самоуглубления критерии суждения об истинном и ложном, действительно ценном и призрачном. Равнины древних времен учили, что царство божье наступит, если только весь Израиль начнет по-настоящему соблюдать субботу. Насколько вернее было бы сказать, что море несправедливости, насилия и лжи, захлестнувшее ныне все человечество, лишится своей разрушительной силы, если только нам удастся противопоставить ему хоть какое-то подобие раздумий о смысле мира и жизни!

Но не опасно ли побуждать людей к раздумьям о смысле жизни и требовать, чтобы наша жажда действий оправдывалась и облагораживалась такими размышлениями? Не утратим ли мы в результате этого нечто невосполнимое — жизненную активность, порождаемую непосредственностью действий?

Вопрос о том, насколько сильной или слабой будет наша жажда действий, пройдя через горнило раздумий о смысле жизни, — отнюдь не решающий вопрос, кото-

рый надо ставить во главу угла. Ведь разумно и рационально в ней только то, что подчинено смыслу, который мы в состоянии придать нашей жизни. Решающей является не количественная, а качественная сторона деяния. Важно, чтобы наша воля к деятельности пришла к осознанию самой себя и перестала быть слепой.

Но, возможно, мы зайдём в тупик непознаваемости и вынуждены будем сознаться в том, что нам не под силу придать миру и жизни какой-то смысл...

Отправляясь в путь, мышление должно быть готово ко всему, в том числе и к возможности зайти в тупик непознаваемости. Но даже если нашей воле к действию суждено бесконечно и безуспешно сталкиваться с непознаваемостью смысла мира и жизни, то и это горькое разочарование благоднее для нее, чем летаргия бездумья. Ибо уже само это разочарование означает очищение и облагораживание.

Пока что, однако, нет никакой нужды предаваться разочарованию. Мы переживаем миро- и жизнеутверждение как нечто в самом себе необходимое и ценное. Следовательно, можно предполагать, что его как-то можно обосновать в мышлении. Данное в нашей воле к жизни, оно должно постигаться в смысле жизни. Не исключено, что фундамент мировоззрения, выражающего миро- и жизнеутверждение, следует заложить не так, как это пытались делать до сих пор. (Прежнее мышление намеревалось вывести смысл жизни из смысла мира. Вполне возможно, что нам придется, оставив вопрос о смысле мира нерешенным, вывести смысл нашей жизни из заложенной в нас воли к жизни.)

Пусть дороги, по которым нам предстоит идти к цели, еще не видны — направление нашего движения уже ясно. Все мы должны задуматься над смыслом жизни и сообща бороться за создание миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, в котором наша жажда деятельности, столь необходимая и ценная для нас, получит свое оправдание и объяснение, свои ориентиры и закалку, будет углублена и облагорожена и в конце концов обретет способность выдвинуть и осуществить внушенные духом подлинной гуманности окончательные идеалы культуры.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

**КУЛЬТУРА
И ЭТИКА**

I. КРИЗИС КУЛЬТУРЫ И ЕГО ДУХОВНАЯ ПРИЧИНА

Наша культура переживает тяжелый кризис.

Обычно считают, что этот кризис порожден войной. Однако такое утверждение ошибочно. Война и все, что с нею связано, — лишь проявление состояния бескультурья, в котором мы находимся. В государствах, не участвовавших в войне и не испытывавших на себе ее непосредственного воздействия, устои культуры также колебались — хотя и не столь явственно, как в тех странах, которые пострадали от последствий войны, единственной в своем роде по масштабам духовного и материального ущерба.

Можно ли, однако, утверждать, что мы с живым участием относимся к судьбам культуры, что мы задумываемся над ее упадком и над перспективами выхода из тупика? Едва ли. Остроумные люди, сами блуждающие в дебрях истории культуры, стремятся внушить нам, что культура является чем-то данным от природы, чем-то таким, что у определенных народов в определенные эпохи расцветает, а затем с необходимостью увядает, в результате чего все новые культурные народы должны приходить на смену своим предшественникам. Разумеется, когда подобные люди, вооружившись своей теорией, пытаются решить вопрос о наших преемниках, они испытывают некоторое затруднение, ибо им не удается назвать ни одного народа, который можно было бы хоть в какой-то мере считать способным к выполнению такой миссии. Все народы земного шара в сильной степени испытали на себе влияние как нашей культуры, так и нашего бескультурья. Они в той или иной мере разделяют нашу судьбу, и ни у одного из них невозможно встретить идеи, которые могли бы вызвать к жизни сколько-нибудь значительное самобытное культурное движение.

Оставим в стороне остроумие и интересные культурно-исторические экскурсы и по-деловому займемся проблемой своей ущербной культуры. Каков характер вырождения нашей культуры и почему оно наступило?

Прежде всего здесь напрашивается довольно элементарная констатация. Роковым для нашей культуры является то, что ее материальная сторона развилась намного сильнее, чем духовная. Равновесие ее нарушено. Под воздействием открытий, которые в невиданной ранее степени ставят нам на службу силы природы, условия жизни индивидов, общественных групп и государств подверглись радикальному преобразованию. Наши познания обогатились, а возможности возросли в масштабах, которые ранее вряд ли могли бы считаться мыслимыми. Благодаря этому перед нами открылись перспективы обеспечить в некоторых отношениях намного лучшие, по сравнению с прежними, условия существования человека. Восторгаясь успехами науки и практики, мы — увы! — пришли к ошибочной концепции культуры. Мы переоцениваем ее материальные достижения и не принимаем во внимание значения духовного начала в той мере, в какой следовало бы. Но вот мы сталкиваемся с фактами, и они все больше заставляют нас задумываться. Беспощадно суровым языком они говорят нам, что культура, развивающаяся лишь материальную сторону без соответствующего прогресса духовного, подобна кораблю, который, лишившись рулевого управления, теряет маневренность и неудержимо мчится навстречу катастрофе.

Главное в культуре — не материальные достижения, а то, что индивиды постигают идеалы совершенствования человека и улучшения социально-политических условий жизни народов и всего человечества и в своих взглядах постоянно руководствуются этими идеалами. Лишь в том случае, если индивиды в качестве духовных сил будут работать над совершенствованием самих себя и общества, окажется возможным решить порождаемые действительностью проблемы и обеспечить благотворный во всех отношениях всеобщий прогресс. Будут ли материальные достижения несколько большими или несколько меньшими, не является для культуры решающим. Ее судьба определяется тем, в какой мере убеждения людей сохранят власть над фактами. Результат плавания зависит не от того, быстрее или медленнее продвигается корабль, идет ли он под парусами или приводится в движение паром, а от того, будет ли правильным его курс и исправным его рулевое управление.

Наши великие материальные достижения привели к

коренным изменениям условий жизни индивидов, общества и народов. Для того чтобы действительно стать прогрессом в сторону подлинной культуры, они должны предполагать повышение требований к воззрениям на культуру, подобно тому как увеличение скорости корабля требует большей надежности руля и всего механизма управления. Успехи теоретического познания и практики воздействуют на нас почти наравне с природными явлениями, и не в нашей власти регулировать их так, чтобы они оказывали во всех отношениях благоприятное влияние на условия, в которых мы живем. Они выдвигают перед индивидами, обществом и народами проблемы одна сложнее другой и несут с собой опасности, не поддающиеся заблаговременному измерению. Как ни парадоксально это звучит, успехи теоретического познания и практики не облегчают, а затрудняют развитие подлинной культуры. Более того, открывшаяся нашему взору картина развития культуры за время существования нашего и двух предыдущих поколений заставляет, пожалуй, даже усомниться в том, что культура вообще еще мыслима перед лицом материальных достижений, как они перед нами предстают.

В наиболее общем виде угроза культуре, таящаяся в материальных достижениях, состоит в том, что массы людей в результате коренного преобразования условий их жизни из свободных превращаются в несвободных. Те, кто обрабатывал свою землю, становятся рабочими, обслуживающими машины на крупных предприятиях; ремесленники и люди делового мира превращаются в служащих. Все они утрачивают элементарную свободу человека, живущего в собственном доме и непосредственно связанного с кормилицей-землей. Кроме того, в новых условиях им больше не присуще живое, несокрушимое сознание ответственности людей, занимающихся самостоятельным трудом. Следовательно, условия их существования противоестественны. Теперь они ведут борьбу за существование, будучи лишены более или менее нормальных условий, когда каждый, идет ли речь о борьбе с природой или о конкуренции людей, может пробить себе дорогу благодаря своим способностям. Напротив, они считают, что необходимо объединиться и образовать таким образом силу, способную добиться лучших условий существования. В итоге складывается психология

несвободных людей, в которой идеалы культуры уже не выступают в необходимой чистоте, а искажаются интересами борьбы.

До известной степени все мы являемся в современных условиях несвободными людьми. К какому бы сословию мы ни принадлежали, нам с каждым десятилетием, если не с каждым годом, приходится вести все более трудную борьбу за существование. Физическое и психическое перенапряжение или то и другое вместе стало нашим делом, и мы не в состоянии полностью восстанавливать свои силы. Наша духовная несамостоятельность увеличивается в той же мере, что и материальная. На каждом шагу мы попадаем в самые различные формы зависимости, равных которым по всеобъемлемости и силе люди раньше не знали. Непрерывно совершенствующиеся экономические, социальные и политические организации все больше подчиняют нас своей власти. Постоянно укрепляющее свою организацию государство все более решительно и всеобъемлюще повелевает нами. Таким образом, наше личное бытие во всех отношениях принижено. Быть личностью становится для нас все труднее.

Так успехи нашей внешней культуры приводят к тому, что индивиды, несмотря на все преимущества, которые сулят им эти успехи, во многих отношениях утрачивают способность к постижению подлинной культуры.

Кроме того, именно успехи материальной культуры столь невероятно обостряют социальные и политические проблемы. Стремление разрешить современные социальные проблемы втягивает нас в классовую борьбу, которая подрывает и разрушает наши экономические и государственные устои. Машина и мировая торговля явились в конечном счете именно теми факторами, которые привели к мировой войне. Изобретения же, давшие в наши руки столь огромную разрушительную силу, сделали войну настолько опустошительной, что и побежденный и победитель оказались ввергнутыми ею в состояние разрухи на многие, не поддающиеся точному исчислению годы. Именно технические достижения позволили нам овладеть приемами и способами убийства на расстоянии и осуществлять массовое истребление людей в такой мере, что мы растоптали последние остатки присущего нам человеколюбия и стали воплощением слепой воли, которая, обслуживая совершенные средства уничтожения,

утратила способность отличать в своей смертоносной деятельности воевавших от невоевавших.

Следовательно, материальные достижения — это еще не культура, они становятся ею лишь в той мере, в какой их удастся поставить на службу идее совершенствования индивида и общества. Мы же, ослепленные успехами теоретического познания и практики, не задумывались над тем, на какой опасный путь вступили, игнорируя духовную сущность культуры, наслаждались чувством наивного удовлетворения нашими грандиозными материальными достижениями и скатились к невероятно выхолощенной концепции культуры. Мы верили фактам, которые свидетельствовали об имманентном прогрессе. Вместо того чтобы сформулировать разумные идеалы и направить усилия на преобразование действительности в соответствии с ними, мы, обольщенные тщеславной уверенностью в нашем знании действительности, думали обойтись взятыми из действительности опошленными идеалами. В результате мы утратили всякую власть над фактами.

Итак, именно в то время, когда духовная сущность культуры так необходима нам во всей своей специфической силе, мы обрекли ее на прозябание.

Как, однако, могло случиться, что мы дошли до такой крайней степени пренебрежения духовной сущностью культуры?

Чтобы постичь это, необходимо вернуться к тем временам, когда духовное начало было еще органически присуще культуре, непосредственно входя в ее понятие. Такой экскурс в историю приведет нас в XVIII век. У рационалистов, пытавшихся все выводить из разума и все строить в соответствии с доводами разума, мы находим выраженное в элементарной форме убеждение в том, что характер взглядов составляет существо культуры. Конечно, и они уже находятся под впечатлением современных им достижений теоретического познания и практики и придают соответствующее значение материальной стороне культуры. Однако для них все еще является само собой разумеющимся, что существенное и ценное в культуре — ее духовная сторона. Их интересует прежде всего духовный прогресс человека и человечества. В него они верят со всей силой своего оптимизма.

Величие людей века Просвещения в том, что они выдвигают идеалы совершенствования индивида, общества

и всего человечества и с энтузиазмом отдают себя целиком борьбе за их осуществление. Сила, на которую они полагаются при осуществлении своих идеалов, — убеждения людей. Они требуют от интеллекта, чтобы он преобразовал людей и условия их жизни, и верят, что он сильнее слепых фактов.

Откуда же они черпают побудительные мотивы для формулирования столь высоких идеалов культуры и уверенность в возможности их осуществления? Из своего мировоззрения.

Мировоззрение рационализма оптимистично и этично. Его оптимизм состоит в признании некой всеобщей целесообразности, управляющей миром и предполагающей его совершенствование. Эта целесообразность сообщает смысл и значение любым усилиям человека и человечества, направленным на достижение духовного и материального прогресса, и одновременно служит залогом успеха.

Этично мировоззрение рационализма потому, что рассматривает этическое как нечто данное разумом и в соответствии с этим требует от человека, чтобы он, презрев свои эгоистические интересы, целиком отдался идеалам, которые надлежит осуществить, и рассматривал этическое как всеобъемлющий критерий. Гуманистический образ мыслей является для рационалистов идеалом, изменить которому их не заставят никакие соображения.

Когда на рубеже XVIII и XIX столетий началась реакция против рационализма и он стал подвергаться критике, его оптимизму приписывалась примитивность, а его этике — сентиментальность. Тем не менее рационализм при всем своем несовершенстве сделал для общения людей к основанным на разуме идеалам культуры столько, сколько не могло сделать ни одно из критиковавших его последующих идейных течений. Незаметно, но неуклонно сила рационалистической концепции культуры иссякала. По мере того как мировоззрение рационализма оттеснялось на второй план, господствующей становилась апелляция к действительности, пока наконец с середины XIX столетия люди не перестали черпать свои идеалы культуры и гуманности в разуме, обратившись всецело к действительности и в результате оказавшись перед неизбежностью все большего сползания к состоянию, характеризующемуся отсутствием культуры

я гуманности. Это наиболее очевидный и важный факт, который можно констатировать на основе знакомства со всей историей нашей культуры.

О чем он говорит? О том, что между культурой и мировоззрением существует тесная связь. Культура является продуктом оптимистически-этического мировоззрения. Лишь в той мере, в какой действительно миро- и жизнеутверждающее и одновременно этическое мировоззрение, идеалы культуры выкристаллизовываются и занимают доминирующее положение во взглядах индивида и общества.

Сам факт, что этой внутренней связи между культурой и мировоззрением не уделялось внимания, какого она заслуживала, объясняется тем, что нам лишь в малой степени свойственно по-настоящему задумываться над сущностью культуры.

Что такое культура? Культура — совокупность прогресса человека и человечества во всех областях и направлениях при условии, что этот прогресс служит духовному совершенствованию индивида как прогрессу прогрессов.

Стремление к прогрессу во всех областях и направлениях человек черпает в оптимистическом мировоззрении, которое утверждает мир и жизнь как нечто само по себе ценное и побуждает поэтому относиться к бытию — в той мере, в какой последнее поддается нашему воздействию, — как к высшему благу. Отсюда вытекают направленное на улучшение условий существования индивидов и общества, народов и человечества желание действовать, надежда на высокий смысл такого действия и, наконец, само действие. А оно ведет к господству духа над силами природы, к завершению религиозного, социально-экономического и практического приобщения людей к общественному бытию, ведет к духовному совершенствованию человека и общества.

Только миро- и жизнеутверждающее, то есть оптимистическое, мировоззрение способно побудить человека к действию во имя культуры, и только этическое мировоззрение обладает силой удержать человека в этом действии, заставив его пренебречь эгоистическими интересами и постоянно ориентируя его на духовное и нравственное совершенствование индивида как на решающую цель культуры. Следовательно, только единство миро- и жизнеутверждения и этики способно дать идеалы подлинной,

совершенной культуры и побудить взяться за их осуществление.

Если культура остается несовершенной или даже переживает упадок, то объясняется это в конечном счете тем, что либо миро- и жизнеутверждающее начало мировоззрения, либо его этика, либо и то и другое вместе остались неразвитыми или деградировали.

Именно это и произошло с нами. Не подлежит никакому сомнению, что мы утратили необходимые для культуры этические принципы.

В течение многих десятилетий мы все больше приучаем себя пользоваться относительными этическими критериями и избегать этического толкования любых проблем. Отказ от последовательной этической оценки вещей мы истолковываем как прогресс нашей объективности.

Вместе с тем, однако, оказалось подорванным также наше миро- и жизнеутверждение. У современного человека нет больше стимула усваивать все идеалы прогресса и желать их осуществления. В значительной мере он примирился с действительностью. Он стал намного покорней судьбе и разочарованнее, чем сам себе в этом признается. В одном же отношении он превратился в откровенного пессимиста. Он, в сущности, уже больше не верит в духовный и этический прогресс людей и всего человечества, являющийся на деле душой культуры.

Причина угасания миро- и жизнеутверждения и упадка этики коренится в состоянии нашего мировоззрения. С середины XIX столетия мы переживаем кризис мировоззрения. Нам больше не удается прийти к концепции универсума, которая позволила бы познать смысл существования человека и человечества и, следовательно, содержала бы идеалы, вытекающие из разумного миро- и жизнеутверждения и этического желания. Все больше и больше мы скатываемся к состоянию, характеризующемуся отсутствием мировоззрения. Отсутствие же мировоззрения предопределяет и отсутствие культуры.

Таким образом, перед нами стоит великий вопрос: как долго сможем мы обходиться без мировоззрения, несущего в себе идеалы совершенствования человека и человечества, и этической деятельности во всей их полноте. Если нам удастся опять выдвинуть мировоззрение, ко-

торое с достаточной убедительностью сформулирует этическое миро- и жизнеутверждение, то мы остановим начавшийся упадок культуры и вновь придем к подлинной, живой культуре. В противном случае мы будем обречены стать очевидцами краха всех попыток приостановить вырождение культуры. Мы выйдем на верный путь лишь в том случае, если истина, утверждающая, что обновление культуры может последовать только за обновлением мировоззрения, превратится во всеобщее убеждение и вызовет новую потребность в мировоззрении. Но эта истина еще даже не начала прокладывать себе дорогу. Современный человек по-настоящему еще не ощутил всей тяжести того обстоятельства, что он живет в условиях неудовлетворительного мировоззрения или полного отсутствия какого бы то ни было мировоззрения вообще. Противоположность и опасность этого положения в первую очередь должна быть доведена до его сознания, подобно тому, как человеку, страдающему нарушением чувствительности нервной системы, надлежит разъяснить, что его жизнеспособность под угрозой, хотя он сам и не ощущает этого. Точно так же мы должны побудить наших современников к элементарному раздумью над тем, что такое человек в мире и как он намерен распорядиться своей жизнью. Лишь в том случае, если они вновь проникнутся сознанием необходимости сообщить своему бытию смысл и ценность и таким путем возбудят в себе внутреннюю жгучую потребность в удовлетворительном мировоззрении, будут созданы предпосылки духовного подъема, который вновь вернет нас к культуре.

Однако для постижения пути к удовлетворительному мировоззрению необходимо понять, почему борьба европейского духа за миро- и жизнеутверждающее этическое мировоззрение после преходящих успехов, достигнутых в предыдущие эпохи, оказывается столь безрезультатной начиная со второй половины XIX столетия.

Наше мышление слишком мало занималось культурой, поэтому мы неизменно игнорировали то обстоятельство, что самое существенное в истории философии — это история борьбы за удовлетворительное мировоззрение. Рассматриваемая под таким углом зрения, она предстает перед нами трагической главой в истории человечества.

II. ПРОБЛЕМА ОПТИМИСТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Для нас, людей Запада, культура состоит в том, что мы одновременно работаем над собственным совершенствованием и совершенствованием мира.

Существует ли, однако, необходимая связь между активностью, направленной вовне, и активностью, направленной вовнутрь? Нельзя ли добиться духовно-этического совершенства индивида, которое является конечной целью культуры, и в том случае, если индивид будет работать лишь над собой, а миру и существующим в нем условиям жизни предоставит развиваться самим по себе? Кто даст нам гарантию, что ход событий, происходящих в мире, поддается влиянию в такой мере, что может быть направлен на содействие достижению подлинной цели культуры — самосовершенствования индивида? Кто убедит нас в том, что он вообще имеет смысл с точки зрения всеобщей эволюции? И не является ли мое направленное на окружающий мир деяние отклонением от направленного на меня самого деяния, к которому все в конечном счете и сводится?

Под воздействием этих сомнений пессимизм индийцев и пессимизм Шопенгауэра отказывают материальным и социальным достижениям, составляющим видимую сторону культуры, в каком бы то ни было значении. Индивиду, по их мнению, не следует заботиться об обществе, народе и человечестве — он должен стремиться лишь к тому, чтобы в самом себе пережить торжество духа над материей.

Это тоже культура, поскольку и здесь преследуется ее цель — духовно-этическое совершенствование индивида. Объявляя ее несовершенной, мы, люди западного мира, не должны проявлять здесь излишней безапелляционности. Действительно ли между внешним прогрессом человечества и духовно-этическим совершенствованием индивидов существует такая тесная связь, как нам представляется? Не пытаемся ли мы, находясь в плену иллюзии, соединить воедино чужеродные компоненты? Действительно ли дух в одном из упомянутых деяний черпает пользу для другого?

Мы не достигли провозглашенного нами идеала. Мы затерялись в дебрях внешнего прогресса и затормозили

процесс интеллектуального самоуглубления и этического совершенствования индивидов. Следовательно, мы не дали никакого практического доказательства правильности нашего воззрения на культуру, что лишает нас права просто отбросить другую, более узкую концепцию культуры, — мы должны полемизировать с нею.

Пессимистическому и оптимистическому мышлению, между которыми до сих пор не было почти никаких точек соприкосновения, в недалеком будущем придется по-деловому полемизировать. Эра мировой философии не за горами, и она будет создана в борьбе за оптимистическое или пессимистическое мировоззрение.

История западной философии — это история борьбы за оптимистическое мировоззрение. Если европейские народы в древности и в новое время достигли определенного уровня культуры, объясняется это тем, что в их мышлении доминировало оптимистическое мировоззрение, которое, не сумев уничтожить пессимизм, во всяком случае, постоянно его подавляло.

Успехи познания, достигнутые в ходе развития нашей философии, не являются чем-то самодовлеющим. Они всегда находятся на службе либо того, либо другого мировоззрения и только таким образом сохраняют свое подлинное значение.

Однако борьба между оптимистическим и пессимистическим мировоззрением не носит открытого характера. Оба мировоззрения не противостоят друг другу со всей откровенностью их аргументации, как равные и одинаково правомерные. Правомерность первого считается более или менее само собой разумеющейся. Заслуживающим внимания признается лишь вопрос о том, как добиться торжества над вторым, используя в качестве доказательств все применимые данные познания и подавляя все попытки защищать его.

Не представляя себе по-настоящему существа пессимистического мировоззрения, западное мышление проявляет поразительное непонимание его. Но у него прекрасное чутье на такое мировоззрение. Обнаруживая отсутствие интереса к деянию, объектом которого является внешний мир, как это характерно, например, для Спинозы, оно тотчас реагирует отрицательно. Никакой объективный подход — к действительности, к природе не импо-

нирует ему, так как может привести к недостаточному акцентированию центрального положения человеческого духа в универсуме. Поскольку материализм представляется ему последним возможным союзником пессимизма, оно ведет против материализма ожесточенную борьбу.

В великом споре вокруг гносеологической проблемы, ведущемся со времени Декарта до Канта и более поздних философов, отстает собственно оптимистическое мировоззрение. Поэтому с таким упорством изыскивается любая теоретическая возможность умаления или полного отрицания значимости чувственного мира. Путем идеализации пространства и времени Кант стремится окончательно утвердить оптимистическое мировоззрение рационализма со всеми его идеалами и требованиями. Только так можно объяснить тот факт, что самые глубокие гносеологические исследования перемежаются у него с наивнейшими мировоззренческими выводами. Великие послекантовские системы, сколь бы сильно они ни отличались одна от другой содержанием и методами спекуляции, сходны, однако, в том, что все они в своих воздушных замках провозглашают оптимистическое мировоззрение владыкой мира.

Стремясь логически убедительно включить цели человечества в общие цели универсума, европейская философия служит оптимистическому мировоззрению. Кто не участвует в этом или проявляет медлительность, тот ее враг.

Она оказалась права в своей предвзятости по отношению к естественнонаучному материализму, сделавшему намного больше для потрясения основ оптимистического мировоззрения, чем философия Шопенгауэра. При этом естественнонаучный материализм никогда не выступал открыто против оптимистического мировоззрения. Получив возможность после крушения великих систем сесть за один стол с умерившей свои требования философией, он скорее стремился приспособиться к тону, в котором последняя хотела продолжать спор. В лице Дарвина и других ученых философствующее естествознание предпринимало трогательно наивные попытки настолько расширительно толковать историю зоологической эволюции, приведшей к появлению человека, что человечество, а с ним и духовное начало вновь стали представляться целью мира так же, как в спекулятивных системах. Однако, несмотря на все благожелательные усилия при-

шельца, продолжать дискуссию в прежнем духе больше не удавалось. Что пользы в том, что он хотел быть лучше своей репутации? Он благоговел перед природой и фактами больше, чем это было полезно для убедительного обоснования оптимистического мировоззрения, поэтому он подрывал основы оптимистического мировоззрения даже тогда, когда не преследовал такой цели.

К тому пренебрежительному отношению к природе и естествознанию, которое было характерно для прежней философии, мы больше не вернемся. На возврат к мышлению, дающему возможность, как и ранее, логически убедительно включать цели человечества в цели универсума, нечего больше рассчитывать. Следовательно, оптимистическое мировоззрение перестает быть для нас чем-то само собой разумеющимся или доказуемым с помощью философских ухищрений. Оно должно проявить готовность самому обосновать себя.

Обычно заблуждению способствует то обстоятельство, что в истории мышления человечества оптимистическое и пессимистическое мировоззрение редко встречаются в чистом виде. Как правило, они сочетаются таким образом, что одно господствует, а другое на правах непризнанного оппонирует. В Индии терпимое миро- и жизнеутверждение сообщает пессимизму подобие интереса к отрицаемой последним внешней культуре. У нас тайный пессимизм скрывает культурутворческую энергию оптимистического мировоззрения, разрушая нашу веру в духовный прогресс человечества и вынуждая нас оперировать дискредитированными идеалами.

Пессимизм — это пониженная воля к жизни. Следовательно, он повсюду, где человек и общество уже не пахотятся больше во власти идеалов прогресса, которые с необходимостью выдвигает последовательная воля к жизни, а опускаются до принятия действительности такой, какая она есть.

Действуя безымянно, пессимизм опаснее всего для культуры. В этом случае он атакует самые ценные идеи жизнеутверждения, оставляя остальное менее ценные нетронутыми. Подобно скрытому магниту, он отклоняет стрелку компаса мировоззрения, которое, не подозревая об этом, принимает ложный курс. В итоге непризнаваемое переплетение оптимизма и пессимизма приводит к тому, что

мы продолжаем утверждать ценности внешней культуры, которые мыслящему пессимизму безразличны, и в то же время оставляем на произвол судьбы внутреннее совершенствование, которому он единственно и придает значение. Чувство прогресса в области материального, внушаемое действительностью, сохраняется, в то время как чувство прогресса в области духовного, стимулируемое внутренними импульсами, которые исходят из мыслящей воли к жизни, иссякает. Так с отливом глубоко погруженное в воду оказывается на мели, а плоское, держащееся на поверхности, продолжает плыть как ни в чем не бывало.

Итак, существо нашей деградации, если свести его к процессам, происходящим в мировоззрении, состоит в том, что подлинный оптимизм незаметно ускользнул от нас. Мы не изнеженное и опустившееся от избытка жизненных наслаждений поколение, которому в грозных бурях истории надлежит собраться с силами, чтобы вновь вернуться к деловитости и приверженности идеалу. При сохранившихся деловых качествах в большинстве областей, связанных с непосредственной жизнедеятельностью, мы оскудели духовно. Понимание жизни вместе со всем, что из него вытекает, дискредитировано в глазах индивидов и общества. Высшие силы желаний и созидания гибнут в нас, так как оптимизм, на который они должны были опираться, незаметно пропитался пессимизмом.

Для сосуществования оптимизма и пессимизма под общей крышей бездумья характерно то, что одно рядится в одежды другого. За оптимизм выдается то, что в действительности является пессимизмом, а пессимизмом окрещивается то, что в действительности является оптимизмом. То, что обычно считается оптимизмом, — не более как естественная или приобретенная способность видеть вещи в розовом свете. Такое освещение возникает из-за искаженного представления о том, что есть и что должно быть. Токсины, выделяемые туберкулезной палочкой, вызывают в организме больного так называемую эйфорию, ложное ощущение хорошего самочувствия и силы. По аналогии можно говорить о наличии выхолощенного оптимизма у индивидов и общества, которые, сами того не сознавая, заражены пессимизмом.

Подлинный оптимизм не имеет ничего общего с какими-либо снисходительными суждениями. Он состоит в стремлении к осознанному идеалу, который внушает нам

глубокое и последовательное утверждение жизни и мира. Поскольку ориентированный таким образом дух здравомыслящ и беспощаден в оценке существующего, он при обычном рассмотрении предстает пессимизмом. Его стремление снести старые храмы, чтобы на их месте возвести более прекрасные, вульгарный оптимизм истолковывает как богохульство.

Единственно законный оптимизм осознанного желания вынужден вести столь тяжелую борьбу с пессимизмом, потому что ему неизменно приходится сначала проследивать и разоблачать его в вульгарном оптимизме. Он не в состоянии окончательно искоренить пессимизм и никогда не должен считать, что справился с ним. Как только он допускает его появление в какой-либо форме, возникает опасность для культуры: активность в достижении подлинных целей культуры идет на убыль, хотя удовлетворенность ее внешними успехами еще сохраняется.

Следовательно, различие между оптимизмом и пессимизмом не в том, что первый с большей, а второй с меньшей степенью внутренней убежденности признают за современным положением вещей определенное будущее, а в неодинаковости того, чего хочет воля в качестве будущего. Они являются свойствами не суждения, а воли. То обстоятельство, что ошибочное определение оптимизма и пессимизма до сих пор имело хождение наряду с правильным и в результате вместо двух определений фигурировало четыре, облегчало бездумью игру, в которой оно обманывало нас относительно подлинного оптимизма: пессимизм желания выдавался за оптимизм суждения, а оптимизм желания отвергался как пессимизм суждения. Необходимо вырвать из рук бездумья обе эти крапленые карты, дабы оно не смогло больше обманывать с их помощью мир.

В каком отношении находятся оптимизм и пессимизм к этике?

Существование тесных и своеобразных связей между ними подтверждается тем, что борьба за оптимистическое или пессимистическое мировоззрение и борьба за этику обычно переплетаются в мышлении человечества. Люди надеются в одном отстоять другое.

Такое переплетение очень удобно для мышления. Для обоснования этики неожиданно используются оптимистические или пессимистические аргументы, а для обосно-

вания оптимизма или пессимизма — этические. При этом западное мышление делает упор на оправдание жизнеутверждающей, то есть деятельной, активной этики, полагая, что именно этим доказывает оптимизм мировоззрения. Для индийского мышления главным является логическое обоснование пессимизма, обоснование же жизнеотрицающей, то есть страдающей, пассивной этики представляется в большей мере производным отсюда.

Путаница, возникающая из-за неправильного разграничения между борьбой за оптимизм или пессимизм и борьбой за этику, пожалуй, как ничто другое, способствовала неясностям в мышлении человечества.

Путаница эта была результатом очевидного заблуждения. Вопрос о том, чему быть — жизне- и мироутверждению или жизне- и мироотрицанию, — в этике выступает совершенно так же, как в борьбе между оптимизмом и пессимизмом. Все, что обнаруживает существенную взаимосвязь, воспринимается как созданное одно для другого. Поэтому оптимизм надеется, что сможет опираться на миро- и жизнеутверждающую этику, а пессимизм питает такие же надежды в отношении этики миро- и жизнеотрицающей. При этом, однако, до сих пор ни одна из двух соотносимых величин не имела прочной опоры, так как ни одна не искала собственного обоснования в самой себе.

III. ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Как человечество приходило к нравственным идеям и как прогрессировало их понимание?

Хаотическая картина откроется тому, кто вознамерится проследить путь этических исканий человечества. Этическое мышление прогрессировало необъяснимо медленно и неуверенно. Можно еще как-то понять, почему задерживалось становление и развитие научного мировоззрения. Оно в своей эволюции зависело от более или менее случайного появления гениальных исследователей, открытия которых в области точных наук и естествознания должны были расширять горизонты мышления и указывать ему все новые пути.

В этике же мышление целиком зависит от самого себя. Оно имеет здесь дело только с самим человеком и его

саморазвитием, протекающим по законам внутренней причинности. Почему же тогда оно не прогрессирует? Именно потому, что в данном случае человек является для самого себя обосновываемой и творимой действительностью.

Этика и эстетика — падчерицы философии. И та и другая имеют дело с предметом, недоступным для самоанализа, потому что каждая занимается определенной областью чисто творческого деяния человека. В науке человек наблюдает и описывает процесс действительности и стремится его обосновать. В технике он создает и формирует в процессе применения то, что постиг в действительности вне самого себя. В этической же и художественной деятельности человек следует склонностям и законам, проявляющимся в нем самом. Обосновать эти склонности и законы и сформулировать идеалы их удается лишь до известной степени. Мышление отстает от своего предмета.

Это проявляется уже в том, что предметы, которыми этика и эстетика оперируют, пытаюсь подступиться к действительности, обычно не отвечают своему назначению, а зачастую оказываются просто нелепыми. И как неэлементарно то, что выдвигается в качестве истин как в этике, так и в эстетике! Какие противоречия в утверждениях! Художник мало может почерпнуть для своего творчества в самых лучших сочинениях по эстетике. Точно так же коммерсант, ищущий в книге по этике совета, как в том или ином конкретном случае согласовать принципы своего ремесла с принципами нравственности, редко найдет удовлетворительный ответ.

Недостатки эстетики не слишком сказываются на духовной жизни человечества. Художественное творчество всегда остается делом одиночек, чья гениальность формируется в большей мере под влиянием самих художественных произведений, чем выводов размышляющей и анализирующей эстетики. В этике же речь идет о творческом акте многих, который в сильной степени предопределен принципами, доминирующими в общем мышлении соответствующего времени. Отсутствии прогресса, который в ней еще возможен, трагично.

Этика и эстетика не являются науками. Наука как описание объективных фактов, обоснование существующих между ними взаимосвязей и обобщение всей совокупности накопленного таким образом материала воз-

можно лишь тогда, когда речь идет о ряде повторяющихся однородных фактов или об одном факте в ряду явлений, когда, следовательно, налицо материя, в которую надлежит внести порядок. Науки о человеческом желании и деянии нет и не может быть. Здесь может идти речь лишь о субъективных и единственных в своем роде фактах, взаимосвязь которых скрыта в загадочном человеческом Я.

Наукой является только история этики, да и то лишь в той мере, в какой может быть научной история одной из сфер духовной жизни.

Следовательно, нет никакой научной этики, есть только этика мыслящая. Философия должна отрешиться от иллюзии, которую питала до сего дня. О том, что хорошо и что дурно, о побудительных мотивах, в которых мы черпаем силу делать одно и избегать другого, никто не может говорить с себе подобными языком ученого. Каждый в состоянии сообщить другим лишь то, что найдет в себе самом способного затронуть и взволновать всех людей, возможно продуманнее, сильнее и яснее, так, чтобы невнятный шепот превратился в полновзвучный голос.

Имеет ли, однако, смысл пашню, уже вспаханную тысячу и один раз, подвергать обработке в тысячу второй? Разве все, что можно сказать об этике, уже не сказано Лао-цзы, Конфуцием, Буддой, Заратустрой, Амосом, Исайей, Сократом, Платоном, Аристотелем, Эпикуром, стоиками, Иисусом, апостолом Павлом, мыслителями Ренессанса, Просвещения и рационализма, Локком, Шефтсбери, Юмом, Спинозой, Кантом, Фихте, Гегелем, Шопенгауэром, Ницше и другими? Разве существует возможность перешагнуть через эти относящиеся к прошлому и противоречащие одно другому убеждения и прийти к новым, которые будут обладать большей и не столь преходящей силой? Возможно ли все, что есть у этих мыслителей этического, соединить в единую идею нравственного, которая аккумулировала бы энергию всех этических учений прошлого? Мы должны надеяться на это, если не хотим отчаяться в судьбах человечества.

Привносит ли мышление об этике больше этики в мир? Картина хаотичности, характерная для истории этики, способна настроить на скептический лад. С другой стороны, однако, очевидно, что такие корифеи этики, как Сократ, Кант и Фихте, оказали благотворное влияние на

многих своих современников. Оживление этического мышления всегда стимулировало появление этических движений, которые помогали соответствующим поколениям с большей эффективностью решать свои задачи. Если та или иная эпоха не выдвигает мыслителей, способных заставить ее повернуться лицом к проблемам этики, то в итоге слижается нравственность данной эпохи, а заодно и ее способность решать возникающие проблемы.

История этической мысли — наиболее глубокий слой всемирной истории. Среди сил, формирующих действительность, нравственность является первой. Она — решающее знание, которое мы должны отвоевать у мышления. Все остальное более или менее второстепенно.

Поэтому каждый, кто уверен в том, что ему есть что сказать относительно этического самосознания общества и индивидов, имеет право говорить теперь, хотя время выдвигает на первый план политические и экономические проблемы. Неактуальное на первый взгляд является жгуче актуальным. Внести нечто весомое и прочное в решение проблем политической и экономической жизни мы сможем лишь в том случае, если возьмемся за них как люди, стремящиеся прийти к этическому мышлению. Те, кто хоть в чем-то двигает вперед наше мышление об этике, содействуют приближению эры благополучия и мира на земле. Они тем самым занимаются высшей политикой и высшей политической экономией. И если даже они окажутся способными лишь оживить этическое мышление, то и в этом случае они сделают большое дело. Ибо любое размышление над проблемами этики имеет своим следствием рост этического сознания.

Однако насколько верно, что любая эпоха живет энергией, возникшей в ее мышлении об этике, настолько известно также, что рождавшиеся до сих пор этические идеи по истечении более или менее продолжительного времени утрачивали присущую им силу убедительности. Почему обоснование этики всегда удавалось лишь частично и эпизодически? Почему история этического мышления человечества является историей непостижимых состояний застоя и регресса? Почему нет здесь органического прогресса, при котором одна эпоха становится преемницей и продолжательницей достижений предыдущей? Почему для нас этика — это разрушенный до основания город, в ко-

тором одно поколение здесь, а другое там пытаются кое-как обжиться?

«Проповедовать мораль легко, обосновать ее трудно», — говорит Шопенгауэр, и в этой его фразе заключено существо проблемы.

В любом усилии мышления прийти к этике с большей или меньшей очевидностью заключены поиски некоего заложенного в самом себе основного принципа нравственного, который объединил бы в себе всю совокупность нравственных требований. Никогда, однако, не удавалось действительно сформулировать такой принцип. Разрабатывались лишь его элементы, которые выдавались за целое, пока возникающие трудности не разрушали иллюзию. Как хорошо ни росло дерево, оно так и не выросло, потому что не смогло пустить корни настолько глубоко в землю, чтобы достать до слоя, который надежно обеспечил бы его питанием и влагой.

В какой-то мере хаос этических воззрений станет понятен нам, если мы осознаем, что при всей противоречивости и даже взаимоотрицании воззрений во всех случаях речь идет о фрагментах одного и того же основного принципа нравственного. Противоречие коренится в неполноте. Этическое есть в том, против чего Кант возражает в этике рационализма, и в том, что он выдвигает взамен; в том, в чем кантовское понятие морали оспаривается Шопенгауэром, и в том, что последний выдвигает вместо него. Этичен Шопенгауэр в том, за что на него нападает Ницше, и точно так же этичен Ницше в своем бунте против Шопенгауэра. Необходимо найти великий основной аккорд, в котором все диссонансы этих многообразных и противоречивых проявлений этического слились бы в гармонию.

Таким образом, этическая проблема — это проблема заложенного в мышлении основного принципа нравственного. Что можно считать общим для всех ваших многообразных представлений о добре? Существует ли такое самое общее понятие добра? И если да, то в чем оно состоит и насколько реально и необходимо для меня? Какое влияние оказывает оно на мои убеждения и действия? В какое противоречие с миром способно оно меня вовлечь?

Итак, внимание мышления необходимо направить на основной принцип нравственного. Простое перечисление добродетелей и обязанностей подобно брэнчанию на роя-

ле с претензией на настоящее музицирование. И в политике с представителями этики предыдущих эпох должно интересоваться лишь то, как они обосновывали этику, а не то, как они ее проповедовали.

Иначе никогда не удастся внести систему в то, что и до сих пор является воплощением бессистемности. Как беспомощен, например, Фридрих Йодль¹ в своей истории этики — наиболее значительном сочинении в этой области, — когда пытается оценивать различные этические воззрения лишь в их соотношении друг с другом! Не сделав попытки оценить, насколько они приближаются к складывающемуся основному принципу нравственности, он оказался неспособным выработать масштаб для сравнения и в результате дает лишь обзор этических воззрений, а не историю этической проблемы.

Только ли ярко выраженные философские попытки важны и значимы для поисков основного принципа нравственного? Нет, всякие, в том числе религиозные и любые другие. Необходимо проследить все этические искания человечества.

Возведение глухой стены между философской и религиозной этикой предопределяется заблуждением, будто одна из них наука, а другая — нет. Однако обе они — ни то, ни другое; обе они — мышление. Только в одном случае мышление освободилось от традиционного религиозного мировоззрения, а в другом сохраняет с ним связь.

Указанное же различие лишь относительно. Конечно, религиозная этика апеллирует к сверхъестественному авторитету. Но это скорее форма, в которой она выступает. На деле же и она, поднимаясь выше в своем развитии, все настойчивее ищет некий в самом себе обоснованный основной принцип нравственного. В любом религиозном гении живет мыслитель-моралист, и каждый сколько-нибудь глубокий философ-моралист в какой-то мере религиозен.

Насколько неопределенна здесь граница, показывает индийская этика. Религиозная ли она по характеру? Философская ли? Рожденная в мышлении жрецов, она стремится быть более глубоким толкованием требований ре-

¹ Er. Jodl, Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft (2 тома, 1906, 1912).

лигии. По своей сущности, однако, она философская. У Будды и других она осмеливается заметить шаг от пантеизма к атеизму, не отказываясь от самой себя. Спиноза же и Кант, причисляемые к философской этике, по направлению своих мыслей принадлежат одновременно и к религиозной.

Речь идет лишь об относительном различии в характере мышления. Одни приближаются к основному принципу нравственного более интуитивно, другие более аналитически. Решающим же моментом является глубина, а не характер этического мышления. Мыслитель, действующий более интуитивно, двигает этику вперед, подобно художнику, который, создав значительное произведение, открывает новые горизонты в искусстве. В глубоких сентенциях, подобных благословениям Иисуса, вспыхивают яркие искры основного принципа нравственного. Прогресс в постижении нравственного имеет место, даже если обоснование не осуществляется аналогичными способами.

С другой стороны, критически-аналитические поиски основного принципа нравственного могут привести к обедненной этике, потому что имеется тенденция принимать во внимание только то, что связано с выдаваемой за него идеей. Вот почему философская этика, как правило, так далеко отстает от действительной и так мало воздействует непосредственно. Там, где религиозные мыслители-моралисты могучим словом проникают до чистых вод подземных глубин, философская этика иногда роет лишь небольшое углубление, в котором образуется всего лишь лужа.

Тем не менее только рациональное мышление способно постоянно и уверенно стремиться к основному принципу этики, и оно непременно придет к цели, если станет достаточно глубоким и элементарным.

Слабость всех этических теорий — как религиозных, так и философских — в том, что они непосредственно и естественно не сталкиваются в индивидуе с действительностью. Во многих отношениях они проходят мимо фактов. Они не подходят дифференцированно к переживаниям индивиду и поэтому не оказывают на него постоянного воздействия. В результате появляются этическое бездумье и этическая фраза.

Подлинный основной принцип нравственного при всей

его универсальности должен быть чем-то поразительно элементарным и сокровенным, что, захватив однажды человека, уже не оставляет его, вмешивается как нечто само собой разумеющееся во все его раздумья, не позволяет вытеснить себя из сознания и вечно провоцирует на полемику с действительностью.

Столетиями люди, бороздя моря, ориентировались по созвездиям. Но затем они преодолели несовершенство этого метода, открыв свойства магнитной стрелки, всегда указывающей на север. С тех пор они безошибочно ориентируются в самую неблагоприятную погоду в самых отдаленных морях. Это прогресс, аналогичного которому мы должны добиваться в этике. Пока вся этика заключена для нас только в этических сентенциях, мы ориентируемся по звездам, которые, как ни ярок их блеск, все-таки лишь относительно надежно указывают нам путь, да и то в любой момент могут быть скрыты от нас наползающим туманом. В штормовую ночь они, как мы убеждаемся сейчас, оставляют человечество в беде. Если же этика станет для нас логически необходимым проявляющимся в нас принципом, начнутся этическое углубление индивидов и неуклонный этический прогресс человечества.

IV. РЕЛИГИОЗНОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

В мировых религиях запечатлены гигантские попытки прийти к этическому мировоззрению.

Религиозные мыслители Китая *Лао-цзы* (род. в 604 г. до н. э.), *Конфуций* (551—479 гг. до н. э.), *Мэн-цзы* (372—289 гг. до н. э.) и *Чжуан-цзы* (ок. 369—286 гг. до н. э.) пытаются найти обоснование этического в миро- и жизнеутверждающей натурфилософии. При этом они приходят к мировоззрению, которое, будучи оптимистически-этическим, содержит стимулы к развитию внутренней и внешней культуры.

Религиозные мыслители Индии — брахманы, Будда (563—483 гг. до н. э.) и индуисты, — как и китайцы, также исходят из мышления о бытии, то есть из натурфилософии. Но их воззрения носят не миро- и жизнеутверждающий, а миро- и жизнеотрицающий характер.

Их мировоззрение пессимистически-этично и, следовательно, содержит стимулы к развитию лишь внутренней культуры при полном безразличии к внешней.

И китайская и индийская религиозность признают лишь один мировой принцип. Они монистичны и пантеистичны. Их мировоззрение призвано решить, в какой мере мы можем признать первопричину мира этической и соответственно стать нравственными в преданности нашей воли этой первопричине.

Монистически-пантеистическим мировоззрениям противостоят дуалистические в религиях Заратустры (VI век до н. э.), иудейских пророков (начиная с VIII века до н. э.), Иисуса и Магомета (последний, однако, во всех отношениях неоригинален и может с полным основанием считаться эпигоном). Эти религиозные мыслители в основу своих учений кладут не познание проявляющегося в универсуме бытия, а некий существующий сам по себе взгляд на этическое, который они противопоставляют естественным событиям. Соответственно они принимают два принципа мира — естественный и этический. Первый присущ миру и должен быть преодолен; второй воплощен в некой существующей вне мира этической личности, которая наделена дефинитивной властью.

Если у китайцев и индийцев основным принципом нравственного была жизнь в смысле мировой воли, то у дуалистов им является инобытие как мир в смысле стоящей вне мира и над миром этической божественной личности.

Слабость дуалистических религий в наивности их мировоззрения, обусловленной отказом от какой бы то ни было натурфилософии. Сила же их в том, что этическое в них представлено непосредственно и поэтому не ослаблено в своей способности воздействия. Им нет необходимости вымучивать этическое и изощряться в его толковании, как это приходится делать монистам, чтобы постигнуть его как исток проявляющейся в природе мировой воли.

В сущности, все мировоззрения дуалистических мировых религий оптимистичны. Они проникнуты надеждой на то, что этическая сила восторжествует над естественной и таким путем поднимет мир и человечество к вершинам подлинного совершенства. Заратустра и ранние иудейские пророки представляют себе этот процесс как своего рода всемирную реформу. Оптимистичность миро-

воззрения проявляется у них самым естественным образом. Они движимы решимостью преобразовать человеческое общество и побудить народы выполнить свое высокое назначение. И они надеются добиться своей цели. Во всех областях прогресс представляется им полезным. В своем мышлении они связывают воедино внутреннюю и внешнюю культуру.

У Иисуса оптимистическая сущность мировоззрения подорвана тем, что он ожидает прихода совершенного мира в результате катастрофы существующего. В то время как у Заратустры и ранних иудейских пророков вмешательство бога в известной мере является лишь завершением направленной на совершенствование мира деятельности людей, у Иисуса оно — единственное, что принимается во внимание. Царство божье должно наступить сверхъестественным путем. Он не подготавливается культурной работой человечества.

Будучи в основе своей оптимистичным, мировоззрение Иисуса утверждает конечные цели внешней культуры. Но, проникнутое ожиданием конца света, оно индифферентно по отношению к еще предпринимаемым во временном и естественном мире попыткам прийти к организуемой во внешних успехах культуре и занимается лишь внутренним, этическим совершенствованием индивида.

Однако постепенно христианское мировоззрение перестает уповать лишь на конец света и начинает ориентироваться на возможность осуществления царства божьего в ходе преобразующего естественный мир процесса развития. В таком виде оно приобретает смысл и интерес с точки зрения совершенствования организации общества и всех служащих ему внешних достижений культуры. В этом случае оптимистическая сторона христианского мировоззрения снова начинает беспрепятственно воздействовать наряду с этической. Сказанное объясняет тот факт, что христианство, выступавшее в античном мире враждебно по отношению к культуре, в новое время более или менее успешно пытается предстать мировоззрением подлинного прогресса во всех областях.

Вопросы, выступающие на первый план в ходе борьбы за этическое и оптимистически-этическое мировоззрение в мировых религиях, полностью аналогичны тем,

которые встают и перед западной философией. Великая задача — слить в мысли воедино универсум и этику.

Все три типа мировоззрения, выступающие в мировых религиях, повторяются и в западной философии. И она также пытается вместить этику в натурфилософию — будь то в миро- и жизнеутверждающую или в миро- и жизнеотрицающую. Или же стремится, более или менее отказавшись от натурфилософии, прийти к мировоззрению, которое было бы этическим само по себе. При этом она делает все возможное, чтобы не признать и замаскировать то наивное и дуалистическое, что на деле присуще последнему методу.

Следовательно, мировоззрения мировых религий и западной философии отнюдь не относятся к различным мирам — они связаны друг с другом внутренними отношениями. Вообще грань между религиозным и философским мировоззрениями крайне неопределенна. Стремящееся постигнуть себя в мышлении религиозное мировоззрение становится философским. Это имеет место у китайцев и индийцев. Философское же мировоззрение, развивающееся вглубь, приобретает религиозный характер.

Хотя западное мышление подходило к проблемам мировоззрения в принципе беспредпосылочно, оно не смогло отгородиться от религиозных мировоззрений. От христианства, например, оно получило решающие стимулы. Попытка трансформировать наивно-этическое мировоззрение Иисуса в философское занимала его в большей степени, чем оно в этом сознается. У Шопенгауэра и его последователей в нем обретает голос также пессимистический индийский монизм, обогащающий его раздумья над существом этического.

Так на западное мышление воздействует энергия всех великих мировоззрений. В результате взаимодействия различных форм мышления и различных проявлений энергии оказывается возможным поднять смутно представляющееся ему оптимистически-этическое мировоззрение до уровня всеобщего убеждения в такой мере, в какой не удавалось нигде и никогда ранее. Поэтому-то Запад дальше всех идет в развитии внутренней и внешней культуры.

Действительно обосновать оптимистически-этическое мировоззрение западному мышлению удается в столь же

малой степени, как и любой из мировых религий до этого. Поскольку Запад переживает проблему мировоззрения в ее самом универсальном и живом воплощении, он является средоточием как величайшего прогресса, так и величайших провалов во взглядах на культуру. Ему ведомы роковые смены мировоззрений и страшные времена отсутствия всякого мировоззрения.

Поскольку западное мышление столь подвержено воздействию воззрений любых направлений, в нем отчетливее всего обпакаются проблемы и трудности, на которые наталкиваются поиски оптимистически-этического мировоззрения.

В какой мере история нашего мышления дает нам, людям западного мира, объяснение нашей судьбы? Какой путь указывает она нам для будущих поисков мировоззрения, в котором индивид обретет внутреннюю сущность и силу, а человечество — прогресс и мир?

V. ЭТИКА И КУЛЬТУРА В ГРЕКО-РИМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С VII века до н. э. греческий дух начинает освобождаться от мировоззрения, содержащегося в традиционной религии, и направляет усилия на то, чтобы подвести под мировоззрение фундамент познания и мышления.

Сначала — в исследовании бытия и в размышлениях над его сущностью — складывается натурфилософия. Затем начинает свою работу критика. Вера в богов воспринимается уже как неудовлетворительная — не только потому, что течение явлений природы не объясняется правлением обитателей Олимпа, но также и потому, что эти личности уже не удовлетворяют запросам мыслящего, правственного чувства. Натурфилософия и критика сочетаются у Ксенофана и у Гераклита, живших в VI веке до н. э.

В V веке до н. э. софисты выступают с критикой норм, признанных в сфере общественной жизни и деяний индивида¹. Результат их изысканий уничтожающий. Наи-

¹ Для знакомства с древней философией и этикой очень важны десять книг сочинения «Жизнь и учения людей, прославившихся в философии», написанного Диогеном Лаэртским в III в.

более умеренные среди этих «просветителей» истолковывают подавляющую часть признаваемых нравственными норм как требования общества, не исключая при этом возможности, что немногочисленные остальные нормы могут быть продиктованы опирающимся на разум здравым смыслом как нравственные сами по себе. Радикальная же молодежь в лагере софистов придерживается тезиса, что вся нравственность, включая и действующее право, выдумана организованным обществом в своих интересах. Следовательно, освобождающийся от этой опеки мыслящий человек сможет сам себе дать свои собственные «нравственные» нормы и во всем следовать единственно лишь своему удовольствию и своим интересам. Так западное мышление в том, что касается проблемы этики и культуры, начинается с резкого диссонанса.

Какие доводы мог выдвинуть *Сократ* (470—339 гг. до н. э.), выступая против этого движения?

На место просто доставляющего удовольствие он ставит доставляющее удовольствие с точки зрения разума.

Разумом, утверждает он, можно обосновать норму поведения, в которой правильно понятое счастье индивида гармонично сочетается с интересами общества. Добродетель — это подлинное знание.

Мысль о том, что нравственное в соответствии с разумом — это то, что доставляет человеку подлинное удовольствие или (что равнозначно) приносит подлинную пользу, Сократ развивает в различных направлениях в простых, безыскусных беседах по случайным поводам, дошедших до нас в воспоминаниях Ксенофонта¹. Диалоги Платона рисуют нам Сократа поднявшимся над этим

н. э. Именно потому, что изложение в них целиком построено на преданиях, они сохранили для нас многие сведения и взгляды, которые остались бы неизвестными нам, так как произведения соответствующих философов утрачены.

¹ Ксенофонт, один из полководцев, которые выводили десяти-тысячное войско греков из Малой Азии, после смерти Сократа написал воспоминания о нем. Поскольку еще и после смерти Сократа риторы сочиняли обвинительные акты против знаменитого философа, Ксенофонт рассказами о безыскусных беседах учителя стремится навсегда снять с него обвинения в том, что он якобы развращал юношество и насаждал безбожие. Простое, реалистическое изображение Ксенофонтом Сократа представляет исключительную ценность.

примитивным утилитаризмом и ищущим углубленного понятия добра, направленного на благо души и находящегося в родстве с прекрасным¹. Провести грань между тем, что в этом более прогрессивном воззрении действительно принадлежит учителю, и тем, что вложил в своих диалогах в его уста ученик, невозможно.

То, что Сократ говорил о внутреннем таинственном го-лосе — «демо́не» — как высшем нравственном авторитете в человеке, можно, по-видимому, считать достоверным, поскольку об этом речь идет в предъявленном Сократу обвинении. Следовательно, его утилитаристский рационализм дополняется своего рода мистикой. Эмпирическая, то есть продиктованная опытом и ориентированная на опыт, и интуитивная этика еще органически связаны у него и лишь затем у его учеников, киников и киренаиков, с одной стороны, и у Платона, с другой — развиваются изолированно и антагонистически.

Сознает ли Сократ, что, сводя нравственное к доставляющему удовольствие с точки зрения разума, он лишь на один шаг продвигается вперед и останавливается именно там, где начинается настоящая трудность, заключающаяся в выявлении заложенного в разуме наиболее общего содержания нравственного? Или же он столь наивен, что рассматривает свое обобщенно-формальное объяснение как решение вопроса?

Глубокая убежденность, сквозящая во всем его поведении, заставляет предполагать последнее. В простоте и непосредственности его сила. В тот опасный час, когда западное мышление оказывается вынужденным философствовать о проблеме нравственного, дабы задержать разложение греческого общества, начатое неудержимо рвущимся к спору мышлением, афинский мудрец громит скептицизм громадной силой своей убежденности в том, что нравственное можно определить через мышление. Дальше этого общего тезиса он не идет. Он создает новую, проникнутую духом серьезности атмосферу, в которой античное общество бьется над проблемой во все последующие времена. Каким стал бы античный мир без него?

¹ Вот диалоги, которые в данной связи главным образом могут быть приняты во внимание: «Протагор», «Горгий», «Федр», «Пир», «Федон» и «Филеб».

Для этого пролога к западноевропейскому философствованию вокруг проблемы этического характера индивидуальности, с которой Сократ относится к попыткам философии своего времени прийти к некоему всеобъемлющему мировоззрению. Его несколько не интересуют ни данные натурфилософии, ни результаты гносеологических исследований, он занят лишь человеком и его отношением к самому себе и к обществу. Лао-цзы, Конфуций, индийцы, Заратустра, пророки и Иисус пытаются как-то вывести этику из мировоззрения или увязать ее с ним. Сократ ориентирует ее на самое себя. На этой сцене без перспективы в качестве его преемников будут выступать утилитаристы всех последующих столетий.

Здесь обнаруживается весьма примечательное обстоятельство. В формулирование содержания нравственного этика, отказывающаяся от всеобъемлющего мировоззрения, вносит намного больший вклад, чем любая другая. Она — самая деловая. Однако такая изоляция противостественна. Мысль о том, что этика должна корениться или найти свое завершение во всеобъемлющем мировоззрении, то есть что отношение человека к своему ближнему и к обществу в конечном счете обуславливается отношением к миру, сохраняет свое естественное право на существование. Поэтому этика неизменно — уже у Платона, а затем у Эпикура и в философии стоиков — испытывает потребность вновь соединиться с мировоззрением. В современном мышлении этот процесс продолжается. Однако деловые поиски содержания этического остаются преимуществом тех, кто занимается этикой самой по себе.

У Сократа этическая мистика преданности внутреннему голосу заменяет всеобъемлющее мировоззрение, которое должно обосновать этическое призвание человека.

Три задачи завещал Сократ своим последователям: подробнее определить содержание полезного с точки зрения разума, сформулировать в самом общем виде понятие добра и логически обосновать этику как часть всеобъемлющего мировоззрения.

К чему же приходят те, кто занимается первым вопросом и пытается вывести полезное с точки зрения разума из соответствующего эмпирического постижения удовольствия?

Как только понятие удовольствия пытаются связать с этикой, оно уподобляется магнитной стрелке, оказавшейся вблизи полюса. Непосредственное удовольствие оказывается во всех отношениях несовместимым с требованиями этики. От него, следовательно, отказываются. Его место должно занять постоянное удовольствие. Но такого отступления недостаточно. Постоянное удовольствие в принципе может быть только духовным. Но даже такая точка зрения не выдерживает критики. Размышление над этикой, которая должна делать людей счастливыми, в конечном счете вынуждает отказаться от положительного понятия удовольствия в любой его форме и породниться с отрицательным, которое толкует удовольствие в некотором роде как освобождение от потребности в удовольствии. Таким образом, индивидуалистическая этика практической полезности, называемая также эвдемонизмом, ликвидирует сама себя, как только решается быть последовательной в отношении себя. Таков парадокс, обнаруживающийся в античной этике.

Вместо того чтобы развиваться у последующих поколений, выдвинутый Сократом рационально-этический идеал жизни оказывается пораженным неизлечимой болезнью, потому что живущее в нем понятие удовольствия при попытке собственного обоснования в мышлении отрицает само себя.

Основатель киренской школы *Аристипп* (ок. 435—355 гг. до н. э.), создатель атомистической теории *Демокрит* из Абдеры (ок. 450—360 гг. до н. э.) и *Эпикур* (341—270 гг. до н. э.) стремятся как можно больше сохранить от положительного понятия удовольствия. Книжеческая школа *Антисфена* (род. ок. 440 г. до н. э.) и берущий свое начало от *Зенона* из Китиона на о. Кипре (ок. 336—264 гг. до н. э.) стоицизм с самого начала скатываются к отрицательному понятию¹. Конечный резуль-

¹ Из сочинений киренайков, киников, Демокрита, Эпикура, Зенона и ранних стоиков до нас почти ничего не дошло. Наши знания о них почерпнуты большей частью из сведений, сообщаемых Диогеном Лаэртским.

Киренайками утверждавшие наслаждение философы именовались потому, что Аристипп — основатель гедонической школы — был родом из Кирены. Киники, то есть философы, ведущие собачий образ жизни, получили такое название за то, что пренебрегали удобствами и часто опускались в своем личном бытии до

тат в обоих случаях одинаков. Эпикур под конец оказывается вынужденным провозгласить отсутствие потребности в удовольствии самым чистым удовольствием и тем самым причаливает к берегу разочарованности, по которому прогуливаются стойки. Принципиальное различие между двумя этими великими философскими школами древности не в том, что они предлагают человеку в качестве этики. О том, что «мудрец» делает и велит делать, обе школы высказываются зачастую почти одинаково. Разделяет их мировоззрение, с которым соединяется их этика. Эпикуреизм солидаризируется с атомистическим материализмом Демокрита. Он атеистичен, утверждает смертность души и во всех отношениях нерелигиозен. Стоицизм пантеистичен.

У Эпикура и Зенона этика больше уже не считает себя вправе претендовать, как у Сократа, на самостоятельное существование. Она сознает необходимость постигнуть себя в мировоззрении. На этом пути Эпикур движим лишь стремлением к истине. Он предоставляет слово чисто научному познанию мира. Он не позволяет этике содействовать познанию бытия и вкладывать в него то, что могло бы быть ей выгодным. Насколько она будет бедна или богата, ему безразлично. Единственное, что для него важно, — это истинность мировоззрения. В этом величие Эпикура.

Стоицизм стремится удовлетворить потребность в углубленном, дающем опору душе мировоззрении. Подобно китайским монистам, он стремится придать миру «смысл». Этический рационализм Сократа он пытается распространить на вселенную. Нравственное должно выявляться как поведение в духе мирового разума.

Стоицизму видится обоснованное в масштабе космоса оптимистически-этическое жизнеутверждение. Однако стоицизм не приходит к нему. Для наивно-этической натурфилософии, подобной той, что встречается у Лао-цзы и в более раннем философском даосизме, ему не достает непосредственности. Он борется за то, чтобы открыть в мировом разуме понятие сознательного действия, но при этом неизменно оказывается отброшен-

грубой «естественности». Наиболее известен среди них *Диоген из Синоп* (ум. в 323 г. до н. э.).

Философия Зенона называется стоической потому, что он проповедовал ее в одном из афинских портиков (Stoa).

ным к понятию просто действия. К тому же этика, с которой он имеет дело, недостаточно универсальна, чтобы вступить в естественную связь с мировым разумом. В силу своего происхождения она поглощена проблемой удовольствия и неудовольствия. Поэтому она не обладает сильным инстинктом действия. Ее горизонты, предопределенные еще вопросами античного гражданства и античного небольшого города-государства, слишком узки. В результате этика не продвинулась еще достаточно далеко вперед, чтобы согласиться с натурфилософским — занимающимся миром и человеком — мышлением. Тем не менее внутреннее побуждение к этому она чувствует.

Следовательно, подобные странные колебания стоицизма происходят оттого, что результаты не соответствуют ожиданиям, оказываясь на поверку гораздо беднее их. Оптимистически-этическое жизнеутверждение античный дух ищет в натурфилософии. Он пытается найти в ней оправдание инстинктам осознанного действия, которые носит в себе еще со времен своей непосредственности, — и не в состоянии сделать этого. При попытке объективного подведения итогов он обнаруживает, что мышление об универсуме ведет только к разочарованности и пессимизму и жить в гармонии с миром — значит со спокойным смирением отдаться во власть потока мировых событий и, когда пробьет час, безмолвно потонуть в этом потоке.

Конечно, стоицизм с глубокой серьезностью говорит об ответственности и долге. Однако, поскольку ему не удастся вывести живое и обоснованное понятие действия ни из натурфилософии, ни из этики, эти его слова звучат как некролог. Он неспособен действительно внушить что-либо связанное с добровольно и целеустремленно предпринимаемой деятельностью. То и дело мышление оттесняется на путь пассивности. Натурфилософия дает лишь космический фон для разочарованности и пессимизма, к которым пришла этика. Идеал совершенствования мира усилиями этического и этически организованного человечества, воскрешающий китайский монизм, по-настоящему не увиден и тем более не удержан.

Нельзя без волнения смотреть на то, как складывается судьба античной этики в эпикуреизме и стоицизме. Вместо здоровой, жизнеутверждающей этики, которой Сократ ждет от рационального мышления, господствующими ста-

новятся разочарованность и пессимизм. Происходит непостижимое обеднение представления о нравственном. Понятие действия не поддается четкому определению. Утрачивается даже то, что традиционно сохранялось от этого понятия в наивном мышлении эллинизма.

Древний грек был больше гражданином, чем человеком. Деятельная преданность коллективу воспринималась им как нечто само собой разумеющееся. Для Сократа она является обязательной предпосылкой. В беседах, которые Ксенофонт воспроизводит в своих воспоминаниях, Сократ требует от каждого отдельного человека проявлять прилежность, чтобы стать активным гражданином государства. По логике вещей берущее от него свое начало мышление должно было бы углубить эту концепцию выдвиганием высших социальных целей. Однако оно не смогло даже удержать ее на том уровне, на каком застало. Оно лишь все больше побуждает индивидов отвлечься от мира и всего, что в нем происходит, и сосредоточить внимание на самих себе.

Так в эпикуреизме и стоицизме этика греческого мышления неудержимо скатывается к этике декадентской. Оказавшись неспособной выдвинуть идеалы поступательной эволюции коллективистских начал, она не в состоянии также стать действительно культуротворящей этикой. На место идеала, действующего в интересах культуры человека, она выдвигает идеал «мудреца». Лишь внутренняя, индивидуальная культура, связанная с сознающим свое благородство и превосходство, оторванным от мира бытием, еще предстает перед ней во всей ее глубине.

Конечно, проповедь разочарованности, безропотного смирения, пессимизма, с которой познавшее жизнь античное мышление обращается к людям, являет собой нечто величественное. Разочарованность и пессимизм — это холл, который ведет к этике. Эпикур же и стоики остаются в этом холле. Разочарованность и пессимизм становятся для них этическим мировоззрением. Поэтому они не способны побудить античное общество шагнуть от непосредственного жизне- и мироутверждения к осмысленному.

Понятие доставляющего удовольствие с точки зрения разума, завещанное Сократом, не способно обеспечить миру полноценное существование. Из него невозможно

вывести идеи направленного на коллективность утилитаризма, хотя Сократ и надеялся найти здесь эти идеи. Этическое мышление остается замкнутым в кругу эгоистического. Любая попытка облагораживания доставляющего удовольствие с точки зрения разума приводит к тому, что жизнеутверждение претерпевает дальнейшую метаморфозу в сторону жизнеотрицания. Этот логический факт стал причиной гибели античного Запада, который после критического пробуждения греческого духа могло спасти лишь мыслящее оптимистически-этическое мировоззрение. Мышление античного Запада серьезно восприняло все, что дал ему Сократ, но оно оказалось не в состоянии сделать наследие Сократа жизнеспособным и культуросотворящим.

Платон (427—347 гг. до н. э.) и *Аристотель* (384—322 гг. до н. э.) — два других великих мыслителя древности — также не способны были создать этику действия и таким образом обосновать культуру.

Платон ищет общее понятие добра. Однако он покидает указанный Сократом, хотя и не пройденный им до конца, путь определения этого понятия посредством индукции. Он отказывается от попытки вывести сущность добра из размышлений о характере, цели и последствиях действия, то есть из его содержания. Он хочет определить ее чисто формально, с помощью абстрактно-логического мышления.

Чтобы прийти к этике, он избирает окольный путь через учение об идеях. Все однородные явления, говорит он, следует понимать только как воспринимаемые нами чередующиеся отражения единого прообраза — для него Платон принимает обозначение «идея». В деревьях проявляется идея дерева, в лошадях — идея лошади. Эта идея, однако, оказывается доступной нам не потому, что, как мы склонны считать, нам удастся абстрагировать из деревьев идею дерева и из лошадей идею лошади. Мы носим ее в себе. Она ведет свое начало не из опыта эмпирического мира, а из воспоминания, которое наша душа взяла с собой из сверхчувственного, чистого мира идей, когда входила в телесную оболочку. Так мы принесли с собой и идею добра.

Таким образом, Платон в рамках вымученного, страдающего избытком фантастики и полного неясностей уче-

ния пытается обосновать этику с помощью теории об особом характере нашего познания чувственного мира. Он предпринимает такую попытку, так как считает, что мы и понятие прекрасного, которое внутренне родственно понятию добра, носим в себе уже готовым, а отнюдь не приходим к нему путем размышлений.

Платон первый из всех мыслителей воспринимает этическое в человеке таким, каково оно есть, — как нечто в высшей степени загадочное. В этом — его великая заслуга. Такое восприятие этического не позволяет ему удовлетвориться попытками исторического Сократа свести добро к тому, что доставляет удовольствие с точки зрения разума. Он убежден, что добро — это нечто абсолютное, принуждающее само по себе. Утверждение такого характера добра представляется Платону, как позднее Канту, великой задачей мышления.

К чему же приводит Платона его попытка? К бессодержательному основному принципу нравственного. Чтобы обеспечить превосходство этого принципа, он выводит его из сферы сверхчувственного путем абстрактных рассуждений. Поэтому ему нет места в действительности и он не может воплотиться в ней. Из него также не могут быть выведены правила конкретных этических действий. В результате Платон, практически трактуя этику, вынужден опираться на популярные добродетели. В «Государстве» он называет такие добродетели: мудрость, мужество, рассудительность и справедливость, обосновывая их не с помощью общей идеи добра, а с помощью психологии.

Однако собственно этика Платона не имеет решительно ничего общего с такими добродетелями. Если понятие добра выходит за рамки вселенной, а нематериальный мир является единственно реальным, то только направленные на нематериальное размышления и действия носят этический характер. В мире видимости невозможно осуществить ничего ценного. Человек в нем — вынужденный и бессильный зритель фантасмагории. Любое желание должно уметь отвернуться от мира теней и увидеть подлинные, протекающие на свету события.

Истинная этика — это мироотрицание. Под власть этого тезиса Платон подпал тогда, когда, казалось, уже утвердил этическое в мире чистого бытия. Идеи аскети-

ческой бездеятельности выступают в нем наряду с характерным для греков деятельным отношением к действительности. Путанице способствует и то обстоятельство, что он не признает этой противоречивости и придает своим словам то один, то другой смысл. Его этика — хаос, а сам он — виртуоз непоследовательности.

Платон не создает свою мироотрицающую этику сам, а заимствует ее в индийском варианте орфизма и пифагореизма. Каким образом проник в греческое мышление этот пессимизм, возведенный в систему и дополненный учением о реинкарнации, мы не знаем и, вероятно, никогда не узнаем. Параллельное господство в греческом мышлении непосредственного оптимизма и утонченного пессимизма всегда будет оставаться для нас великой загадкой греческой культуры. Если бы, однако, пессимизма не существовало, он непременно был бы создан Платоном. Ибо абстрактный основной принцип нравственного, который Платон выдвигает, чтобы отстоять впервые им осознанный как необходимый абсолютный характер нравственного, не допускает никакого иного содержания, кроме отрицания чувственного мира и естественной жизни.

Участь Платона пугает Аристотеля. Он не хочет вознестись в неведомую высь, в которой потерялся Платон. Но как же складывается его судьба?

Его цель — создать практически пригодную, широко и по-деловому полемизирующую с действительностью этику. О том, насколько преуспел он в реализации своего замысла, мы можем судить по так называемой «Никомаховой этике» — объемистому сочинению, написанному для его сына Никомаха. Аристотель признает общую идею Сократа о том, что этика — это жажда счастья. Вместе с тем, однако, он полагает, что понятие деятельности должно играть в этике гораздо более важную роль, чем та, которую отводили ей Платон и другие последователи Сократа. Аристотель чувствует, что речь идет о понятии действия, и стремится спасти это понятие. Поэтому он и избегает пути, по которому пошло абстрактное мышление Платона, и отвергает этику удовольствия и неудовольствия, над которой бились киренаики и киники. В его этическом мышлении обретает голос античная жизненная сила.

Интересен способ, с помощью которого он создает предпосылки для реализации своего намерения. Он включает момент деятельности в понятие удовольствия. Это удается ему, так как вся его философия сводится к пониманию бытия как творящей активности. Следовательно, активность составляет сущность и человека. Счастье определяется как сообразная с добродетелью активность. Сообразное с разумом удовольствие — это переживание завершения активности.

Опираясь на понятие удовольствия, которое переживает себя как деятельность, Аристотель близок к тому, чтобы сформулировать этику как углубленное жизнеутверждение и попытаться решить проблему перехода античного мира от непосредственно воспринимаемого к мыслящему мироутверждению. Однако он сворачивает с этой столбовой дороги.

Сталкиваясь с решающим вопросом о том, что придает деятельности нравственный характер, он отходит от проблемы основного принципа нравственного. Этика отнюдь не знание, наполняющее деятельность содержанием, говорит он в опровержение Сократа. Содержание воли является данным. Никакое размышление и никакое познание не в состоянии вложить в нее нечто новое или изменить ее.

Таким образом, этика состоит не в ориентировании воли на цели, указываемые ей познанием, а в саморегулировании ее. Необходимо установить правильное соотношение между данными объемами содержания воли. Предоставленное самому себе желание мечется от одной крайности к другой. Соответствующее разуму обдумывание удерживает его на верной середине. Став таким образом гармоничной, активность человека переживает себя как целесообразно-этическая. Следовательно, добродетель — это постигаемый путем упражнения навык в выборе правильной середины.

Вместо создания этики Аристотель довольствуется учением о добродетели. Это обеднение этического является ценою, которую он платит за возможность прийти к этике, не рискующей оказаться в тупике абстрактностей или разочарованности и пессимизма. Уклоняясь от проблемы основного принципа нравственного, он оказывается способным выдвинуть лишь этику деятельности. Но эта этика таит в себе не живые, а мертвые силы.

Итак, этика Аристотеля — это эстетика волевых импульсов. Она заключается в перечислении добродетелей и в доказательстве того, что каждую из них следует воспринимать как некую середину между крайними качествами. Так, мужество занимает место между отважностью и трусостью, умеренность — между невоздержанностью и бесстрашием, правдивость — между хвастовством и застенчивостью, щедрость — между расточительностью и скупостью, великодушие — между надменностью и малодушием и кротость — между сварливостью и смирением.

В ходе этого путешествия по стране этического делают интересные открытия. Взяв тонкую и живую дискуссию с читателем, Аристотель заставляет его рассматривать вопросы отношения человека к человеку и к обществу. Какая глубина и правдивость в его главах о достоинстве и дружбе! Какая борьба вокруг проблемы справедливости!

Никто не в состоянии избежать поистине волшебной притягательной силы «Никомаховой этики». В ней предстает во всей своей величавой простоте благородная, умудренная жизненным опытом личность автора. Однако насколько выгоден применяемый им метод в техническом отношении, настолько же он не имеет ценности сам по себе. Этическое вступает в конфликт с действительностью, не попытавшись предварительно уяснить свою собственную сущность. Такую ясность, считает Аристотель, оно должно получить в столкновении с действительностью. Но в этом его глубочайшее заблуждение. Он соблазняется наблюдением, что некоторые добродетели — да и те, конечно, лишь более или менее вынужденно — можно истолковать как золотую середину между двумя крайностями. В результате такое наблюдение побуждает его развивать всю этику по этой схеме.

Но одно дело — в известной мере естественное свойство, именуемое обычно добродетелью, и совсем иное — добродетель в подлинно этическом смысле. Середина между расточительностью и скупостью — не этическая добродетель щедрости, а свойство разумной бережливости. Середина между отважностью и трусостью — не этическая добродетель мужества, а свойство разумной осторожности. Результатом смешения двух свойств всегда является опять-таки лишь свойство. Добродетель же в

этическом смысле состоит в том, что свойство ориентируется на идеал самосовершенствования и служит направленной на общее благо цели. Щедрость как этическая добродетель — это пожертвование собственности, служащее цели, которая признается общепользуемой соответствующей личностью, и приписанное таким образом, что при этом эвентуально существующая естественная склонность к расточительству не играет роли, а естественная склонность к скупости нейтрализуется. Храбрость — это дерзание моего существования ради признаваемой мною общепользуемой цели, при котором эвентуально существующая естественная склонность к лихой удали не играет роли, а естественная склонность к боязливости нейтрализуется.

Принесение в жертву имущества или жизни ради общепользуемой цели при всех обстоятельствах этично, в то время как расточительность и скупость, отважность и трусость, будучи простыми, не мотивированными высокой целью свойствами, носят всегда лишь естественный, а не этический характер. Приносится ли имущество или жизнь в жертву ради общепользуемой цели в нужной мере или сверх меры, ничего не меняет в этическом характере этого желания и действия. Ибо здесь находит свое выражение лишь то, в какой степени этическая воля одновременно поддается воздействию благоразумия.

Итак, трактовка Аристотеля основывается на том, что он допускает смешение добродетели в обычном словоупотреблении с добродетелью в этическом смысле. Подлинно этическое он протаскивает контрабандой, выдавая его за равнодействующую двух диаметрально противоположных естественных свойств.

В главе об умеренности — в третьей книге «Никомаховой этики» — автор сам вынужден признать, что теория этического как середины между двумя крайностями не реализуема. Восхищение прекрасным, констатирует он в этой главе, остается при любой степени интенсивности тем, чем оно является само по себе. Об избытке не может быть никакой речи. Делая подобное признание, он не осознает, что тем самым ставит под сомнение и без того неубедительное определение этического как середины в каждом конкретном случае и, подобно Сократу и Платону, признает добро, существующее само по себе и зависящее лишь от собственного содержания.

Аристотель настолько не склонен участвовать в решении проблемы основного принципа нравственного, что нет силы, которая заставила бы его свернуть на этот путь. Он пытается плыть вдоль берега — придерживаться фактов и относиться к этике, как к естественной науке. Он забывает лишь о том, что в естествознании мы можем ограничиться формулированием на основе реальных событий гипотез относительно существования этих событий, тогда как в этике обязаны сформулировать основной принцип, предопределяющий течение реальных событий.

Не осознав существа этики, Аристотель не в состоянии развивать ее. Платон поднимается над Сократом и растворяется в абстракциях. Аристотель, стремясь сохранить связь с действительностью, опускается ниже Сократа. Он собирает материал для монументального здания, а возводит легкое дощатое сооружение. Среди тех, кто исповедует учение о добродетели, он один из величайших. Но самый ничтожный из тех, кто осмеливается искать основной принцип нравственного, на голову выше его.

Учение о добродетели так же не может считаться этикой, как хрящ костью. Как странно, однако, что основной принцип этического действия, который Сократ рассматривал как заведомо известный результат разумного осмысления этического, не поддается формулированию! Почему все античные мыслители, искавшие этот принцип после Сократа, неизменно проходили мимо цели? Почему Аристотель вообще отказывается от поисков, ограничиваясь учением о добродетели, в котором вряд ли больше этической жизненной силы, чем в абстрактной этике Платона и в пессимистической этике других мыслителей.

Представления Платона и Аристотеля об идеале культурного государства лишний раз подтверждают их неспособность создать этику действия. Платон развивает свой идеал в «Государстве», Аристотель — в «Политике». Кстати, в то же время и Мэн-цзы излагает китайским правителям учение о культурном государстве.

И Платон и Аристотель отдают себе отчет в том, что государство должно являть собою нечто большее, чем только сообщество, которое наиболее целесообразно регулирует совместную жизнь естественно связанных друг

ё другом людей. Оба они требуют, чтобы государство обеспечивало подлинное счастье граждан. Но это не только не осуществимо, но и не мыслимо без добродетели. Следовательно, государство должно в своем развитии превратиться в некий этический институт. «Благопристойные и добродетельные действия являются целью политического общества», — говорит Аристотель.

Таким образом, исторически данное государство должно подпасть под влияние рационально-этического представления о политическом сообществе. В «Государстве» Платон вкладывает в уста Сократа следующие слова: «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия... до тех пор... государствам не избавиться от зол».

Когда же дело доходит до более детальной реализации идеала культурного государства, Платон и Аристотель проявляют поразительную предубежденность. Прежде всего в качестве государства будущего они неизменно видят не сообщество, охватывающее весь народ, а лишь целесообразно усовершенствованный греческий город-государство. То, что они втискивают свой идеал в столь узкие рамки, исторически объяснимо, но весьма прискорбно с точки зрения развития философской идеи культурного государства.

Следствием такой ограниченности базы для развития теории культурного государства является беспокойство обоих мыслителей по поводу того, что благополучие города-государства может оказаться подорванным в результате увеличения численности населения. Число жителей должно по возможности постоянно поддерживаться на одном и том же уровне. Аристотель не страшится выдвинуть предложение о том, чтобы умерщвлять больных детей с помощью голода и, кроме того, уничтожать плод в материнском чреве, вызывая преждевременные роды. То, что государство спартанцев, напротив, считает желательным увеличение населения и освобождает любого гражданина, имеющего четверых детей, от всяких налогов, представляется ему неразумным.

Будучи неспособными подняться до общей идеи народного государства, оба мыслителя не в состоянии выдвинуть такую идею и в отношении человека. Они про-

водят резкую черту между несвободными, с одной стороны, и свободными — с другой. Первые принимаются ими в расчет только как работающие существа, которые должны обеспечить своим трудом материальное благо общества. Судьба их как людей мало интересует Платона и Аристотеля. Существа эти, по мысли обоих философов, не подлежат совершенствованию в соответствии с миссией, осуществляемой культурным государством.

Софисты нападали на рабство — не из соображений гуманности, а из потребности поставить под сомнение правомерность существующих институтов. Аристотель же защищает его как естественное установление, но рекомендует мягкое обращение с рабами.

Ремесленники и вообще все, кто зарабатывает себе право на жизнь трудом своих рук, не должны быть гражданами. «Невозможно человеку, живущему на положении ремесленника или поденщика, удовлетворять требованиям, предъявляемым добродетелью», — говорит Аристотель. Этической оценки труда, как такового, он еще не знает, хотя и воспринимает счастье как деятельность в соответствии с добродетелью. Так же как и Платон, он еще целиком находится в плену античного воззрения, согласно которому только «свободный» является полноценным человеком.

В деталях идеала государства они расходятся. Аристотель полемизирует с Платоном. К сожалению, до нас не дошли полностью именно те разделы «Политики», в которых он рисует свое идеальное государство. Главное различие между ними в том, что Аристотель последовательнее апеллирует к исторически данному, чем Платон. Он строит свое государство на фундаменте семьи. Платон же сводит государство к семье. У Платона свободные граждане живут в условиях общности имущества, жен и детей. Они не должны обладать никакой собственностью, дабы частные интересы не отвлекали их от деятельности на общее благо. Общность жен и детей позволяет государству заниматься воспитанием людей. Платон определяет, в какие связи могут вступать мужчины и женщины, допуская только те, которые позволяют рассчитывать на получение потомства, в физическом и интеллектуальном отношениях соответствующего требованиям государства. Дети, родившиеся в результате вступления мужчин и женщин в связи, официально не освященные,

должны быть либо уничтожены еще в чреве матери, либо уморены голодом после рождения.

Аристотель считает, что для гарантирования качества потомства достаточно зафиксировать в законе допустимый возраст вступления в брак. Женщинам, по его мнению, следует предоставить право вступать в брак с восемнадцати лет, мужчинам — лишь с тридцати семи. Кроме того, бракосочетание должно происходить преимущественно зимой и по возможности при северном ветре.

В чем же, однако, заключается добро, осуществляемое подобным культурным государством? В ответ на этот решающий вопрос Аристотель и Платон в состоянии заявить лишь, что государство должно обеспечить некоему числу своих подданных — свободным — возможность жить без материальных забот в соответствии со своим физическим и духовным воспитанием и вести общественные дела. На другие, этические в более глубоком смысле действия или на сколько-нибудь широко задуманный идеал прогресса оно не ориентировано. Своеобразная ограниченность античной этики ни в чем не проявляется столь явственно, как в недостаточности ее идеала государства.

Этическая оценка человека, как такового, еще не дана. Поэтому государство ставит своей целью совершенствование не всех подданных, а лишь представителей определенного класса.

Нация еще не познана как естественная и этическая величина. Поэтому сплочение различных городских общин во имя более высоких совместных задач еще не принято во внимание. Каждый из городов продолжает жить сам по себе. Платон считает, что достаточно учитывает необходимость национального сплочения, требуя, чтобы во время войн между греческими городами дома не разрушались и поля не опустошались так, словно борьба ведется против варваров.

Идея человечества еще не появилась в поле зрения. Поэтому Платону и Аристотелю не под силу заставить свое государство взаимодействовать с другими государствами ради универсального прогресса человечества.

Следовательно, Платон и Аристотель строят свое культурное государство на фундаменте во всех отношениях ограниченного представления о государстве. При этом политическое сообщество города, которое они считают образцом государства, является отмирающей категорией

уже во время их деятельности. В то самое время, когда Аристотель пишет свою «Политику», его ученик Александр Великий основывает всемирную империю, а Рим начинает подчинять себе всю Италию.

Гораздо большее значение, чем все внешние изъяны идеала культурного государства, имеет то, что оба мыслителя не способны были влить в свое государство энергию, необходимую для его дальнейшего существования. Идея культурного государства жизнеспособна лишь тогда, когда содержащиеся в мировоззрении стимулы побуждают индивида с энтузиазмом отдаться деятельности на благо организованного общества. Без гражданского идеализма немыслимо никакое культурное государство. Однако Платон и Аристотель не в состоянии были признать подобную предпосылку обязательной для подданных своего государства, так как оба уже раньше пришли к идеалу благоразумно и благородно уединяющегося от мирской суеты мудреца.

Платон открыто говорит об этом. Призванные управлять его государством мудрецы посвящают себя государственной службе лишь потому, что приходит их черед, и рады, когда их сменяют на этом практическом поприще и они снова получают возможность в уединении, мудре среди мудрых, углубиться в мир чистого бытия.

Аристотель, выдвигая в «Политике» вопрос о том, не следует ли созерцательную жизнь предпочесть политической деятельности, в теории склоняется к последней. «Неправы те, — говорит он, — кто ценит бездеятельность выше, чем деятельность, ибо счастье заключено в деятельности». В то же время в учении о добродетели, излагаемом в «Никомаховой этике», нет ничего, что могло бы побудить индивида поставить свою жизнь на службу обществу.

Конечно, Платон и Аристотель еще придерживаются античного убеждения, что индивид должен посвятить себя служению государству. Однако вывести это убеждение из своего мировоззрения они не в состоянии. Подобно Эпикуру и стоикам, они находятся в плену этики, в которой отсутствует воля к преобразованию мира.

Насколько дальше обоих греков идет в разработке идеала культурного государства Мэн-цзы! Культурное государство у него естественно вытекает из широко задуманного мировоззрения этического действия, поэтому он

оказывается в состоянии расширить его рамки и поставить ему на службу лучших людей с лучшими их идеями.

Платон и Аристотель, которым недостает такого мировоззрения, обречены на догадки и умозрительное конструирование сущности культурного государства. «Государство» Платона — чистый курьез. В «Политике» Аристотеля ценность представляет не сама теория культурного государства, а лишь великолепные деловые полемические замечания о преимуществах и недостатках различных форм государственного устройства и об экономических проблемах.

Итак, античный декаданс начинается не тогда, когда мировая империя подавляет индивида и отменяет нормальные взаимосвязи между человеком и обществом. Он вступает в права сразу после Сократа, поскольку берущее начало от Сократа этическое мышление не в состоянии действительно вывести индивида за его собственные рамки и в качестве деятельной силы поставить на службу этизированию и совершенствованию условий жизни общества.

Между этикой энтузиазма и этикой безропотного смирения, разочарованности и пессимизма не существует промежуточного учения. Этика же разочарованности и пессимизма неспособна представить себе действительные предпосылки культуры, не говоря уже о том, чтобы создать их.

В эпоху империи стоицизм деградирует до морализирующей популярной философии, говорится обычно в трудах по античной философии. На деле же речь идет отнюдь не о деградации, а о серьезной борьбе за живую этику, неожиданно вспыхивающей в позднюю эпоху греко-римского мышления и ведущей к оптимистически-этической натурфилософии.

Представителями этого движения являются *Луций Анней Сенека* (4 г. до н. э. — 65 г. н. э.) — учитель Нерона, вынужденный по приказу своего ученика вскрыть себе вены, фригийский раб *Эпиктет* (ок. 50 — ок. 138 гг. н. э.), которого Домициан в 94 году вместе со всеми философами изгоняет из Рима, и император *Марк Аврелий* (121—180 гг. н. э.), который, будучи воспитан учениками Эпиктета, защищает империю в трудные для нее

моменты и во время военного похода пишет философское сочинение «К самому себе»¹.

В классический период своего развития греческая этика проходит через эгоистические соображения полезности, холодные учения о добродетели, аскетическое мироотрицание, разочарованность и пессимизм. Но какое бы направление ее развитие ни принимало, она никогда не выводит человека за пределы его личности.

У Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия она утрачивает этот эгоистический характер. Отрекаясь от духа античности, греческая этика превращается в этику общечеловеческой любви. Она всецело поглощена непосредственным отношением человека к человеку, полным самопожертвования и преданности.

Как же возникает подобное понимание гуманности, столь недостающее классической античности?

Более ранние греческие философы-моралисты занимались государством. Их интерес сосредоточен на том, как сохранить воплощенную в городе-государстве организацию общества, дабы свободные могли и дальше вести жизнь свободных людей. По их воззрениям, должен быть реализован тип человека высшего склада. Люди же, окружающие его, принимаются во внимание только как орудия, служащие достижению этой цели.

Однако в ходе гигантских политических и социальных преобразований, которые приводят к возникновению мировой империи, этот образ мышления перестает быть само собой разумеющимся. В страшных потрясениях человечесиваются чувства и ощущения. Горизонты этики расширяются. Город-государство, на который ориентировалось этическое мышление, канул в Лету. Мировая империя подавляет всех людей в одинаковой мере. В результате сам человек, как таковой, становится предметом

¹ До нас дошел целый ряд этических сочинений Сенеки, например: «О милосердии» (*De clementia*. Адресовано императору Нерону), «О благодеяниях» (*De beneficiis*), «О безмятежности» (*De tranquillitate animi*), «О ярости» (*De ira*).

Знакомством с учением Эпиктета мы обязаны его ученику — историку и писателю Флавию Арриану. Последний записал лекции своего учителя, составившие восемь книг, четыре из которых сохранились. Параллельно он издал также изречения Эпиктета в виде небольшого «руководства» (*Enchiridion*) по морали.

В популярном философствовании Цицерона (106—43 гг. до н. э.) также уже прорывается наружу живая этика.

размышлений и этики. Возникает представление о братстве всех человеческих существ. Распространяются гуманистические взгляды и убеждения. Сенека высказывается против гладиаторских игр. Но и это еще не все. Признается даже нечто большее: внутреннее родство человека с животным.

Теперь, следовательно, когда в поле зрения этики появились человечество и человек, как таковой, она достигает глубины и широты охвата, которые позволяют ей стремиться к постижению самой себя в универсальной мировой воле. Отныне натурфилософия и этика действительно могут быть связаны друг с другом. Стоицизм грезил об этом с самого начала. Но он не мог осуществить своей мечты, так как не располагал необходимой для этого живой и всеобъемлющей этикой.

Тот факт, что оптимизм и этика могут занять теперь доминирующее положение в натурфилософии, имеет еще и другую причину. Древняя Стоя нисходила до чистой разочарованности и пессимизма в той же мере, в какой подчинялась побуждениям к критическому мышлению. Со временем, однако, приобретают силу практические и религиозные инстинкты, которые издавна имелись в мировоззрении стоицизма. Позднюю античность характеризуют уже не критицизм, а либо скептицизм, либо религиозность. Поэтому поздний стоицизм может в гораздо большей степени руководствоваться этическими потребностями в мировоззрении, чем ранний. Одновременно он становится глубже и наивнее раннего. Как и китайский этический монизм, он поднимается до этического толкования мировой воли. Появляются стоики, которые, подобно Конфуцию, подобно Мэн-цзы, подобно Чжуан-цзы и даже подобно рационалистам XVIII века, провозглашают этику как нечто имеющее свое обоснование в сущности универсума и человека. Они в состоянии доказать это мировоззрение не более чем Зенон и его ученики, которые также пришли к нему, но излагают его с внутренней убежденностью и энтузиазмом, отсутствующими у последних.

Все больше возводя мировой принцип до уровня личного, этического бога, Поздняя Стоя следует законам, проявляющимся также в индуизме.

Однако мировоззрение разочарованности и пессимизма, которое она унаследовала от раннего стоицизма, ни-

когда полностью не прекращало своего воздействия на нее. У Сенеки и Эпиктета это мировоззрение сохраняется еще в значительной степени наряду с этической концепцией универсума. Лишь у Марка Аврелия оптимистические мотивы приобретают победное звучание.

С давних пор стоицизм был неунифицированной, стихийной философией. И поздний стоицизм отличается столь большим духовным богатством и жизненностью как раз потому, что осмеливается в значительной мере оставаться именно такой философской школой.

В оптимистически-этическом мировоззрении поздние стоики находят стимулы к деятельности, которые недоступны были античной этике классического периода. Марк Аврелий — утилитарист-энтузиаст, как и рационалисты XVIII века, ибо он, подобно им, убежден в том, что природа сама слила воедино нравственное и то, что полезно отдельному человеку и обществу.

В этих условиях неизбежно опять всплывает классический вопрос античной этики: должен ли мыслитель заниматься общественными делами или нет? Эпикур учил: «Мудрец не свяжется с государственными делами, если его к этому не побудят особые обстоятельства». Зенон утверждал: «Он примет участие в государственных делах, если не возникнет к тому никаких препятствий». Обе школы предоставляют право решать вопрос об уходе в себя самому мудрецу — с той лишь разницей, что, согласно одной, предпосылки для такого решения возникают несколько раньше, а согласно другой — несколько позже. Идея сохраняющей силу при любых обстоятельствах преданности обществу и человечеству еще не входит в сферу досягаемости их этики.

Она появляется у поздних стоиков, так как они обратились к понятию «человечество». Человек, рассуждает Сенека в сочинении о досуге мудреца (*De otio*), принадлежит двум республикам. Одна — велика и всеобъемлюща, она простирает свои границы туда же, куда достигают лучи солнца, и охватывает богов и людей. Другая — гражданами которой мы становимся по случайности нашего рождения. Обстоятельства могут сложиться так, что мудрецу не удастся посвятить себя государственным делам, а придется «от бури спасаться в гавани». Может случиться — и Сенека явно подразумевает свое время, —

что ни одно из обоих государств не обнаружит намерения терпеть действительность мудреца. Но и тогда последний все же не уйдет целиком в себя, а будет служить великой республике, совершенствуя убеждения людей и содействуя своими усилиями наступлению нового времени.

У Эпиктета также встречается это углубленное и расширенное понятие долга. Марк Аврелий вообще уже не принимает во внимание невозможность действия в общественной жизни. Его устами говорит властитель, чувствующий себя слугой государства. Его идеалом является гражданин, «который переходит от одного осчастливливающего сограждан деяния к другому и с радостью принимается за все, что возлагает на него государство». «Делай то, что необходимо и что разум от природы предназначено к государственным делам существа повелевает, и так, как он повелевает».

В середине II века н. э. античное мышление приходит к оптимистически-этическому мировоззрению, содержащему живые идеалы культуры и предвосхищающему то мировоззрение, которое затем, в XVIII веке, положит начало столь могучему и универсальному культурному движению. Для людей же греко-римского мира это мировоззрение приходит слишком поздно. Оно не проникает в массы, а остается привилегией элиты.

Оно не в состоянии проникнуть в массы потому, что массы находятся под воздействием сил, с которыми оно не может объединиться. Пусть даже позднесторическая этика общечеловеческой любви столь близка христианской, что по родившейся позже традиции Сенека объявляется христианином, а отец церкви Августин преподносит христианам в качестве образца жизнь языческого императора Марка Аврелия. Тем не менее оба эти движения не только не могут перейти одно в другое, но даже вынуждены конфликтовать. От Марка Аврелия исходят самые страшные преследования христиан. В свою очередь христианство объявляет стоицизму борьбу не на жизнь, а на смерть.

Где же корни этого рокового антагонизма?

Христианство дуалистически-пессимистично, этика поздних стоиков монистически-оптимистична. Христианство считает естественный мир дурным и безнравственным, поздние стоики идеализируют его. И не имеет значения,

что этика христианства и этика позднего стоицизма почти идептически. Они опираются на непримиримые мировоззрения. Маскировке же поддаются любые противоречия в мире, исключая мировоззренческие. Борьба заканчивается поражением оптимистически-этического мировоззрения поздних стоиков, защищавшегося офицерами без армии. Предпринятая на исходе античности попытка реставрации Римской империи и преобразования ее в империю всего человечества терпит неудачу.

Слишком долго оставались узкими горизонты античной философии. Она не выдвинула этических мыслителей, которые своевременно смогли бы привести старый мир к этическому оптимизму, опирающемуся на действительность. Роковым было также то, что естественные науки после столь многообщающего начала волею судьбы, а также в силу того, что философия отвернулась от них, остановилась в своем развитии, прежде чем человек открыл закономерности в действии природных сил и тем самым обрел власть над ними. В результате античному человеку не хватает самосознания, которое современному человеку даже в наиболее мрачные периоды истории позволяет сохранить живую веру в прогресс — по крайней мере в самом внешнем ее проявлении. Этот психологический фактор имеет большое значение.

Конечно, способность к художественному творчеству, во всем величии проявляющаяся в греческом духе, — это тоже власть над материей. Но это творческое начало не смогло стимулировать приход человека античности к высшему жизнеутверждению и к вере в прогресс. Оно послужило ему лишь для того, чтобы художественными средствами изобразить самого себя в антагонизме между интуитивным миро- и жизнеутверждением и мыслящим миро- и жизнеотрицанием. Загадочное переплетение радости и тоски, веселья и меланхолии составляет трагическое очарование греческого искусства.

Таким образом, этическое миро- и жизнеутверждение в любом отношении трудно достижимо для античного мира. Поэтому он все больше и больше подпадает под влияние пессимистических мировоззрений, которые уводят от мыслей о действительности и во все новых космических драмах прославляют освобождение духа из плена материи. Восточный и христианский гностицизм, появившийся уже в I веке до н. э. неопифагореизм, ве-

душий свое начало от *Плотина* (204—269 гг. н. э.), неоплатонизм и все крупные мистические культы идут на исходе античности навстречу религиозному, проникнутому духом отрешенности настроению массы и дают ей то самое избавление от мира, которого она ищет. В этом хаотическом персплетении различных течений христианство побеждает благодаря тому, что является самой сильной религией, обладает как содружество самой мощной организацией и одновременно располагает в рамках своего пессимистического мировоззрения живыми этическими идеями.

Оптимистически-этический монизм поздних стоиков подобен солнечному лучу, который пробился сквозь тучи на исходе долгого мрачного дня античности, в то время как уже надвигается ночь средневековья. Он не способен больше пробудить к жизни никакую культуру. Время для этого миновало. Не сумев прийти к этической натурфилософии, античный дух подпадает под влияние пессимистического дуализма, в котором еще возможна лишь этика очищения, но не этика действия.

Мысли Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия являются озимыми всходами на ниве грядущей культуры.

ЭТИЧЕСКИЕ ИЗРЕЧЕНИЯ СЕНЕКИ

Ни один человек не благороднее другого, даже если его духовная сущность более высоко организована и более способна к благородному знанию. У всех нас одна прародительница — природа; до этого первоначального предка можно проследить родословную любого человека, будь он знатного или низкого происхождения. — Добродетель ни для кого не закрыта, всем она доступна, всех подпускает к себе, всех приглашает: свободных, вольноотпущенников и рабов, царей и гонимых. Она не смотрит ни на происхождение, ни на богатство: ей достаточно человека, как такового.

Заблуждается тот, кто считает, что положение раба накладывает отпечаток на все человеческое существо: более благородная часть последнего остается незатронутой.

Любой человек, даже ничем не выделяющийся, пользуется моим расположением, так как носит имя человека.

Глядя на раба, можно задуматься не над тем, сколько можно причинить ему зла без последствий для себя, а над тем, сколько природа предоставляет прав, позволяющих бережно и снисходительно обращаться также с теми, кто захвачен в плен или куплен за деньги. — Хотя в отношении раба все дозволено, тем не менее есть нечто такое, что общим правом каждого жи-

вого существа определяется как недозволенное в отношении человека, потому что его природа такая же, как и твоя.

Вот требование, предъявляемое к человеку: он должен быть полезен максимально многим людям; если это невозможно, то хотя бы немногим; если и это невозможно, то по крайней мере своим ближним; если даже и это невозможно, то самому себе.

Неустанным благожелательством можно завоевать расположение даже дурных людей, и нет такой черствой и глухой к достойному души... которая не любила бы добро и в конце концов не отблагодарила бы благожелателя. — Мне не выражена благодарность. С чего же мне начать? С того, что делают боги... которые начинают оказывать нам благодеяния, прежде чем мы их распознаем, и покидают нас, так и не услышав нашей благодарности.

ЭТИЧЕСКИЕ ИЗРЕЧЕНИЯ ЭПИКТЕТА

Природа удивительна и полна любви к любому своему творению.

Люди, ждите бога. Когда он вас призовет и освободит от ваших бед, тогда идите к нему; но до тех пор спокойно оставайтесь на том месте, на которое он вас поставил.

Ты носишь в себе бога и не ведаешь этого, несчастный! — Он всегда с тобой, а ты даже не замечаешь, как пятнаешь его своими нечистыми помыслами и низкими делами.

Имей волю смириться с самим собою и предстать правым перед богом; стремиться к внутреннему очищению и единению с собою и с богом.

Чаще всего старайся молчать; говори только самое необходимое, да и то кратко. — Особенно избегай высказываний — в равной мере осуждающего, одобрительного или сравнительного характера — о других людях. — Избегай клятв, а по возможности вообще никогда не клянись или же делай это лишь в самом крайнем случае. — Потребности тела — в пище, питье, одежде, жилье, уходе — удовлетворяй наипростейшим образом. — Не позволяй себе глупых и неуместных шуток, ибо ты при этом рискуешь стать вульгарным и, таким образом, из-за собственного легкомыслия потерять уважение своих ближних.

Подобно тому как, идя по дороге, ты стараешься не наступить на какую-нибудь колючку или не вывихнуть ногу, старайся также, чтобы из-за твоих неразумных действий не пострадала душа.

ЭТИЧЕСКИЕ ИЗРЕЧЕНИЯ

ИЗ СОЧИНЕНИЯ МАРКА АВРЕЛИЯ «К САМОМУ СЕБЕ»

Все, что происходит, происходит правильно. Внимательно наблюдая окружающее, ты убедишься в этом; все свершится, говорю я, согласно не только естественному порядку вещей, но и справедливости, как если бы это исходило от существа, распределяющего все по достоинству.

Действуя, я руководствуюсь интересами благополучия людей. Если при этом на мою долю выпадают испытания, я терплю их и соотношу их происхождение с богами и общим первоисточником, из которого вытекают, тесно связанные, все события.

Кто поступает несправедливо, тот кощунствует. Ибо природа создала разумные существа для того, чтобы они приносили пользу друг другу, а не вредили.

Люби человеческий род, следуй божеству.

Если утром тебе не хочется вставать с постели, внушай себе: я просыпаюсь для свершения человеческих дел.

Находи свою полную радость и удовлетворение в том, чтобы, всегда помня о боге, идти от одного общепользительного дела к другому.

Самый лучший способ отмщения — не отвечать злом на зло.

Достоинство человека в том, чтобы любить даже тех, кто его оскорбляет. К такому выводу ты придешь, внушая себе, что люди — существа одного с нами рода, что они по невежеству и против собственной воли совершают ошибки, что и нас и их через короткое время постигнет смерть...

Добро с необходимостью полезно, а поэтому добрый и благородный муж должен о нем беспокоиться.

Никто не устает в поисках полезного для себя. Пользу же приносит нам естественная деятельность. Итак, неустанно ищи для себя пользу, принося ее другим.

К животным и вообще всем существам, не наделенным разумом, относись как разумный человек великодушно и благородно, к людям же, поскольку они наделены разумом, — с общительной любовью.

Как часть целого пришел ты в жизнь и после смерти вновь обрешь жизнь в том, что уже однажды произвело тебя на свет, вернее, посредством некоего преобразования вновь взойдешь, подобно ростку жизни.

Многие зерна фимиама предназначены для одного и того же алтаря. Одни попадают в огонь раньше, другие позже, но это ничего не меняет.

VI. ОПТИМИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЭТИКА В ЭПОХУ РЕНЕССАНСА И ПОСЛЕ ЭПОХИ РЕНЕССАНСА

Сущность нового времени состоит в том, что оно мыслит и действует в духе миро- и жизнеутверждения, которое до сих пор не выступало еще с такой силой.

Это миро- и жизнеутверждение пробивает себе дорогу в эпоху Ренессанса с конца XIV века. Оно возникает как протест против средневекового порабощения умов. Победе этого движения содействует греческая филосо-

фия, которая к середине XV столетия после бегства греческих ученых из Константинополя становится известной в своем подлинном виде и в Италии. Мыслителям того времени становится ясно, что философия должна представлять собой нечто более элементарное и более жизненное по сравнению с тем, чему учит схоластик.

Само по себе, однако, мышление античности не смогло бы поддержать основанное на нем новое миро- и жизнеутверждение, ибо в действительности ему не присуще такое отношение к миру и жизни. Огонь поддерживается другим горючим материалом. Люди того времени открывают мир, совершая побег из мира книжной учености в царство природы. Будучи мореплавателями, они проникают в неведомые страны и определяют размеры Земли. Будучи исследователями, они вторгаются в бесконечность и в тайны универсума и узнают, что в нем действуют закономерные силы и человек способен поставить их себе на службу. Научные открытия и технические достижения *Леонардо да Винчи* (1452—1519), *Коперника* (1473—1543), *Кеплера* (1571—1630), *Галилея* (1564—1642) и других становятся факторами, оказывающими определяющее влияние на мировоззрение.

Будучи движением, питающимся исключительно духовными силами, Ренессанс отцветает относительно быстро, не принеся особых плодов. Устами *Парацельса* (1493—1541), *Бернардино Телезио* (1509—1588), *Джордано Бруно* (1548—1600) и других со всей властью заявляет о себе энтузиастическая натурфилософия. Однако она не добивается признания. Ренессанс не обладает силой для рождения соответствующей его духу миро- и жизнеутверждающей философии. То тут то там его мышление на короткое время поднимается, подобно морской волне, против мироотрицающего мировоззрения церкви. Затем вновь наступает штиль. Подлинная философия нового времени появляется почти без всякой связи с Ренессансом. Она исходит не из натурфилософии, а из поставленной Декартом гносеологической проблемы и вынуждена затем, отталкиваясь от нее, с трудом вновь искать путь, ведущий к натурфилософии.

Следовательно, миро- и жизнеутверждение оказывается в состоянии добиться признания в новое время не потому, что оно в эпоху Ренессанса оформляется в продуманное мировоззрение. Если ему вплоть до XVIII века,

когда оно приходит к победе, удается противостоять воздействию коренящегося в средневековом мышлении и христианстве миро- и жизнеотрицания, то оно обязано этим неуклонному прогрессу теоретического познания и практики. В лице последних новый склад мышления обретает опору, которая не только не поддается внешним воздействиям, но, наоборот, с течением времени становится все более прочной. Так как научное познание невозможно задержать и подавить, господствующей становится вера во всеислие истины. Поскольку становится все более очевидным, что в природе все подчиняется целесообразной закономерности, рождается глубокое убеждение в том, что условия существования общества и человечества также поддаются реорганизации на разумной и целесообразной основе. Человек обретает все большую власть над природой, и для него мало-помалу становится само собой разумеющимся, что достижение совершенства и в других областях является лишь вопросом достаточно сильного желания и умения правильно взяться за дело.

Под постоянно испытываемым воздействием этого нового склада мышления претерпевает изменения и мировоззрение христианства. Оно проникается духом миро- и жизнеутверждения. Постепенно начинает восприниматься как нечто само собой разумеющееся, что дух Иисуса стремится не отказаться от этого мира, а преобразовать его. Родившееся из пессимизма древнехристианское и августинско-средневековое представление о царстве божьем отвергается, а его место занимает представление, вытекающее из оптимизма нового времени.

Эта происходившая в ходе медленного и многократно прерываемого многовекового (с XV до конца XVIII столетия) процесса переориентация христианского мировоззрения является решающим событием духовной жизни нового времени. При этом христианство на всем протяжении своей эволюции не отдает себе никакого отчета в том, что с ним происходит. Оно убеждено, что ничуть не меняется, а в то же время, переходя от пессимизма к оптимизму, утрачивает свою первоначальную сущность.

Следовательно, человек нового времени становится оптимистичным не потому, что он понял мир посредством углубленного мышления в духе миро- и жизнеутверждения, а потому, что благодаря прогрессу теоретического познания и практики получает власть над миром. Этот

рост чувства собственного достоинства и вытекающее отсюда появление все новых желаний и надежд определяют его волю к жизни в столь ярко выраженном положительном смысле.

Античность не смогла воплотить заложенное в человеке от природы миро- и жизнеутверждение в форму миро- и жизнеутверждающего мировоззрения, так как глубокое размышление над сущностью мира и жизни навязывало ей в качестве логически необходимого результата безропотное смирение. У человека нового времени склад мышления, ориентирующийся на прогресс теоретического познания и практики, соединяется с присущим ему от природы миро- и жизнеутверждением и вместе с ним, не апеллируя к более глубокому размышлению над сущностью мира и жизни, выдвигает оптимистическое мировоззрение.

Дух нового времени не создан ни одним из великих мыслителей. Он постепенно прокладывает себе дорогу, опираясь на непрерывные успехи теоретического познания и практики. Поэтому не случайно, что проект программы мировоззрения нового времени выдвигает *Франсис Бэкон Веруламский* (1561—1626), человек почти не философского склада и к тому же еще далеко не беспорочный в жизни. В основу проекта он кладет тезис «знание есть сила». Картину будущего Бэкон рисует в своей «Новой Атлантиде», где рассказывает, как жители некоего острова благодаря практическому применению всех приобретенных познаний и навыков, а также благодаря разумным размышлениям относительно целесообразной организации общества оказываются в состоянии вести в высшей степени счастливую жизнь¹.

Каково отношение этики к складу мышления, характеризующемуся верой в прогресс, и какое воздействие этого склада мышления испытала она на себе?

¹ Бэкон был канцлером Якова I Английского, однако за взяточничество в 1621 году был смещен с этого поста. Основными его сочинениями являются «Новый Органон» («*Novum Organum Scientiarum*») [русск. пер. — Л. — М., 1938] и «О достоинстве и умножении наук» («*De dignitate et augmentis scientiarum*») [русск. пер. в: Соч., т. I, М., 1971]. От «Новой Атлантиды» («*Nova Atlantis*», 1604) [русск. пер. — М., 1954] сохранился лишь один фрагмент.

Античное этическое мышление, пытаясь получить ясность относительно самого себя, впадало в пессимизм, ибо стремилось определить нравственное как полезное и доставляющее радость индивиду с точки зрения разума. Оно замкнулось в кругу эгоистического и не пришло к социально-утилитаристскому мышлению. Этика нового времени заранее избавлена от такой участи. Ей нет необходимости формулировать мысль о том, что этика представляет собой деяние, направленное на благо других. Это уже общепризнано. Эта мысль — дар христианства новому времени. Мысль Иисуса о том, что этика является деятельным самоотречением одного в пользу других, завоевала себе признание. Отделяющаяся от религии этика наследует от христианства, в недрах которого она формировалась, в высшей степени деятельный и альтруистический образ мышления. Ей надлежит лишь рационально обосновать это достоинство.

Исключительное значение имеет то обстоятельство, что навстречу этике нового времени в позднем стоицизме выступает философская этика, в которой соприкасающиеся с христианской нравственностью идеи предстают как продукт рационального мышления. В новое время входят ростки семян, посеянных Сенекой, Эпиктетом и Марком Аврелием. Немало почерпнуло оно и у Цицерона, найдя в его сочинениях благородную, опирающуюся на мышление мораль. Открытие гуманистической этики позднего стоицизма сочетается в новое время с открытием природы. Новое время идентифицирует гуманистическую этику позднего стоицизма с христианской и противопоставляет схоластической этике, в которой Иисус толкуется по Аристотелю. Через поздний стоицизм оно приходит к осознанию того, что нравственное представляет собою нечто непосредственное. Поскольку Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий во многом говорят, как Иисус, они тем самым содействуют распространению убеждения в том, что подлинно рациональная этика и этика евангелия идентичны.

На исходе античности поздний стоицизм и христианство, несмотря на единодушие в вопросах этики, растерзали друг друга. В новое время они объединились, чтобы вместе выработать этическое мировоззрение. Почему же стало возможно то, что раньше было невозможным? Потому, что через пропасть, разделявшую их мировоззре-

ния, перекинут мостик. Христианство теперь признаёт миро- и жизнеутверждение.

Каким же образом, однако, стал возможен этот перелом в христианстве? Этому способствовал тот факт, что оно, несмотря на свое пессимистическое мировоззрение, представляет — поскольку учитывает отношение человека к человеку — деятельную этику. Будучи последовательным до конца, пессимистическое мировоззрение неизбежно должно прийти — как это характерно, например, для индийцев — к чисто мироотрицающей и бездеятельной этике. Однако свособразие мировоззрения Иисуса, проникнутого ожиданием конца света и прихода сверхъестественного царства божьего, и непосредственность его этического ощущения приводят к тому, что он, несмотря на свое пессимистическое отношение к естественному миру, провозглашает этику деятельной преданности своему ближнему. Эта деятельная этика способна стимулировать эволюцию от христианско-пессимистического к христианско-оптимистическому мировоззрению. Новое время, следуя своему инстинкту, считает само собой разумеющимся, что этика деятельного отношения человека к человеку предполагает этику, положительно оценивающую деяние, как таковое, и что эта этика действия в свою очередь принадлежит оптимистическому мировоззрению, жаждущему целеустремленного преобразования условий бытия и надеющемуся на его осуществление.

Следовательно, именно Иисусова этика деятельной преданности позволяет христианству в ответ на интуицию духа нового времени трансформироваться из пессимистического мировоззрения в оптимистическое. Это выражается в том, что новая концепция христианства, когда ей приходится полемизировать со старой, выступает как «религия Иисуса» против «христианства догм».

Итак, появляется — у Эразма и отдельных представителей Реформации еще робко, но затем все явственней — соответствующая духу нового времени интерпретация учения Иисуса, согласно которой последнее представляет собой религию действия в мире. Исторически и фактически такая интерпретация неверна. Мировоззрение Иисуса в части, касающейся будущего естественного мира, в основе своей пессимистично. Религия Иисуса — не религия преобразующего мир деяния, а религия ожидания конца света. И деятельный характер присущ эти-

ке Иисуса лишь постольку, поскольку она для достижения внутреннего совершенства, необходимого под углом зрения прихода к царству божьему, требует от человека безграничной преданности своему ближнему. Проникнутая энтузиазмом, то есть внешне ориентирующаяся на оптимистическое мировоззрение этика в пессимистическом мировоззрении — такова грандиозная парадоксальность учения Иисуса.

В новое время, однако, считалось возможным не замечать эту парадоксальность и предполагать наличие в учении Иисуса оптимистического мировоззрения, соответствующего энтузиастической этике и идущего навстречу духу позднего стоицизма и нового времени. Для прогресса духовной жизни Европы это заблуждение являлось необходимою. Через какие кризисы пришлось бы ей пройти, если бы не удалось естественным образом прикрыть новое мировоззрение авторитетом великой личности Иисуса!

Заблуждение было столь естественным, что не было серьезно поколеблено вплоть до конца XIX века. Когда критическая историография в начале XX столетия высказала новую точку зрения, сводившуюся к тому, что Иисус, несмотря на свою деятельную этику, мыслил и действовал в рамках проникнутого ожиданием конца света пессимистического мировоззрения, она этим навлекла на себя нареkania. Ей инкриминировали, что она низвела Иисуса до роли мечтателя-фанатика, в то время как в действительности она лишь положила конец ложной модернизации его личности¹. И вот на нашу долю выпадает пережить кризис: мы, современные люди, с одной стороны, должны в нашем мышлении встать на позиции мировоззрения миро- и жизнеутверждения, а с другой — принимать этику Иисуса, в основе которой лежит пессимистическое мировоззрение.

О существовании этой ныне очевидной проблемы новое время вначале даже не подозревает. Иисус и представители этики позднего стоицизма вместе являются для него главными авторитетами в области этического миро- и жизнеутверждения.

Влияние позднестоической этики в новое время испы-

¹ См.: Albert Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (1901); *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906).

тывают Эразм Роттердамский (1469—1536), Мишель Монтень (1533—1592), Пьер Шаррон (1541—1603), Жан Боден (1530—1596) и Гуго Гроций (1583—1645) — независимо от того, что одни из них больше привержены идеям христианства, а другие вольнодумству. Поздним стоикам Эразм обязан своим правом понимать открытое за церковным учением простое евангелие Иисуса одновременно и как совокупность всех этических исканий философии. Найдя в них же опору, Монтень в своих «Опытах» (1580) удерживается от полного погружения в стихию этического пессимизма. Вдохновляемый поздними стоиками, Боден в «Шести книгах о республике» (1576) противопоставляет принципам макиавеллиевского «Государя» (1515) этический идеал государства. Черпая из того же источника, Пьер Шаррон в своем произведении «О мудрости» (1601) осмеливается утверждать, что этика стоит над традиционной религией и может держать себя независимо по отношению к ней, несколько не поступаясь при этом своим существом и своей глубиной. К Марку Аврелию восходит известный труд Гуго Гроция «О праве войны и мира» (1625), где он с такой уверенностью формулирует принципы естественного и международного права и тем самым отстаивает требование разума и гуманности в области права.

Вновь зарождающемуся естествознанию ближе всего, пожалуй, мировоззрение Эпикура. Пьер Гассенди (1592—1655) пытается возродить его¹. Однако его усилия не приносят успеха. Присущая мышлению нового времени вера в прогресс стихийно прорывает рамки скептицизма и скептической этики. Величие Эпикура, который, повинаясь глубочайшей искренности, пытается сочетать этическое мышление с натурфилософией, не признающей целесообразности в природе, слишком ловкий пророк нового времени не способен ни достигнуть сам, ни внушить своему времени.

Для подобной великой искренности новое время вообще еще не созрело. Оно находится еще на не критической стадии. Типичен для его духа Исаак Ньютон (1643—1727), который был стопроцентным эмпириком в исследовании природы, оставаясь в мировоззрении на наивно-христианских позициях.

¹ Pierre Gassendi, De vita, moribus et doctrina Epicuri (1647); Syntagma philosophiae Epicuri (1649).

Ренессанс и период после Ренессанса ограждены от трудностей, вытекающих для этики и миро- и жизнеутверждения из беспредпосылочно действующей натурфилософии. Мирозрением для них являются рождающаяся из успехов теоретического познания и практики вера в прогресс и связанная с нею радость деяния.

Через веру в прогресс в этику вливается новая жизнь. Начинают действовать внутренние связи, существующие между этикой и миро- и жизнеутверждением, элементарные стимулы к деятельности, заложенные в христианской этике, получают свободу воздействия. Вера в прогресс указывает им цель — преобразование общества и человечества.

Новым временем движет не подлинно углубленное этическое мышление, а вера в прогресс, которая вытекает из достижений теоретического познания и практики и оказывает влияние на этику, питающуюся идеями стоицизма и христианства. Вера в прогресс тянет телегу; этике поначалу остается лишь сопровождать ее. Однако по мере того, как дорога начинает все круче подниматься вверх и тянуть телегу становится все труднее, наступает черед этики приложить свои силы. Но она оказывается неспособной к этому, так как не обладает собственной силой. В итоге телега, выйдя из повиновения, увлекает за собой назад, под гору, и веру в прогресс и этику.

Задачей философии было переосмыслить миро- и жизнеутверждение, порожденное восторгом перед достигнутыми успехами теоретического познания и практики, превратить его в углубленное, вытекающее из мышления об универсуме и человеческом бытии миро- и жизнеутверждение, и на этом фундаменте возвести здание этики. Она не смогла сделать ни того, ни другого.

К середине XIX века, когда становится очевидным, что мы живем миро- и жизнеутверждением, вытекающим только из надежды на успехи теоретического познания и практики, а не из углубленного мышления о мире и жизни, наша судьба уже решена. Оптимистически-этическое мирозрение нового времени, внесшее столь большой вклад в развитие культуры, обречено на гибель, подобно тому, как неизбежно рушится уже высоко взметнувшееся ввысь здание, которое возведено на непрочном фундаменте.

VII. ОБОСНОВАНИЕ ЭТИКИ В XVII И XVIII СТОЛЕТИЯХ

Миро- и жизнеутверждение является настолько само собой разумеющимся для нового времени, что последнее не испытывает никакой потребности в обосновании и углублении его с помощью мышления о мире и жизни. Оно отвергает пессимизм как проявление отсталости и глупости, совершенно не подозревая, насколько глубоки его корни в мышлении.

Однако необходимость обоснования сущности этического оно все-таки признает. Как же оно поступает при этом?

То, что этика представляет собой деятельность, направленную на общее благо, ясно с самого начала. Мышление нового времени гарантировано от участи античного мышления, которое при попытке обоснования этического зашло в тупик разочарованности и пессимизма. Но ему предстоит ответить на вопрос о том, каким образом неэгоистическое возникает рядом с эгоистическим и какова внутренняя связь между ними.

Вновь разыгрываются события, подобные тем, которые последовали за выступлением Сократа, с той лишь разницей, что задача на этот раз поставлена не отдельным мыслителем, а самим духом времени. Снова принимаются попытки рассматривать этическую проблему изолированно, как состоящую в самоанализе отношения индивида к самому себе и к обществу и не имеющую отношения к последним вопросам о смысле мира и жизни. Теперь это представляется гораздо более простым делом, так как мироутверждение и направленная на общее благо деятельность не нуждаются более в доказательстве, но сами фигурируют в качестве предпосылок.

Существует три способа объяснения взаимосвязи между эгоистическим и альтруистическим. Либо нужно предположить, что эгоистическое в сознании индивида при последовательном размышлении само собой переходит в альтруистическое. Либо следует исходить из того, что альтруистическое возникает в мышлении общества и переходит затем в убеждения индивидов. Либо, наконец, следует вернуться к точке зрения, согласно которой эгоизм и альтруизм извечно уживаются в человеческой на-

туре. Все три объяснения практикуются с использованием самых различных средств, хотя и не всегда применяются в чистом виде: у некоторых мыслителей одно переходит в другое.

Наиболее целеустремленную попытку вывести психологически преданность благу других из эгоизма предпринимают *Давид Гартли* (1705—1757)¹ и *Поль Анри Гольбах* (1723—1789)².

Гартли, сменивший медицину на теологию, стремится рассматривать альтруизм как происходящее под воздействием соответствующего разуму мышления целесообразное облагораживание первоначального эгоизма. Гольбах, многократно подвергавшийся оскорблениям и нападкам, видит корни альтруизма в том, что индивид, если он правильно понимает свои интересы, постоянно будет считать их с интересами общества и, следовательно, направлять свою деятельность также и на последние.

Оба пытаются построить концепцию по возможности исходя из материалистических предпосылок, чтобы затем увенчать ее идеалистическими выводами. Однако ни более грубые, ни более утонченные предпосылки, ни те и другие вместе не способны увенчать убедительными результатами попытку психологического выведения альтруизма из эгоизма.

Более грубые соображения не глубоки. Вполне очевидно, конечно, что благополучие общества зависит от степени нравственности его членов и что индивид, следовательно, имеет тем больше перспектив в достижении личного благополучия, чем выше нравственность общества. Отсюда, однако, не вытекает, что индивид становится тем более нравственным, чем лучше он понимает свои интересы. Взаимозависимость между ним и обществом носит иной характер. Индивид не пользуется благами общества в той мере, в какой он своим нравственным поведением содействует упрочению его благополучия. Если большинство членов общества, погрязнув в близоруком эгоизме, стремится только к личному благу, то индивид,

¹ Давид Гартли, *Размышления о человеке, его строении, его долге и упованиях* (1749) [русск. пер. в: *Английские материалисты XVIII в. Собр. произв. в 3-х томах, т. 2, М., 1967*].

² Поль Анри Гольбах, *Система природы, или о законах мира физического и мира духовного* (1770) [русск. пер.— М., 1940].

действующий по внушению дальновидного эгоизма, приносит жертвы, которые ничего не сулят ему лично, хотя и не оказываются потерянными для общества.

Если же состояние общества благодаря нравственному поведению большинства его членов более благоприятно, то индивид извлекает выгоды, даже когда относится к обществу отнюдь не по законам нравственности. Действуя бесцеремонно и близоруко, он ради личного благополучия постарается урвать особенно большой кусок со стола общества, иными словами, доить корову, которую кормят другие. Таким образом, воздействие индивида на благополучие общества и обратное воздействие благополучия общества на благополучие индивида отнюдь не связаны простой взаимозависимостью. Утверждение, будто индивид на основе правильно понятого эгоизма должен заставить себя действовать в интересах общего блага, подобно быстроходному судну, имеющему пробоину.

Поэтому теории психологического выведения альтруизма из эгоизма вынуждены в той или иной форме апеллировать к самопожертвованию индивида. Делается это путем внушения индивиду, что существует не только материальное, но и духовное блаженство. Не только внешнее благополучие, но и уважение других и удовлетворение самим собой должны быть потребностью человека. Но эту потребность он может удовлетворить лишь при условии, что будет заботиться также о благе других. Даже Гольбах, который стремится быть непреклонно рассудительным, позволяет этим аргументам говорить во весь голос.

Следовательно, предпринимаются попытки с помощью выдержанного в басовом ключе понятия блаженства модулировать из обычного эгоизма в одухотворенный.

Тропа, на которую при этом вступают, параллельна той, которая ввергла последователей Сократа в пропасть парадокса. Чтобы перейти от эгоизма к альтруизму и таким образом логически обосновать этику доставляющего удовольствие с точки зрения разума, эпикурейцы стремились приравнять духовное наслаждение к материальному. При этом они достигли лишь того, что этика низошла до разочарованности и пессимизма. В новое время духовное блаженство — опять-таки ради этики — наравне с материальным включается в общее понятие блаженства. И здесь результатом является парадокс.

Материальное и духовное блаженство не соотносятся друг с другом таким образом, что одно продолжается в другом. Когда в интересах этики апеллируют ко второму, то оно не усиливает первого, а устраняет его. Человек, серьезно вознамерившийся ориентироваться также и на духовное блаженство, приходит к тому, что признание со стороны ближних, представляющееся ему поначалу полным синонимом духовного блаженства, становится для него все менее существенным. Оно кажется ему слишком жидким клеем, которым пытаются скрепить воедино материальное и духовное блаженство и который капля по капле стекает, не выполняя своего назначения. Все исключительнее переживает он духовное блаженство как состояние, в котором он составляет единое целое с самим собой и поэтому имеет право удостоить самого себя некоторым признанием.

Духовное блаженство приносит удовлетворение само по себе. Либо человек приходит к решению поступать этически, потому что ожидает от этического поведения преобразования внешних условий своего бытия, сулящего пользу и удовольствие. Либо он избирает этот путь, так как находит счастье в подчинении внутреннему побуждению к этическому действию. В последнем случае он абсолютно не принимает в расчет связь между своей нравственностью и своим материальным счастьем. Быть нравственным — для него само по себе счастье, пусть даже это сулит перспективу оказаться в самом невыгодном с материальной точки зрения положении.

Но если духовное блаженство не поддается органическому слиянию с материальным, то напрасны любые попытки представить альтруизм как некий облагоустроенный эгоизм.

Как только обычное понятие удовольствия подвергается — ради приведения в соответствие с этикой — совершенствованию, оно оказывается обреченным на одухотворение до бесконечности. В античной этике, где совершенствование происходит под воздействием эгоистически определенной этики, понятие удовольствия деградирует до удовольствия, выражающегося в отсутствии такового, и заводит этику в тупик разочарованности и пессимизма. В этике нового времени, где подлежащее совершенствованию удовольствие испытывает влияние альтруизма, оно поднимается до иррационального и надматериального эд-

тузиазма. В обоих случаях речь идет об одном и том же парадоксальном процессе, различие лишь в том, что в первом случае он направлен в сторону отрицательного, а во втором — в сторону положительного.

Следовательно, стремясь вывести этику из удовольствия или блаженства, мышление приходит к разочарованности и пессимизму или к энтузиазму, к одухотворенно-эгоистическому или одухотворенно-экспансивному образу действия.

Углубленное мышление исключает возможность согласования естественного удовольствия и этики.

Объяснение, согласно которому альтруизм является принципом действия, воспринятым индивидом от общества, наиболее характерно для *Томаса Гоббса* (1588—1679)¹, *Джона Локка* (1632—1704),² *Клода Адриана Гельвеция* (1715—1771)³ и *Иеремии Бентама* (1748—1832)⁴.

По Гоббсу, индивиды должны поручать государству и уполномочивать его побуждать их к деятельности на благо общества. Только таким путем, утверждает он, можно прийти к общему благу, в котором эгоизм индивидов найдет наиболее здоровое проявление. Сами по себе люди не могут отрешиться от близоручного эгоизма и поэтому не в состоянии достичь благополучия. Им не остается ничего другого, кроме как определить в своей среде некий авторитет, который будет силой побуждать их к альтруизму.

Однако внешними средствами организованное общество не может приобщить индивида ко всем действиям, необходимым для всеобщего блага. Оно должно стремиться к тому, чтобы получить власть над индивидом одновре-

¹ Томас Гоббс, *Философские основания учения о гражданстве* (1642) [русс. пер.— М., 1914]; *Левифаф, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского* (1651) [русс. пер.— М., 1936]; *О человеке* (1658) [русс. пер. в: Избр. соч., М.—Л., 1926].

² Джон Локк, *Мысли о воспитании* (2 ч., 1690) [русс. пер.— М., 1939].

³ Клод Адриан Гельвеций, *Об уме* (1758) [русс. пер.— М., 1938].

⁴ Jeremias Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals Legislation* (1780) [русс. пер.— «Введение в основания нравственности и законодательства», Избр. соч., т. 1, Спб., 1867].

менно и путем воздействия на его интеллект силой своего убеждения. Такую возможность учитывает Джон Локк. Согласно его концепции, бог и общество сообща принуждают индивида к альтруизму, апеллируя при этом к его эгоизму. В частности, они предусмотрели для обеспечения порядка вещей в разумных пределах поощрения за полезные для общества действия и наказания за действия, наносящие ему вред. В распоряжении бога поощрения и наказания бесконечной продолжительности. Общество действует двояко: с помощью власти, которой его наделяет юридический закон, и с помощью общественного мнения, применяющего похвалу и порицание как средства духовного принуждения. Движимый желанием и нежеланием, человек оказывается перед необходимостью приспособляться к этим столь действенно защищающим общее благо нормам и в результате становится нравственным.

При всех различиях в частности концепции Гоббса и Локка совпадают в общем понимании этики. Разница, собственно, лишь в том, что у Гоббса бичом размахивает одно общество, в то время как у Локка это делают сообща бог и общество.

Гельвеций, выходец из переселившейся во Францию пфальцской семьи, тоньше и глубже. Подвизаясь в качестве откупщика и землевладельца, он вместе со своей благородной супругой пытался продемонстрировать на практике доброту и справедливость, за которые ратовал в своих сочинениях. Ему ясно, что этика в известной мере следствие энтузиазма. Общество не может навязать ее индивиду, оно может лишь воспитать у него нравственные принципы. В частности, оно прибегает ко всем имеющимся в его распоряжении средствам и уловкам, чтобы оказать нужное воздействие на эгоизм индивида. Особенно пользуется оно его стремлением к признанию и славе. Похвала общества в адрес «хорошего», с его точки зрения, является для многих сильнейшим стимулом для защиты его интересов. Возможно, у Гельвеция было бы менее поверхностное представление об этической деятельности, если бы он — с самыми благими намерениями — не был столь заинтересован в том, чтобы толковать этику как нечто прививаемое воспитанием.

С убеждением Гельвеция, что этика возникает как результат энтузиазма, к которому индивид побуждается

обществом, полностью солидаризируется Бентам. Однако он проводит в жизнь свои принципы гораздо глубже и последовательнее Гельвеция. Из романса он делает хорал.

Роль общества в осуществлении этических норм, по Бентаму, трудно переоценить. В энергичных выражениях он выступает против воззрения, будто совесть человека может решать вопросы добра и зла. Ничто не должно предстать перед судом субъективных ощущений. Действительно нравственный человек принимает этические нормы из рук общества и с воодушевлением реализует их.

Но если общество правомочно диктовать этику, то оно должно прежде всего упорядочить свои этические воззрения. Следовательно, необходимо, как говорит Бентам, научиться связывать с представлением об общепольном четкие и определенные понятия. Затем общество должно с абсолютной последовательностью, не поддаваясь никаким отвлекающим соображениям, положить этот принцип в основу законодательства и формирования этических норм. Речь идет о создании своего рода «моральной арифметики», которой поручено будет рассчитывать полезный эффект всех принимаемых решений.

Сухо и деловито, вникая во все подробности уголовного законодательства и во все нормы нравственного закона, Бентам показывает далее, что принцип максимального счастья для возможно большего числа людей распространяется на всех и дает надежную и точную ориентацию в вопросах добра и зла.

«Мораль в самом общем понимании — это учение об искусстве направлять действия людей таким образом, чтобы производить наибольшую сумму счастья».

Законодательство определяет нравственные действия, которые может диктовать общество. Чтобы оказывать воспитательное влияние, оно должно быть пронизано духом гуманности.

«Однако имеется большое число полезных обществу действий, которые законодательство диктовать не может. Более того, существует множество вредных действий, которые оно не в силах запретить, хотя мораль их запрещает. Словом, у законодательства тот же самый центр, что и у морали, но у него иной объем».

Там, где закон прекращает свое действие, обществу не остается ничего другого, кроме как неустанно внушать индивиду, в сколь сильной степени он служит собственно-

му благу, содействуя благу других. Оно делает это у Бен-тама без воспитательных ухищрений, характерных для Гельвеция. Общество взывает к чувству правды индивида. Оно падает перед ним ниц и умоляет ради всеобщего блага прислушаться к голосу разума. Таким образом, сухая манера, свойственная труду Бентама об этике, таит в себе своеобразное обаяние, нечто захватывающее. Этим и объясняется огромное влияние, которое оказывал на людей чудак-затворник, редко покидавший свой дом у Вестминстерского парка.

Наибольшей силой воздействия обладают те места его сочинений, где он побуждает людей задуматься не только над непосредственными, но и над более отдаленными, не только над материальными, но и над духовными последствиями какого-нибудь действия или отказа от него. Благотворно мужество, с каким этот фанатик полезности осмеливается представить материальные блага как основу духовных.

Бентам — один из величайших представителей этики. Но его заблуждение столь же велико, как и его пронизательность. Его пронизательность выразилась в том, что он истолковал этику как энтузиазм. Заблуждение же его — в уверенности, что целесообразность энтузиазма гарантируется приравнением его к воспринятым индивидом убеждениям общества.

Это ставит Бентама в один ряд с Гоббсом, Локком и Гельвецием, хотя в остальных отношениях он гораздо выше их. Подобно им, Бентам считает, что нравственность возникает вне человека. Подобно им, он в своем стремлении объяснить альтруизм заставляет бездействовать этическую личность в человеке и взамен поднимает общество до роли этической личности, чтобы затем связать индивидов трансмиссиями с этим источником энергии. Различие лишь в том, что у этих банальных философов-моралистов индивид становится марионеткой, управляемой обществом в соответствии с этическими принципами, а у Бентама движения его осмысленны, он подчиняется обществу с глубокой внутренней убежденностью.

Итак, этическое мышление из одного парадоксального состояния переходит в другое. Пытаясь сконструировать по образцу античности этику, в которой недостаточно представлена способствующая общему благу активность, оно приходит к этике, в которой уже нет больше никакой

этики, и кончает безропотным смирением и пессимизмом. Избирая же в качестве предпосылки подобную активность, оно приходит к этике без этической личности. Промежуточный путь, предполагающий возникновение у этической личности, способствующей общему благу, деятельной этики, оно, как ни странно, проложить не может.

Объяснение альтруизма как некоего облагораживания эгоизма, спонтанно происходящего под воздействием разума или стимулируемого влиянием общества, явно неудовлетворительно и с психологической и с этической точек зрения. Поэтому утилитаризм с необходимостью приходит к убеждению, что альтруизм каким-то образом внутренне присущ человеческой природе наряду с эгоизмом. Разумеется, рядом с эгоизмом он неизменно выглядит отставшим в развитии близнецом, которого в состоянии поставить на ноги только самый тщательный уход. Поэтому сторонники третьего вида объяснения ссылаются на два первых. Они непрерывно подвергают способность к альтруистическому чувству влиянию соображений, ведущих к растворению эгоизма в альтруизме. Обе первые концепции принимаются на службу в качестве кормилиц для третьей.

Среди представителей этого течения заслуживают быть упомянутыми *Давид Юм* (1711—1776)¹ и *Адам Смит* (1723—1790)².

Юм единодушен с прочими утилитаристами в признании принципа всеобщего блага высшим моральным принципом. Являются ли действия добрыми или злонамеренными, определяется единственно тем, в какой мере они направлены на увеличение общего счастья. Этического или неэтического, как такового, не существует.

Самосовершенствование человека как цель этики Юм столь же мало принимает во внимание, как и другие утилитаристы. Подобно им, он борется с аскетизмом и другими жизнеотрицающими требованиями христианской

¹ Давид Юм, Трактат о человеческой природе (1739—1740); Исследования о принципах нравственности (1751) [русск. пер. в: Соч., т. 1, М., 1965].

² Адам Смит, Теория нравственных чувств (1759) [русск. пер.—Спб., 1895]; Исследование о природе и причинах богатства народов (1770) [русск. пер.—М., 1962].

Адам Смит был профессором морали в Глазго.

этики, так как в них невозможно обнаружить способствующей всеобщему благу полезности.

Что же, однако, побуждает человека содействовать общему благу? На этот вопрос последовательные утилитаристы отвечали: понимание значимости общего блага. Юм не разделяет такой односторонности, так как видит, что она не согласуется с психологическими фактами. Стимулы для благожелательных действий рождаются не из благородных соображений, а из непосредственного сочувствия, утверждает он. Все стоящие на службе общего блага добродетели вытекают из чувства. Решаться на действия в духе любви к людям мы можем лишь потому, что нам присущи элементарное сочувствие счастью других людей и отвращение к их бедам. Нравственными мы становимся благодаря симпатии.

Подобную симпатию было бы логичным признать формой эгоистической потребности счастья, предположив, например, что человек, дабы быть по-настоящему счастливым, должен видеть вокруг себя счастье. Однако Юм не идет по такому пути. Он хочет не конструировать, а лишь констатировать. Для него достаточно того, что непосредственное сочувствие другим людям оказывается неким заложенным в человеческой природе принципом. Существует предел, утверждал он, наших поисков причинных связей. В любой науке имеется несколько общих принципов, вне рамок которых мы не можем искать более общий принцип.

Среди факторов, стимулирующих моральное чувство, большое значение Юм придает «любви к славе». Она побуждает нас всегда смотреть на самих себя глазами других. Стремление добиться уважения окружающих является великим воспитателем добродетели. Здесь Юм рассуждает так же, как Фридрих Великий, которому принадлежит фраза: «L'amour de la gloire est inné dans les belles âmes; il n'y a qu'à l'animer, il n'y a qu'à l'exciter, et des hommes qui végétaient jusqu'alors, enflammés par cet heureux instinct, vous paraîtront changés en demi-dieux»¹.

¹ «Oeuvres de Frédéric le Grand», vol. IX, p. 98. «Любовь к славе — врожденное свойство прекрасных душ; достаточно их лишь пробудить и всколыхнуть, как появляются люди, которые ранее прозябали, а теперь, воспламененные этим счастливым инстинктом, превратились в полубогов».

Адам Смит стремится следовать идее симпатии во всех ее проявлениях. При этом он обнаруживает, что наша способность к сочувствию состоит не только в том, что мы проявляем участие к пережитым другими радости и горю. Она приводит нас, говорит он, также и к общности мыслей с людьми, действующими рядом с нами. Со всей непосредственностью мы испытываем чувство симпатии или антипатии к действиям других людей и к мотивам, лежащим в основе этих действий. Наша этика — продукт опыта наших симпатий. Мы осознаем необходимость учитывать в нашей деятельности одобрение ее побудительных мотивов и тенденции со стороны беспристрастного свидетеля. Следовательно, врожденная симпатия как к переживаниям, так и к деятельности других является полезным регулятором отношений людей друг к другу. Это чувство бог вложил в природу человека, дабы оно побуждало его к труду на общее благо.

Вопрос о том, в какой мере является прогрессом сравнительно с учением Юма это несколько искусственное расширение понятия симпатии благодаря теории о беспристрастном свидетеле, остается открытым.

В своем знаменитом сочинении об условиях благосостояния народов Адам Смит основывает это благосостояние на свободной во всех отношениях и соответствующей разуму деятельности эгоизма. О роли этики в экономических вопросах он не говорит. Считая, что экономическое развитие определяется лишь имманентными ему законами, он убежден, что при должной свободе действий этих законов результат будет благоприятным. Странник рационального оптимизма, философ-моралист Адам Смит является также основателем экономического учения *laissez faire* (манчестерства). Он возглавил борьбу за освобождение торговли от мелочной и наносящей ущерб опеки властей. Ныне, когда экономическая жизнь народов вновь подчинена близорукому вмешательству не владеющих экономическим мышлением властей, мы можем в полной мере оценить величие научного подвига Смита.

Подобно Смицу, сторонником принципа свободы экономической жизни был также Бентам. Однако он выдвигает и этическую концепцию общества; он требует, чтобы оно оказывало возможное содействие прогрес-

сивному устранению различий между богатством и бедностью.

Каково же значение Юма и Смита в развитии этики? Они разрабатывают эмпирически-психологический метод. Подчеркивая значение симпатии, они стремятся подвести под утилитаризм естественный фундамент. В действительности же корригирующая психология начинает подрывать свои позиции. Утилитаризму смутно видится великая концепция, выводящая этику из мышления. Он пытается сделать человека нравственным, побуждая его осознавать глубину и необходимость целей этики.

Это воззрение основывается на убеждении в полной подчиненности воли мышлению. Абсолютная рациональность этического — вот тот фундамент, на котором оно зиждется. Сохраняя верность самой себе, эта концепция не может признать предпосылками этического полученные в ходе психологического анализа и не познаваемые иным путем факты.

Перед Юмом и Смитом, которые низводят этику до уровня инстинкта, встает вопрос: каким образом этика может быть данной от природы и одновременно подчиненной мышлению? Ибо представители психологического утилитаризма вынуждены признать зависимость ее от мышления. Если бы этика была лишь проявлением инстинкта, ее невозможно было бы расширять и углублять. Невозможно было бы в убедительной для всех форме распространять среди людей. В какой мере, однако, возможно воздействие мышления на инстинкт симпатии? Что объединяет их до такой степени, что дело одного может быть продолжено другим?

Если бы Юм и Смит могли представить себе все значение этой великой проблемы этики, ставшей благодаря им актуальной, они должны были бы продолжить исследования, доискиваясь самого общего и самого глубокого смысла принятой ими в качестве основы этики симпатии и пытаясь понять, каким образом она проникает в область мышления.

Однако они не интересуются значением своей констатации, полагая, что с помощью психологии дали достаточно убедительное и вполне разумное объяснение альтруизма. Дух времени со свойственной ему удивительной способностью связывать воедино различные идеи подчиняет себе их концепцию. Популярный утилитаризм уве-

ренно утверждает теперь, что альтруизм следует понимать как рациональное облагораживание эгоизма, как результат влияния общества и к тому же еще как проявление природного инстинкта.

В действительности же психологическая концепция этики создает лишь видимость новой жизни утилитаризма. Она скорее представляет собой введенную ему туберкулезную палочку. Логические выводы из констатации природного с неизбежностью влекут за собой разложение рационалистического утилитаризма. Процесс этот завершается в XIX веке с торжеством биологического мышления.

Юм и Смит открывают траурную процессию на похоронах рационалистического утилитаризма. Однако пройдет еще много времени, прежде чем состоится вынос тела.

Против утилитаристов, которые пытаются вывести сущность нравственного и его обязательность из самого содержания нравственного, выступают интеллектуалисты и интуиционисты. Эмпирическое обоснование этики кажется им угрозой господству нравственного. Этика представляет собой стремление к совершенству — такова в общих чертах их идея. Стремление же к совершенству движет нами потому, что заложено в нас природой. Общепользная деятельность вообще не имеет отношения к этике, а служит лишь проявлением стремления к самосовершенствованию.

Однако интеллектуалисты и интуиционисты не находят достойного выражения для этой более глубокой, всеобъемлющей концепции этики. Они все еще слишком послушно следуют традициям неживого, полусхоластического философствования.

Наиболее сильная их сторона — в выявлении слабостей обоснования этики у Гоббса и Локка, против которых они преимущественно выступают. При этом они высказывают много верного о непосредственной и абсолютной обязательности нравственного закона. Нередко они удачно подчеркивают, что значение нравственного состоит не только в полезности внутреннего им действия, но и в достигнутом таким путем самосовершенствовании человека и что предпосылкой нравственности является нравственная личность.

Однако попытки интеллектуалистов и интуиционистов обосновать идею добра как некую способствующую преобразованию человека силу сводятся к психологизированию — порой остроумному, но чаще искусственному и банальному. Они погрязают в логических дистинкциях, вместо того чтобы исследовать природу человека в ее существе. Они оперируют сведениями, почерпнутыми у философских школ прошлого, не пытаясь противопоставить новым взглядам на этику глубокое толкование проблемы. Во многом они возвращаются к Платону, во многом — сознательно или подсознательно — аргументируют не как философы, а как теологи.

Теории эти разнятся в деталях, их борьба обусловлена тем, какое обоснование этического они отстаивают: более интеллектуалистическое, более мистически-чувственное или более теологическое.

Большинство антиутилитаристов принадлежит к Кембриджской школе платоников. Заслуживают упоминания *Ралф Кедворт* (1617—1688)¹, *Генри Мор* (1614—1687)², проповедник *Самюэл Кларк* (1675—1729)³, епископ *Ричард Кемберленд* (1631—1718)⁴ и *Уильям Уолластон* (1659—1724)⁵.

По Кедворту, нравственные истины столь же очевидны, как и математические. Для Мора этическое — это интеллектуальная сила души, обуздывающая инстинкты. Кемберленд исходит из того, что нравственный закон коренится в разуме, которым наделил человека бог. Кларк, живущий в мире идей Исаака Ньютона, считает нравственный закон духовным двойником закона природы. Уолластон определяет его как логическую правильность.

В сущности, эти мыслители излагают лишь тезис о том, что этическое этично. Они утверждают, что утили-

¹ Ralph Cudworth, *Intellectual System of the Universe* (1678); *Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* (1731, посмертно).

² Henry More, *Enchiridium ethicum* (1668).

³ Samuel Clarke, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (1706).

⁴ Richard Cumberland, *De legibus naturae disquisitio philosophica* (1672).

⁵ William Wollaston, *The Religion of Nature delineated* (1722).

таристский взгляд на этическое слишком прозаичен. Однако им не удается сформулировать в противоположность утилитаристскому воззрению более возвышенный принцип этики, из которого можно было бы вывести более высокое и всеобъемлющее содержание ее. Их этика по содержанию, в сущности, не отличается от этики утилитаристов. Ей только не хватает великого энтузиазма, характерного для последней. Интеллектуалисты и интуиционисты не способны создать живую этику самосовершенствования.

Какова же внутренняя связь между стремлением к самосовершенствованию и общепольной деятельностью? Этот кардинальный вопрос этики всплывает в ходе полемики между утилитаристами и их консервативными противниками. Однако на первых порах он еще завуалирован и лишь в мышлении Канта проступает отчетливо.

Особое место в этическом мышлении XVIII столетия занимает граф *Антони Эшли Купер Шефтсбери* (1671—1713)¹. Он выступает не только против утилитаристов, но и против интеллектуалистов и интуиционистов, стремясь встать на промежуточную точку зрения. Он открыто признает, что содержание этики утилитарно. Однако он не выводит этическое ни из соображений полезности, ни из интеллекта, считая, что своим происхождением оно обязано области чувств. Вместе с тем он, как и Адам Смит несколькими годами позже, подчеркивает родство этического и эстетического.

Главное же то, что он выдвигает живую, сочетающуюся с этикой натурфилософию. Он убежден, что в универсуме царит гармония и назначение человека — пережить в себе эту гармонию. Эстетическое чувство и этическое мышление являются для него формами слияния с божественной жизнью, которая стремится к самовыражению как в духовном бытии человека, так и в природе.

¹ Antony Ashley Cooper Shaftesbury, *Characteristics of the Men, Manners, Opinions, Times* (три тома, 1711). Во второй том включена первоначально (1699) изданная отдельной книгой этическая работа «Inquiry concerning virtue and Merit». Эту работу Дени Дидро издает в 1745 году на французском языке.

Начиная с Шефтсбери, этика с каменистых нагорий спускается в цветущую долину. Утилитаристы еще ничего не знают о мире. Они ограничивают этику рамками отношений человека к обществу. Знания о мире антиутилитаристов неверны. Они разрабатывают этику методами школьной теологии и школьного философствования о вселенной. Шефтсбери же переносит этическое мышление на почву реального универсума, увиденного им сквозь призму идеализирующего оптимизма, и приходит таким путем к непосредственному и универсальному понятию нравственного.

Натурфилософская мистика начинает вплетать волшебные нити в европейское мышление. Вновь царит дух Ренессанса, но теперь он подобен уже не ревущему урагану, как у Джордано Бруно, а ласкающему ветерку. Шефтсбери мыслит пантеистически — более пантеистически, чем сам себе в том признается. Но это не тот пантеизм, который сотрясает эпоху мировоззренческими столкновениями и вступает в конфликт с теизмом. Это господствующий также в индуизме и позднем стоицизме безопасный пантеизм, который не выдвигает никаких принципиальных вопросов, а претендует лишь на роль гальванизатора веры в бога.

Освободительное действие Шефтсбери на духовную жизнь своего времени связано также с тем, что он предоставляет этике гораздо большую свободу от религии, чем это осмеливались делать до него. Религия, считает он, не должна решать судьбы этики, напротив, ей надлежит доказывать свою истинность своим отношением к чистым этическим идеям. Шефтсбери осмеливается даже трактовать христианское учение о вознаграждении и наказании как не соответствующее чисто этическим соображениям. Чистая этика, согласно его взглядам, существует лишь там, где добро делается ради добра.

Свою оптимистически-этическую натурфилософию Шефтсбери представил на суд времени лишь в виде наброска. Он высказывает идеи, не давая им настоящего обоснования, не испытывая потребности продумать их до конца. С легким сердцем переходит он от одной проблемы к другой. Какое различие между его натурфилософией и натурфилософией Спинозы! Однако натурфилософия Шефтсбери отвечает запросам времени. Шефтсбери предлагает ему то, что для него ново и что его во-

одушевляет, — этику, соединенную с живым мировоззрением.

Вера в прогресс подкрепляется соответствующим ей живым мировоззрением. Этот процесс, начавшийся благодаря Шефтсбери в первые десятилетия XVIII века, оказал влияние на все столетие. Поэтому сочинения Шефтсбери, вскоре распространившиеся по всей Европе, стали событием в духовной жизни XVIII века. Влияние Шефтсбери испытали на себе Вольтер, Дидро, Лессинг, Кондорсе, Моисей Мендельсон, Виланд, Гердер и Гёте, а популярным мышлением он завладел целиком. Вряд ли кто оказывал столь непосредственное и сильное воздействие на формирование мировоззрения своего времени, как этот болезненный человек, скончавшийся в Неаполе, не дожив до сорока трех лет.

Прямыми продолжателями этики Шефтсбери являются *Фрэнсис Хатчисон* (1694—1747)¹ и епископ *Джозеф Батлер* (1692—1752)². Однако они лишают ее той плавной неопределенности, которая сообщает ей привлекательность и силу. Хатчисон, резко подчеркивающий независимость этики от теологии, ее родство с эстетическим и к ее утилитаристское содержание, стоит ближе к своему учителю, чем Батлер, который в меньшей степени солидаризируется с утилитаризмом и с христианской точки зрения оспаривает оптимизм мировоззрения Шефтсбери.

Признанным же наследником Шефтсбери является *Иоганн Готфрид Гердер* (1744—1803). В своей работе «Идеи к философии истории человечества» (4 тома, 1784—1791) он трансформирует оптимистически-этическую натурфилософию в философию истории.

VIII. ЗАКЛАДЫВАНИЕ ОСНОВ КУЛЬТУРЫ В ВЕК РАЦИОНАЛИЗМА

Оптимистически-этическое мировоззрение, отражающее веру XVIII столетия в прогресс, позволяет людям

¹ Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), *A System of Moral Philosophy* (1755, посмертно).

² Joseph Butler, *Fifteen Sermons upon Human Nature or Man considered as a Moral Agent* (1726).

того времени выдвинуть идеалы культуры и приступить к их осуществлению. Их отнюдь не трогает то, что попытки обосновать этику с помощью разума оказались полностью неудовлетворительными, если они вообще отдают себе в этом отчет. Убеденность в возможности рационального познания мира в оптимистически-этическом духе помогает им подняться над внутренними проблемами этики. Союз, который вера в прогресс и этика заключили друг с другом в новое время, скреплен мировоззрением. И вот они сообща берутся за дело. Разумные идеалы должны быть осуществлены.

Итак, этическое и оптимистическое становятся господствующими в мировоззрении XVIII века, хотя в действительности они не были обоснованы. Скептицизм и материализм, подобно непокоренным кочевым ордам, рыскают вокруг крепости. Однако поначалу они еще неопасны. Обычно они сами воспринимают значительную долю веры в прогресс и этического энтузиазма. Вольтер является собой пример скептика, который находится под воздействием свойственных его эпохе оптимистических и этических идей.

Отдельные элементы мировоззрения рационализма совпадают с оптимистически-этическим монизмом Конфуция и поздних стоиков. Но энтузиазм, движущий мировоззрением рационализма, несравненно более силен, чем у последних. Обстоятельства, при которых оно возникает, благоприятствуют этому. В результате это мировоззрение становится популярной, элементарной силой.

Под воздействием мировоззрения, основанного на городской вере, но подкрепленного вместе с тем и авторитетом познания, люди XVIII века провозглашают и осуществляют идеалы культуры, знаменуя своей деятельностью наступление величайшей эпохи в истории культуры человечества.

Характерным для этой рвущейся к действию веры в прогресс является поразительное пренебрежение прошлой и настоящей действительностью. Эта действительность во всех ее проявлениях представляется людям новой веры несовершенной, подлежащей замене более совершенной.

Восемнадцатый век абсолютно неисторичен. Он отворачивается от того, что было и что есть, от добра и зла, считая себя призванным выдвинуть взамен нечто более

этичное и разумное, а следовательно, и более ценное. Это убеждение ведет к тому, что целая эпоха утрачивает дар постижения гениальных творений человеческого духа. Готика, старая живопись, музыка Иоганна Себастиана Баха и поэзия ушедших эпох воспринимаются как искусство, возникшее во времена еще не облагороженного вкуса. Творчество, опирающееся на рациональный фундамент, как полагают, приведет к рождению нового искусства, которое во всех отношениях будет выше искусства прошлых эпох. В угаре этой самонадеянности посредственный берлинский музыкант Цельтер переписывает партитуры баховских кантат. В угаре этой самонадеянности почтенные рифмоплеты перекраивают на свой лад тексты изумительных старых немецких хоралов и заменяют своими жалкими опусами оригиналы церковных песнопений.

Эта наивная попытка раздвинуть границы своих соизидательных возможностей, включив искусство в процесс перестройки, безусловно, была заблуждением, причем неоднократно осмеянным. Однако насмешки не способны были серьезно умалить значение созданного. Во всех областях, где речь идет о преобразованиях на основе рациональных идей, — а работа, здесь проделанная, значит для закладывания основ культуры намного больше, чем неудачи в искусстве, — люди XVIII века оказываются способными к соизидательной деятельности, как никакое поколение на земле до них, да, пожалуй, и после них. Предстоящая работа не пугает их. Во всем они добиваются поразительных результатов.

Люди оказываются достаточно смелыми, чтобы вторгнуться даже в сферу религии. В расчлененности религии на различные борющиеся между собой вероисповедания они усматривают факт, противоречащий велению разума. Традиционные формулировки религии, говорят они, могут пользоваться лишь относительным, а не абсолютным авторитетом. Вера во всех своих разнообразных проявлениях представляет собой лишь более или менее несовершенное выражение сообразной с разумом этической религии, которая должна быть в равной мере ясной и убедительной для всех людей. Следовательно, нужно стремиться к рационалистической религии и признавать в вероисповеданиях истинным лишь то, что ей соответствует.

Разумеется, церкви ополчаются против этого духа. Однако долгое время противостоят напору столь широко распространившихся в ту эпоху новых убеждений они не в состоянии. Протестантизм капитулирует первым, поскольку он с самого начала доступен подобным веяниям. Ведь еще со времен гуманизма *Ульриха Цвингли* (1488—1531) и итальянцев *Лелия Социни* (1525—1562) и *Фауста Социни* (1539—1604) он таит в себе рационалистические течения¹. Подавляемые до сих пор, они вырываются теперь на свободу.

Католицизм проявляет большую сопротивляемость. Прошлое позволяет ему быть независимым от духа времени. Сильная организация служит ему защитой. Но и он вынужден во многом уступать новому духу времени и даже снизить до того, чтобы объявить свои учения, насколько это возможно, символическим выражением рационалистической религии.

Если утилитаристская этика в основе своей является детищем английского духа, то в формировании рационалистической религии участвует вся Европа. *Герберт Чербери* (1583—1648), *Джон Толанд* (1670—1722), *Антони Коллинз* (1676—1729), *Мэтью Тиндаль* (1657—1733), *Давид Юм* (1711—1776), *Пьер Бейль* (1647—1706), *Жан-Жак Руссо* (1712—1778), *Вольтер* (1694—1778), *Дени Дидро* (1713—1784), *Герман Самуэль Реймарус* (1694—1768), *Готфрид Вильгельм Лейбниц* (1646—1716), *Христиан Вольф* (1679—1754), *Готхольд Эфраим Лессинг* (1729—1781), *Моисей Мендельсон* (1729—1786) и многие другие независимо от того, в какой степени они солидаризируются с церковью и как далеко заходят в критике, кладут свой камень в основание великого здания, в котором должно обитать благочестие просвещенного человечества². Посвященные истории религии тру-

¹ Свободная, отвергающая догмы религиозность социннанства сохранилась главным образом в Польше, Голландии, Венгрии, Англии и Северной Америке. Ее более близкие и более отдаленные последователи называли себя также латитудинариями и унитариями. То обстоятельство, что религиозный рационализм ранее нашел себе прибежище в литературе, облегчило его появление в XVIII столетии.

² Сочинение Тиндаля носит название «Христианство так же старо, как сотворение мира...» («Christianity as old the Creation...», 1730). Известное произведение Пьера Бейля «Исторический и кри-

ды таких представителей немецкой историографии, как *Иоганн Заломо Землер* (1725—1791), *Иоганн Давид Михаэлис* (1717—1794) и *Иоганн Август Эрнести* (1707—1781), содержат научные данные, облегчающие разграничение в религии вечных истин и обусловленных временем убеждений.

Вероисповедание рационалистической религии представляет собой не что иное, как оптимистически-этическое мировоззрение в христианской формулировке, выдержанной в духе христианского тезиса и веры в бессмертие. Всеведущий и всемилостивый создатель сотворил мир и поддерживает в нем разумный порядок. Люди наделены свободой воли и открывают в своем сердце и в своем уме нравственный закон, призванный вести индивидов и человечество к совершенству и осуществить на земле высшие цели бога. Каждый человек носит в себе неуничтожимую душу, воспринимающую его этическое поведение как высшее счастье и начинающую после его смерти чистое, духовное существование¹.

В прошлом эта вера в бога, добродетель и бессмертие в наиболее чистом виде была представлена в учении Иисуса. Ее элементы встречаются во всех высокоразвитых религиях.

Господство оптимистически-этического мировоззрения в XVIII веке объясняется удачной трансформацией христианства в это мировоззрение — при одновременном исключении содержащегося в христианском учении миро- и жизнеотрицания. Представители нового мировоззрения считают Иисуса открывателем рационалистической религии, с самого начала и затем в течение столетия оставшегося непонятым и лишь теперь нашедшим подлинное понимание. Достаточно перечитать выдержанные в рационалистическом духе жизнеописания Иисуса, принадлежащие *Францу Фолькмару Рейнгарду* (1753—1812) и *Карлу Генриху Вентурини* (1768—1849)². Оба автора

тический словарь» («Dictionnaire historique et critique») впервые было издано в двух томах в 1695—1697 гг.

¹ Наиболее впечатляющим и, пожалуй, наиболее глубоким документом рационалистической религии является глава «Исповедь савайского викария» в романе Руссо «Эмиль» (1762).

² F. V. Reinhard, Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf (1781). K. H. Venturini, Natürliche Geschichte des großen Propheten

прославляют Иисуса как поборника просвещения и народного счастья. Трансформация исторической картины облегчается благодаря тому, что в евангелиях доминируют этические наставления, в то время как составляющие их основу позднеиудейско-пессимистическое мировоззрение большей частью изложено лишь в общих чертах.

Как непосредственный результат стирания конфессиональных различий с середины XVIII столетия вступает в права веротерпимость там, где незадолго до того еще практиковалось преследование инакомыслящих. Последним жестоким актом конфессиональной нетерпимости является изгнание протестантов из Зальцбургского края зальцбургским архиепископом графом фон Фирмианом в 1731—1732 годах.

С середины столетия начинается также движение против ордена иезуитов, признанного врагом терпимости. Оно привело в 1773 году к упразднению ордена папой Климентом XIV¹.

Не ограничиваясь борьбой с нетерпимостью, рационалистическая религия выступает и против суеверий. В 1704 году философ и юрист из Галле *Кристиан Томазий* (1655—1728) публикует свои тезисы против процессов над ведьмами². К середине столетия суды в большинстве государств Европы уже отказываются разбирать дела по обвинению в колдовстве. Последний смертный приговор вынесен колдунье в 1782 году в Гларусе в Швейцарии.

К концу XVIII столетия считается уже хорошим тоном выразить отвращение ко всему, что хоть в какой-то мере связано с убеждениями, основанными на суеверии.

Воля к прогрессу, столь характерная для XVIII столетия, сокрушает наряду с религиозными также и национальные предрассудки. Передовые умы века зовут к ломке национальных рамок и указывают на человечество как на величину, с которой следует соразмерять идеалы.

von Nazareth (1800—1802). Выдержки из этих рационалистических жизнеописаний Иисуса приводятся в книге: Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906).

¹ Изгнание иезуитов из Португалии завершилось в 1759 году, из Франции — в 1764, из Испании и Неаполя — в 1767 и из Пармы — в 1768 году.

² Christian Thomasius, *Kurze Lehrsätze von dem Laster der Zauberei mit dem Hexenprozeß*.

Образованные люди привыкают видеть в государстве не столько национальный организм, сколько правовую и экономическую организацию. Пусть правительства воюют между собой — в сознании народов укореняется идея братства народов.

В правоведении воля к прогрессу также становится господствующей. Идеи Гуго Гроция завоевывают признание. Выше всех традиционных правовых норм люди XVIII века ставят в своем сознании право, основанное на разуме. Только такое право должно обладать постоянным авторитетом, и на него должны быть ориентированы правовые нормы. Основные, одинаково обязательные для всех правовые принципы надлежит выводить из природы человека. Соблюдение этих принципов и тем самым гарантирование каждому человеку его личного достоинства и неприкосновенного минимума неотъемлемых свобод является первой задачей государства. Провозглашение «прав человека» североамериканскими штатами и Французской революцией лишь санкционирует то, что уже созрело в умонастроениях времени.

Первым государством, в котором отменяются пытки, становится Пруссия. Эта мера предписана личным указом Фридриха Великого в 1740 году. Во Франции применение пыток сохраняется вплоть до революции... и даже после нее. При Директории в ходе допросов роялистских заговорщиков практикуется выкручивание пальцев¹.

Наряду с борьбой против бесправия и негуманного права разворачивается движение за целесообразность права. Бентам поднимает свой голос против законов, поощряющих ростовщичество, против бессмысленных таможенных барьеров и жестокости колонизации.

Наступает эра авторитета целесообразности и нравственности. Чиновничество усваивает понятия долга и чести, вновь забытые в наше время. Без шума проводятся коренные, давно лелеемые реформы в управлении.

Осуществляется великий процесс воспитания в человеке гражданина. Общественное благо становится мерилом вельгий правителей и послушания подданных. Одновременно прилагаются усилия к тому, чтобы каждый

¹ См.: G. Lenôtre, Les Agents royalistes sous La Révolution, «Revue des Deux Mondes», 1922.

человек воспитывался в духе, соответствующем его человеческому достоинству и его благу. Начинается борьба с невежеством.

Рациональное прокладывает себе дорогу также в материально-бытовой сфере жизни. Дома строятся уютнее, поля лучше обрабатываются. Усовершенствования такого рода проповедают даже с церковных кафедр. Теория, согласно которой разум дан человеку для последовательного и всестороннего его использования, играет в те времена важную и благотворную роль при толковании евангелия, хотя форма, в которую это выливается, вызывает порой недоумение. Так, нередко случается, что в проповедях попутно сообщается о наилучших способах удобрения почвы, об обводнении и дренаже лугов. Если дженнеровская противооспенная прививка в некоторых местностях получает столь быстрое признание, то происходит это благодаря разъяснительной деятельности проповедников.

Для века рационализма характерно возникновение тайных обществ, ставящих своей целью содействие материальному и нравственному прогрессу человечества. В 1717 году группа представителей аристократии Лондона реорганизует братство, образовавшееся некогда в результате объединения членов средневековых цеховых братств каменщиков и к описываемому времени уже отмиравшее, в так называемый «франкмасонский орден», перед которым ставит задачу содействовать рождению нового человечества. К середине столетия масонство распространяется по всей Европе, переживая период расцвета. Князья, чиновники и ученые вступают в этот орден и черпают в нем вдохновение для своей реформаторской деятельности.

Аналогичные цели преследовал основанный в 1776 году в Баварии орден иллюминатов (просветленных), деятельность которого была запрещена в 1784 году реакционным баварским правительством, находившимся еще под влиянием иезуитов. По замыслу создателей назначение ордена иллюминатов — служить духовным противовесом ордену иезуитов, организационную структуру которого он, однако, заимствовал.

Существование тайных союзов, деятельность которых направлена на совершенствование человечества на основе разума и нравственности, представляется людям XVIII ве-

ка настолько естественным, что они предполагают существование таких союзов и в прошлом. В целом ряде рационалистических жизнеописаний Иисуса высказывается мнение, что секта ессеев на Мертвом море, о которых сообщает иудейский историк Иосиф Флавий (1 век н. э.), была одним из подобных орденов и поддерживала связи с такими же братствами в Египте и Индии. Ею якобы воспитан и подготовлен к роли мессии Иисус, который должен был, обладая авторитетом почитаемой народом святой личности, действовать в интересах подлинного просвещения. В известном сочинении Карла Вентурини, посвященном жизнеописанию Иисуса, это предположение разрабатывается во всех подробностях. Вентурини считает, что братья из тайного союза инсценировали чудеса Иисуса.

То обстоятельство, что воля к прогрессу воплощается в тайные союзы, охватывающие всю Европу, разумеется, во многом содействует ее дееспособности.

Нельзя не признать, однако, что люди века рационализма мельче своих дел. Конечно, у каждого из них есть свое лицо, но их индивидуальностям не хватает глубины. Этих людей формирует энтузиазм, который присущ мышлению времени и который они разделяют со многими современниками. Индивид обретает лицо, принимая готовое мировоззрение, служащее ему опорой и определяющее его идеалы. Единственное, что он вносит своего, — это умение воодушевлять. Поэтому столь поразительно сходны между собой люди того времени. Все они пасутся на одном пастбище.

Никогда еще идеи целесообразного и этического не обладали такой властью над действительностью, как среди этих людей с их плоским оптимизмом и наивной моралью. Но ни одно сочинение не отразило их завоеваний с точки зрения зарождения, характера, масштабов и значимости. Лишь мы можем в полной мере осознать это — мы, переживающие трагедию утраты наиболее ценного из завоеванного ими и не имеющие сил возместить потерю. Они господствовали над фактами в такой мере, какую мы не можем себе даже представить.

Только мировоззрение, способное сделать то, что оказалось под силу мировоззрению рационализма, имеет право судить его. Величие этой философии — в ее мозолистых руках.

Великая реформаторская деятельность не доводится до конца, во-первых, в силу внешних обстоятельств, препятствующих этому, а во-вторых, потому, что мировоззрение рационализма расшатывается изнутри. Чрезмерная уверенность в очевидности разумного ведет к недооценке сил, отстаивающих неприкосновенность существующего, и побуждает проводить реформы даже там, где они еще недостаточно подготовлены работой мысли. За такими неудачными попытками следуют срывы, надолго задерживающие движение вперед. Нечто подобное происходит в Юго-Восточной Европе. Иосиф II — австрийский император, правивший с 1764 по 1790 год, — являет собой тип государя-реформатора. Он отменяет пытки, выступает против смертной казни, упраздняет крепостное право, предоставляет евреям гражданские права, вводит новое законодательство и новое судопроизводство, ликвидирует классовые привилегии, борется за равенство всех перед законом, защищает угнетенных, создает школы и больницы, предоставляет свободу печати и свободу передвижения, отменяет все формы государственной монополии, содействует развитию земледелия и промышленности.

Но Иосиф II восседает на троне, не имеющем опоры. Он декретирует перечисленные реформы — и притом одну вслед за другой — в стране, которая, находясь еще целиком под духовной властью тогдашней католической церкви, не была к ним готова и вдобавок отличалась особой отсталостью, так как лежала на границе между тогдашней Европой и Азией. От сословий, которые должны были поступиться своими привилегиями, Иосиф II не мог ждать готовности к самопожертвованию, а от простого народа — понимания и сочувствия. Стремясь организовать монархию на единой и целесообразной основе, он вступает в конфликт с составляющими ее национальностями. Введением свободы печати, государственной системы просвещения и ограничением числа монастырей, которое было продиктовано экономическими соображениями, он навлекает на себя недовольство церкви. Благородный государь-реформатор, пытавшийся строить на песке, умирает, надломленный многочисленными неудачами. Итак, в Австрии воля к прогрессу в период своего наивысшего подъема приводит в силу обстоятельств лишь к тому, что проблемы этого государства становятся окончательно не-

разрешимыми, а положение в Европе еще более осложняется.

Во Франции на троне восседают люди, не способные к проведению реформ. Здесь идеи энергично подготавливают почву для реформ. Но они тем не менее не проводятся, так как властители решительно не понимают духа времени и ведут государство к развалу. Борьба за реформу кончается насилием, а власть ускользает от образованных и попадает в руки черни, из которых ее принимает гений — Наполеон. Этот уроженец острова, лежащего на стыке тогдашней Европы и Африки, — человек, не получивший глубокого образования и не испытывавший на себе влияния всего богатства идей своего времени. Движимый лишь властолюбием, он предопределяет течение событий в Европе и ввергает ее в войны, в результате которых она окончательно нищает. Итак, с востока и запада на здание, воздвигаемое волей к прогрессу, валится одна беда за другой.

В то время повсюду бесшумно и исподволь происходит многообещающее преобразование. В умах людей подготавливается нечто в высшей степени ценное. При сколько-нибудь нормальных условиях перед народами Европы могла бы открыться исключительно благоприятная перспектива развития. Вместо этого наступает хаотический период истории, в течение которого воля к прогрессу вынуждена так или иначе приостановить свою работу и стать безучастным зрителем. Первый натиск идеи реформ, во всем сознательно ориентированных на целесообразное и этическое, ослабевает.

Воле к прогрессу суждено было столкнуться с фактом, к которому она оказалась совершенно не подготовленной. До сих пор ей приходилось бороться лишь с более или менее отжившей действительностью. Однако во время Французской революции и последующих событий она сталкивается с действительностью, подвластной стихийным силам. До сих пор она признавала лишь гений рационалистического мышления. В Наполеоне она вынуждена признать в качестве силы личную творческую гениальность.

Проведя свою огромную, однако чисто административно-техническую реорганизацию Франции, Наполеон создает новое государство. Разумеется, его деятельность также подготовлена работой рационализма, поскольку по-

следний потряс устои старого и выдвинул идею необходимости нового. Однако новое государство, становящееся теперь фактом, является не этически-рациональным, а лишь технически хорошо функционирующим государством. Его достижения вызывают восхищение. Цветник, который воля к прогрессу заложила, чтобы выращивать благородные растения, превращают в обычную пашню, приносящую хороший урожай. То, что элементарно действующие силы столь грандиозно утверждают себя, внушает благородному и возвышенному, но не гениальному духу времени неуверенность, от которой он уже не может избавиться. Гегель, увидевший Наполеона после Иенского сражения, говорит, что узрел мировой дух восседающим на коне. В этих словах — выражение духовного смятения того времени.

Последующее развитие идет вразрез с духом времени. Казавшийся неоспоримым авторитет идеала, согласующегося с разумом, начинает сдавать свои позиции. Признания завоевывают силы действительности, не ориентирующиеся на этот идеал.

В течение того времени, когда воля к прогрессу является изумленным наблюдателем событий, вновь поднимается авторитет исторически данного, с которым, как полагали, было покончено. В религии, в искусстве и в праве опять начинают — на первых порах весьма и весьма робко — смотреть на прошлое другими глазами. Оно уже не рассматривается лишь как нечто подлежащее замене. Теперь уже решаются признать, что оно таит в себе немало оригинального и ценного. Повсюду силы действительности, захваченные ранее врасплох, начинают оказывать сопротивление. Завязывается партизанская война против воли к прогрессу.

Вероисповедания перестают признавать свою капитуляцию перед рационалистической религией. Исторически сложившееся право начинает восставать против рационалистического права. В атмосфере накала страстей, которую создают наполеоновские войны, национальная идея приобретает новое значение. Она направляет на себя всеобщее преклонение перед идеалами и начинает его поглощать. Бои, которые теперь ведут между собой не кабинеты, а народы, становятся роковыми для идеалов мирового гражданства и братства народов. Возрождение национальной идеи делает неразрешимыми многие поли-

тические проблемы европейского значения. Теперь становится невозможной наряду с превращением Австрии в монолитное современное государство и цивилизации России. Началось роковое движение Европы навстречу собственной гибели под воздействием находящейся в ней не-Европы.

Наполеоновские времена, уходя, оставляют Европу в жалком состоянии. Идеи далеко идущих реформ не могут ни выдвигаться, ни тем более осуществляться. Актуальны лишь рассчитанные на данный момент паллиативные начинания. В итоге воля к прогрессу не может по-настоящему собраться с силами.

Роковым для нее оказывается также то, что теперь все более или менее независимо мыслящие личности поддаются под власть этой новой оценки фактов действительности и начинают болезненно реагировать на одностороннее доктринерство рационалистического образа мыслей.

Однако положение, в котором очутилась воля к прогрессу, далеко еще от того, чтобы называться критическим. Романтика и чувственное восприятие действительности навязывают ей пока только мелкие стычки. Долгое время власть еще принадлежит ей. Бенхам остается великим авторитетом. Русский император Александр I, правивший страной с 1801 по 1825 год, предписывает учрежденной им комиссии по разработке нового законодательства во всех сомнительных случаях испрашивать совета у англичанина. Мадам де Сталь считает даже, что роковое время, в которое она жила, потомки назовут не веком Бонапарта, а веком Бенхам¹.

Самые благородные умы того времени все еще непоколебимо верят в близкую и окончательную победу целесообразно-правственного. Включенный якобинцами в список приговоренных к смертной казни философски мыслящий математик и астроном маркиз *Жан Антуан де Кондорсе* (1743—1794), укрывшись в темной каморке на Рю де Фоссуайер в Париже, пишет свой «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума»². Затем, преданный, он блуждает в каменоломнях Кламара,

¹ Высказывание ее воспроизведено в английском журнале «Атлас» 27 января 1828 года.

² В 1795 году, после смерти автора, эта работа была опубликована на средства Национального конвента [русск. пер.— М., 1936].

где рабочие признают в нем аристократа, несмотря на его отнюдь не аристократическое одеяние, и гибнет в тюрьме Бур-ля-рен, приняв яд. Его сочинение, проникнутое верой в этический прогресс, завершается описанием близкого будущего, когда прочное господство разума обеспечит каждому человеку права, гарантирующие его человеческое достоинство, и создаст во всех отношениях целесообразные и этические условия жизни людей.

Конечно, Кондорсе и его единомышленники многого не учитывают. Их вера в благоприятный исход развития была бы оправдана, если бы воле к прогрессу упряжали только неблагоприятные внешние обстоятельства — новый подход к оценке действительности и романтическая идеализация прошлого. Но реальная угроза намного серьезнее. Уверенность рационализма основана на том, что он считает оптимистически-этическое мировоззрение доказанным. Однако оно отнюдь не доказано, а зиждется, подобно мировоззрению Конфуция и поздних стоиков, на наивном толковании мира. В результате любое более глубокое мышление, даже если оно не направлено против этого мировоззрения или стремится упрочить его, должно в конечном счете действовать на него разлагающе. Поэтому-то столь роковую роль в расшатывании его основ сыграли Кант и Спиноза. Кант подрывает основы оптимистически-этического мировоззрения, стремясь глубже обосновать сущность этического. Спиноза — мыслитель XVII века — вносит в него сумятицу, когда его натурфилософия через сто лет после его смерти становится предметом изучения.

На стыке веков, задержавшись перед препятствием, обусловленным внешними и духовными причинами, оптимистически-этическое мировоззрение начинает прозревать открывающиеся в нем тяжелые проблемы.

IX. ОПТИМИСТИЧЕСКИ-ЭТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ КАНТА

По общему направлению своих мыслей *Иммануил Кант* (1724—1804) не выходит за рамки оптимистически-этического мировоззрения рационализма¹. Но он чув-

¹ Иммануил Кант, Критика чистого разума (1781); Основы метафизики нравственности (1785); Критика практического ра-

ствуем, что фундамент этого мировоззрения недостаточно глубок и прочен. И он усматривает свою задачу в том, чтобы подвести под оптимистически-этическое мировоззрение рационализма надежную во всех отношениях базу. Для этого ему представляются необходимыми более глубокая этика и менее наивная самонадеянность в подходе мировоззрения к вопросу о сверхчувственном.

Подобно английским интеллектуалистам и интуиционистам, Кант не одобряет того, что этика, в которой новое время находит удовлетворение и черпает стимулы к деятельности, выводится лишь из соображений о всеобщей полезности этического действия. Как и они, Кант чувствует, что этика — это нечто большее, что она должна происходить в конечном счете из стремления человека к самосовершенствованию. В то время, однако, как его предшественники увязают в премудростях полусхоластической философии и теологии, он ищет решения проблемы на путях чистого этического мышления. При этом он приходит к выводу, что первичность и господство нравственного будут обеспечены лишь в том случае, если последнее неизменно будет осознаваться нами только как самоцель, но никогда как средство к достижению цели. Каким бы общепольным и целесообразным ни было этическое деяние, оно тем не менее должно возникнуть в нас из чисто внутренней необходимости. Утилитаристская этика должна капитулировать перед этикой непосредственно и абсолютно повелевающего долга. В этом смысл учения о категорическом императиве.

Для английских антиутилитаристов характерна была общая с утилитаристами мысль о том, что между нравственным законом и эмпирическим законом природы имеется существенная связь. Кант же утверждает, что нравственный закон не имеет ничего общего с естественным мировым порядком и целиком вытекает из надмирных побуждений. Первым после Платона он вновь воспринимает этическое как необъяснимый факт в самих нас. С покоряющей силой пишет он в «Критике практического разума» о том, что этика является желанием, ко-

зума (1788); Критика способности суждения (1790); Религия в пределах только разума (1793) [русск. пер.— Спб., 1908]; Метафизика нравственности (1797) [русск. пер. произв. Канта в: Соч. в 6-ти томах, М., 1963—1966].

торое позволяет нам подняться над самими собою, освободит нас от естественного порядка чувственного мира и приобщает к более высокому мировому порядку. Формулирование этого тезиса — великое научное достижение Канта.

Однако в разработке и детализации его Кант менее удачлив. Тот, кто утверждает абсолютный характер этического долга, должен указать также, каково абсолютное, самое общее содержание нравственного. Он должен сформулировать принцип поведения, который был бы абсолютно обязательным и лег бы в основу всех самых различных этических обязанностей. В противном случае задача будет решена лишь частично.

Когда Платон говорит о надмировом характере и необъяснимости этики, его мировоззрение предоставляет ему соответствующий надмировому характеру и необъяснимости этики содержательный основной принцип нравственного. Поэтому он в состоянии определять этику как очищение и освобождение от чувственного мира. Эту свою собственную этику он развивает тогда, когда остается последовательным в своих взглядах. Там же, где ему не удастся обойтись без деятельной этики, он возвращается к популярному учению о добродетелях.

Кант — дитя духа нового времени — не может признать этикой миро- и жизнеотрицание. В результате он, будучи в состоянии лишь частично следовать Платону, приходит к выводу, что ему суждено взяться за довольно трудную задачу — вывести направленную на эмпирический мир, целесообразно действующую этику из надмировых, не predeterminedных никакой эмпирической целесообразностью побуждений.

Решить таким образом поставленную проблему Кант не в состоянии. Более того, в формулировке, которую он предлагает для нее, она вообще неразрешима. Но он даже не отдает себе отчета в том, что подошел к проблеме логически необходимого основного принципа нравственного. Ему достаточно формально считать нравственный долг абсолютно обязательным. Он не хочет признать, что долг остается пустым понятием, если в него одновременно не вкладывать определенное содержание. Возвышенность основного принципа нравственного он оплачивает его бессодержательностью.

Намеки на попытку сформулировать содержательный

основной принцип нравственного встречаются в «*Основных метафизики нравственности*» (1785) и затем в «*Метафизике нравственности*» (1797). В сочинении 1785 года он выдвигает тезис: «*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству*». Но вместо того чтобы посмотреть, в какой мере можно вывести из этого принципа всю совокупность нравственных обязанностей, он позднее, в сочинении 1797 года, предпочтет ставить перед этикой две задачи — собственное совершенство и чужое блаженство — и рассуждать относительно служащих этому добродетелей.

Обосновывая направленную на собственное совершенство этику, Кант с уверенностью приходит к выводу, что все относящиеся к ней добродетели должны восприниматься в некотором роде как выражение искренности и благоговения перед собственным духовным бытием. Но он не поднимается до понимания того и другого как некоего единства. Столь же мало усилий он прилагает к тому, чтобы обнаружить внутреннюю связь между жаждой собственного совершенства и стремлением к общему благу и таким путем дойти до корней этического, как такового.

Насколько далек Кант от рассмотрения проблемы основного принципа нравственного с точки зрения его содержания, видно уже из того, что он упорствует в своем предельно узком понимании области этического. Он делает все для того, чтобы по возможности сузить границы этики. Он сводит ее к обязанностям человека по отношению к человеку. Отношение человека к нечеловеческим существам он не включает в этику. Лишь косвенно вводит он в нее запрещение мучить животных, упоминаемая об этом среди обязанностей человека по отношению к самому себе. Жестокое обращение с животными, говорит он, притупляет в нас сочувствие к их страданиям, в результате чего очень полезная с точки зрения нравственности в отношении других людей естественная склонность ослабляется и постепенно угасает.

Вандализм разрушения прекрасного облика так называемой неживой природы, по мнению Канта, неэтичен лишь потому, что противоречит обязанностям человека в отношении самого себя, так как наносит ущерб содей-

ствующему нравственности чувству любви не из одной только выгоды.

Если ограничить область этического отношением человека к человеку, то все попытки прийти к основному принципу нравственного с абсолютно обязательным содержанием заранее обречены на неудачу. Абсолютность предполагает универсальность. Если действительно существует основной принцип нравственного, то он не может не касаться отношения человека к жизни, как таковой, во всех ее проявлениях.

Следовательно, Кант не берется за развитие этики, соответствующей его углубленному понятию этического. В общем и целом он делает не что иное, как ставит существующую утилитаристскую этику под протекторат категорического императива. За гордым фасадом он возводит убогий «дом-казарму».

Его воздействие на современную ему этику двойственно. Он содействует ее развитию, побуждая к углубленному размышлению над сущностью этического и над этическим назначением человека. Вместе с тем, однако, он препятствует развитию этики, поскольку лишает ее присущей ей непосредственности. Сила этики рационалистического века коренится в ее наивно-утилитаристском энтузиазме. Благодаря своим конкретным положительным целям она поддается непосредственному восприятию человеком. Кант делает ее ненадежной, подвергая эту непосредственность восприятия сомнению и настаивая на этике, вытекающей из гораздо менее элементарных соображений. Глубина достигается за счет жизненной активности, потому что одновременно не выдвигается глубоко и непосредственно воздействующий, наполненный конкретным содержанием основной принцип нравственного.

Иногда Кант прямо-таки стремится засорить естественные источники нравственного. Так, например, он не хочет признавать этическим непосредственное сострадание. Внутреннее переживание страдания другого, по его мнению, отнюдь не долг в подлинном смысле слова, а лишь слабость, удваивающая количество зла в мире. Любая помощь должна вытекать из принципиальных соображений о долге содействовать счастью других людей.

Лишая этику ее естественной простоты и непосредственности, Кант ослабляет также связь, существующую между этикой и верой в прогресс, благодаря которой обе

они стали столь деятельными. Роковое расторжение плодотворного союза между ними, происходившее в течение XIX века, частично начато им.

Кант подвергает этику своего времени опасностям, стремясь заменить наивную рационалистическую концепцию этического углубленной и не будучи в то же время в состоянии выдвинуть соответственно углубленный, непосредственно убеждающий, наполненный содержанием основной принцип нравственного. Он работает над обновлением фундамента, не подумав, что тем временем здание, лишенное опоры, даст серьезные трещины.

Кант проходит мимо определенного по содержанию основного принципа нравственного, так как в процессе углубления понятия этического преследует цель, лежащую за пределами этики. Он пытается соединить этический идеализм с вытекающей из теории познания идеалистической концепцией мира. Из такого соединения должно, по его мнению, результатиться этическое мировоззрение, способное удовлетворить критическое мышление.

Почему Кант с ригоризмом, сознательно снижающим значимость обычного, нравственного опыта, осмеливается утверждать, что нравственный закон не имеет ничего общего с естественным мировым порядком, а является трансцендентным? Потому что он стремится признать эмпирически данный в пространстве и времени чувственный мир тоже лишь как форму проявления составляющего собственно действительность нечувственного. Понятие нравственного с точки зрения соответствия его чисто внутренне-духовному долгу является для Канта как бы приставной лестницей, к которой он прибегает, чтобы подняться в сферу бытия в себе. Он не испытывает никакого головокружения, поднимаясь с этикой над любым эмпирическим опытом и над любыми эмпирическими целями. Он хочет подняться с нею как можно выше и при этом никогда не считает ее слишком априорной потому, что рядом устанавливает другую столь же высокую лестницу — лестницу гносеологического идеализма, чтобы они взаимно поддерживали друг друга.

В силу чего теоретическое предположение о том, что в основе мира чувственных явлений лежит нечувственный

мир бытия в себе, приобретает значение для мировоззрения? В силу того, что в понятии абсолютного долга, которое человек переживает в себе, налицо факт мирового порядка именно того же нечувственного мира. Отсюда, согласно Канту, вытекает возможность через этику поднять до уровня достоверных истин ценные для оптимистически-этического мировоззрения категории нечувственного мира — идеи бога, этической свободы воли и бессмертия, которые в противном случае всегда оставались бы проблематичными.

Рационализм возводит здание этики на неприемлемом для критического мышления фундаменте, безапелляционно утверждая с точки зрения теоретического познания идеи бога, этической свободы воли (добродетели) и бессмертия, составляющие его оптимистическое мировоззрение. Кант же строит оптимистически-этическое мировоззрение в виде сооружения на сваях, вбитых этикой. В качестве логически необходимых требований (постулатов) этического сознания эти три идеи, по его мнению, в состоянии претендовать на действительность.

Однако подобный план обоснования оптимистически-этического мировоззрения нереален. Только идея этической свободы воли может служить логическим требованием нравственного сознания. Чтобы выполнить свое намерение сделать «постулатами» также идеи бога и бессмертия, Кант вынужден отказаться от строго логической аргументации и прибегнуть к самым рискованным софизмам.

Гносеологический и этический идеализм невозможно соединить, какой бы привлекательной ни казалась такая попытка на первый взгляд. При таком соединении событие, которое происходит по закону причинности, основанной на свободе, и становится известным человеку через нравственный закон, идентифицируется с событием, совершающимся в мире вещей в себе. Происходит роковое смешение этического с духовным. Если чувственный мир представляет собой лишь форму проявления некоего нематериального мира, то любое событие, протекающее в пространственно-временной причинности, основанной на необходимости, представляет собой только параллельное явление событий, совершающихся в духовной причинности, основанной на свободе. Следовательно, любое событие — будь то человеческое деяние или природное яв-

ление — может считаться, в зависимости от того, как его рассматривать, одновременно духовным и свободным и одновременно естественным и необходимым. Если этическое свободное деяние рассматривать под углом зрения аналогии с выводами гносеологического идеализма, то либо все мировые события, понимаемые как духовные события, этичны, либо же вообще не существует этических событий. В результате предпринятого соединения гносеологического и этического идеализма Кант отказывается от сохранения различия между человеческими деяниями и мировыми событиями. Этика же как раз и живет упомянутым различием.

Гносеологический идеализм — опасный союзник этического. Мировой порядок нематериального события почит надэтический характер. Слияние этического идеализма с гносеологическим никогда не даст этического мировоззрения: результатом неизменно будет лишь надэтическое мировоззрение.

Этике ничего ждать от гносеологического идеализма, скорее нужно опасаться его. Дискредитирование реальности эмпирического мира оказывает этическому мировоззрению плохую услугу, более того, наносит ему прямой вред.

Этике присущи материалистические инстинкты. Она стремится к участию в эмпирическом событии и к преобразованию условий в эмпирическом мире. Если же эмпирический мир представляет собой только «явление» некоего протекающего в нем или за ним духовного мира, то этика становится беспредметной. Стремиться воздействовать на определенную в самой себе игру явлений не имеет никакого смысла. Таким образом, этика может признать утверждение, что эмпирический мир представляет собой явление только с тем ограничением, что воздействие на явление — это одновременно и воздействие на лежащую в его основе действительность. Но в этом случае она вступает в конфликт со всем гносеологическим идеализмом.

Кант становится жертвой тех самых роковых сил, которые сыграли свою роль также в стоическом, индийском и китайском монизме. Как только мышление пытается постигнуть этику в связи с мировыми событиями, оно тотчас же — независимо от того, отдает ли себе в том отчет или нет, — приходит к надэтическому методу толкования. Сообщить этике характер этического мировоззрения —

значит примирить ее с натурфилософией. В этом случае этика в какой-то мере фактически будет поглощена натурфилософией, хотя на словах и будет спасена. Соединение этического идеализма с гносеологическим — это стремление установить связь между этикой и натурфилософией окольным путем, пытаясь при этом перехитрить логику фактов. Но она не дает себя перехитрить. Отождествление этического с духовным ведет к трагическому результату.

Этическое — это не иррациональное, которое становится объяснимым при переходе из мира явлений в область лежащего в его основе нематериального бытия. Его духовная сущность иного рода. Она зиждется на том, что природное событие, как таковое, в человеке вступает в противоречие с самим собой. Поэтому этическая воля и этическая свобода воли не поддаются объяснению с помощью какой бы то ни было теории познания и никакой теории познания не могут служить опорой.

Воспринимая нравственный закон и эмпирическую закономерность природы в абсолютном противоречии друг другу, Кант вступает на путь дуалистического мировоззрения. Затем, однако, стремясь удовлетворить запросам цельного оптимистического мировоззрения, которое предписывает ему дух времени, он с помощью хитроумного комбинирования этического и гносеологического идеализма вновь перебирается на путь монистического метода толкования.

Кант велик в этике, велик в теории познания. Но как творец мировоззрения он зауряден. Благодаря его углубленному восприятию сущности этического, которое приводит его к дуалистическому мышлению, проблема оптимистически-этического мировоззрения предстает в совершенно новом свете. Обнажаются трудности, о существовании которых до этого не могли и предполагать. Кант не вникает в их существо. Честолюбивая мечта быть Коперником этического мировоззрения ослепляет его. Он уверен, что сможет истолковать трудности этического мировоззрения лишь как недоразумения, которые сами по себе рассеются, как только его гносеологический идеализм поставит на место необъяснимых видимых условий фактические. В действительности же он заменяет испробованное рационалистами наивное оптимистически-этическое толкование мира хитроумным.

Он не дает себе труда заняться вопросом, в чем, собственно, заключается оптимистически-этическое мировоззрение, к каким конечным выводам и требованиям оно сводится и в какой мере эти выводы и требования обеспечены переживанием нравственного закона. Он принимает их на веру в формулировке «бог, свобода (добродетель) и бессмертие», которую дал им рационализм, и стремится подвять их в этом наивном изложении до уровня достоверных истин.

Так в философии Канта самая поразительная непродуманность вилетена в ткань глубочайшей мысли. Необычайной силы воздействия новые истины всплывают в ней. Но они лишь наполовину достигают цели. Абсолютный характер этического долга постигнут, но его содержание не обосновывается. Переживание этического воспринято как великая тайна, благодаря которой мы постигаем себя как нечто «иное, чем мир»; однако предопределенное этим дуалистическое мышление в своем воздействии дальше не идет. То, что конечными выводами мировоззрения являются утверждения этической воли, признается, но последствия этого преимущества воли над познанием продумываются не до конца.

Кант дает людям своего времени огромной силы импульсы. Гарантировать же им оптимистически-этическое мировоззрение, с которым они жили, он не в состоянии. На деле его миссия, хотя сам он и его современники заблуждаются на сей счет, в том, чтобы углубить это мировоззрение и... сделать его ненадежным.

Х. НАТУРФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ СПИНОЗЫ И ЛЕЙБНИЦА

В то самое время, когда Кант начинает воздействовать на умы, поиски мировоззрения поддаются под влияние мыслей совершенно иного склада: распространение получают также идеи скончавшегося более чем столетием раньше мыслителя *Баруха Спинозы* (1632—1677)¹. «Кри-

¹ «Богословско-политический трактат» («Tractatus theologico-politicus», 1670) издан анонимно; «Этика» («Ethica ordine geometrico demonstrata», 1677) и «Политический трактат» («Tractatus politicus», 1677) изданы посмертно и анонимно. [Русск. пер. в: Избр. произв., т. 1, 2, М., 1957.] Первое полное собрание сочинений Спинозы осуществлено в 1802—1803 гг.

тика чистого разума» выходит в 1781 году. А в 1785 году Ф. Г. Якоби в своих адресованных Моисею Мендельсону письмах «Об учении Спинозы» вновь привлекает внимание к философу, которого до этого времени третировали, не пытаясь понять.

Спиноза хочет вывести этику из подлинной натурфилософии. Он не пытается оптимистически-этически толковать универсум или подходить к нему с меркой какой-либо теории познания. Во всех отношениях он берет универсум таким, каков он есть. Следовательно, его философия представляет собой элементарную натурфилософию. Но он излагает ее неэлементарно. Следуя Декарту в постановке проблемы и манере изложения, он направляет мышление об универсуме по «геометрическому» пути, сводя его к последовательному называнию аксиом, дефиниций, теорем и доказательств. В его философствовании перед нами предстает грандиозная, но застывшая, подобно ледяной пустыне, натурфилософия.

Свое главное сочинение — оно увидело свет лишь после смерти автора, так как сам он не решился его опубликовать, — Спиноза назвал «Этика». Название это не вполне точно, ибо в самом сочинении почти так же подробно, как этика, развивается и натурфилософия. Лишь избавившись от всех наивностей в мышлении об универсуме, читатель, по мнению Спинозы, может приступить к этике. То, что этику автор также расчленяет на отдельные доказываемые им теоремы, наносит ущерб ее изложению.

В своей попытке найти обоснование этики в натурфилософии Спиноза идет по такому пути: все сущее, говорит он, дано в бесконечном бытии, которое можно назвать как богом, так и природой. Для нас и в нас это бесконечное бытие представляется в двух формах — как мышление (дух) и как протяжение (материя). В этой проникнутой божественным началом природе все, в том числе и человеческие поступки, обусловлено необходимостью. Существует только событие, но не деяние. Следовательно, смысл жизни человека может состоять не в том, чтобы действовать, а только в том, чтобы подходить ко все более ясному пониманию своего отношения к универсуму. Счастливым человек становится тогда, когда не только естественным образом принадлежит универсуму, но и предается ему с сознательной готовностью и духовно возвышается в нем.

Таким образом, Спиноза требует более высокого переживания жизни. Наряду со стоиками, индийскими и китайскими мыслителями он принадлежит к великой семье натурфилософов монистически-пантеистического направления. Подобно им, Спиноза понимает бога только как совокупность природы, признавая лишь в этом роде единое в себе понятие бога. Попытки, направленные на то, чтобы в интересах этического мировоззрения одновременно представить бога стоящей вне универсума этической личностью, воспринимаются им как прегрешение против мышления. Ведь они преследуют единственную цель — с помощью признанного или непризнанного дуализма обеспечить исходные предпосылки для создания оптимистически-этического мировоззрения. Предпринимаемые на окружающих — наивно-религиозных — путях, они направлены на достижение цели, к которой рационалистическое, оптимистически-этическое толкование универсума стремится прийти первым, но не менее наивным путем.

Трагический итог монистического мышления в стоицизме, в индийской и китайской философии заключается в том, что последовательная в отношении самой себя натурфилософия приходит к разочарованности, пессимизму и безропотному смирению, а не к этике. Избежал ли Спиноза этой участи?

Подобно Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и всем китайским мыслителям, Спиноза отстаивает оптимистический монизм, не подозревая, что у него есть великие предшественники, жившие под другим небом и в другие времена¹. Его смирение носит миро- и жизнеутверждающий характер. В отличие от индийцев Спиноза воспринимает бесконечное бытие не как нечто невещественное, а как наполненную содержанием жизнь. Поэтому для него совершенство, к которому должен стремиться человек, — не предвосхищение загробного бытия, а основанное на глубоких размышлениях наслаждение жизнью. Устами Спинозы, как и устами Чжуан-цзы, говорит возвышенно эгоистическое миро- и жизнеутверждение.

Таким образом, стремление человека, который не хочет обманываться в отношении самого себя, направлено не

¹ *Лао-цзы* (род. ок. 604 г. до н. э.), *Дао-дэ-цзин*; *Чжуан-цзы* (IV век до н. э.), *Подлинная книга о южной стране цветов*; *Ле-цзы* (IV век до н. э.), *Подлинная книга об истоках первопричины*.

на какое-то признаваемое ценным действие, а лишь на то, чтобы сохранить свою жизнь и прожить ее наиболее совершенным образом. Он делает добро другим людям отнюдь не ради них, а неизменно лишь ради самого себя.

Спиноза отказывается от того, к чему пришла современная ему этика, сложившаяся под воздействием религии: он не рассматривает альтруизм как нечто относящееся к существу этики. Он замыкается в мысли о том, что любая этика в конечном счете направлена на обеспечение наших собственных, хотя и высших, духовных интересов. Добровольно, дабы ни о чем другом не думать, кроме логически необходимого, он возвращается в тот самый плен, в котором жила античная этика.

Если бы Спинозе представлялась такая возможность, он, подобно Чжуан-цзы, спорил бы с моралью любви и долга. Но, поскольку он и так уже восстановил против себя власти, еврейских и христианских теологов и вдобавок еще почти всю философию, ему приходится быть осторожным и незаметно прививать людям жизневоззрение мыслящего, глубокого эгоизма.

Подобно богу—олицетворению универсального бытия,—пришедший к пониманию сущности вещей человек также действует не в соответствии с целями, а по внутренней необходимости. Он делает лишь то, что относится к совершенному переживанию жизни, и ничего больше. Добродетель—это способность к высшему самосохранению. Высшее же самосохранение имеет место тогда, когда разум становится высшим аффектом и когда человеком овладевают стремление к познанию и бесстрашие, которые освобождают его, то есть заставляют его определять себя через самого себя путем самоуглубления в собственную сущность. Обычный человек подчинен внешним обстоятельствам, не ведая своего предназначения и своей судьбы, он мечется из стороны в сторону, подобно утлону суденышку на разбушевавшихся волнах. Следовательно, этика состоит в том, что мы переживаем нашу жизнь больше в проявлении ее через наше мышление, чем через нашу телесную оболочку.

Действуя по внушению глубокого, просветленного разума эгоизма и исключительно под влиянием аффектов духа, человек поступает во всех отношениях благородно и великодушно. Насколько возможно, он стремится к тому, чтобы за испытываемые им ненависть, гнев и презре-

ние воздавать любовью и благородством, ибо он знает, что ненависть всегда порождает неудовольствие. Он же любовью ценой пытается создать вокруг себя атмосферу мира.

Никогда человек не действует коварно и лживо, но всегда искренне и откровенно. Ему нет необходимости испытывать сочувствие. Живя в соответствии с разумом, он делает доступное добро обдуманно, по зрелом размышлении и, следовательно, не нуждается в том, чтобы переживаемое неудовольствие стимулировало появление у него великодушия и благородства. Он избегает сочувствия, ибо все больше и больше уясняет себе, что все, что происходит, происходит по необходимости божественной природы и в соответствии с вечными законами. Не находя в мире ничего заслуживающего ненависти, насмешки и презрения, он не видит также ничего, что пробуждает сочувствие.

Человек должен стремиться быть добродетельным и жизнерадостным. Если у него есть сознание того, что он уже сделал добро в доступных ему границах, он может со спокойной душой предоставить людей и мир их дальнейшей судьбе. Нет нужды проявлять участие сверх доступной возможности личного эффективного содействия страждущему.

Могуществен мудрец, исповедующий высшее жизнеутверждение. Он имеет власть над самим собой, власть над другими людьми и власть над условиями бытия. Как все-таки созвучны мысли Спинозы идеям Лао-цзы, Чжуан-цзы и Ле-цзы!

Спиноза на собственном опыте проверяет свою этику. В условиях непритязательной свободы ведет он свою жизнь, которой рано кладет копец чахотка. Приглашение преподавать философию в Гейдельбергском университете отвергается им. Он строг в отношении самого себя. Его безропотное смирение просветляется присущей ему мягкой чертой снисходительного человеколюбия. Преследования, которым он подвергается, не в состоянии ожесточить его.

Стремясь мыслить лишь чисто натурфилософски, Спиноза тем не менее не посвящает себя исключительно изучению двух естественных категорий натурфилософии — природе и отдельному человеку, как некоторые из китайских его предшественников. Он проявляет также интерес к организованному обществу. Для него очевидно, что пе-

реход человека из «естественного» в «гражданское» состояние является прогрессом. Вынужденный жить вместе с себе подобными, человек свободнее, когда ко всеобщему согласию определяется, каковы обязанности каждого и как обществу и его членам надлежит строить свои взаимоотношения. Таким образом, государство должно обладать достаточной властью, чтобы издать всеобщие предписания относительно образа жизни граждан и путем применения наказаний обеспечить своим законам необходимое уважение.

Действительная же преданность обществу представляется Спинозе неуместной. По его мнению, человеческое сообщество становится совершенным в той мере, в какой индивиды руководствуются в своей жизни разумом. В противоположность своему современнику Гоббсу Спиноза, следовательно, ждет прогресса общества не от административных мероприятий, а от совершенства образа мыслей его членов. Государство должно воспитывать в гражданах не покорность, а подлинную потребность в свободе. Ни при каких обстоятельствах оно не имеет права подавлять изъявления искренности своих граждан. Поэтому оно обязано также проявлять терпимость к любым религиозным воззрениям.

Как ни идет Спиноза навстречу духу времени, в одном он не может с ним согласиться — в том, что в мире надлежит осуществлять объективно разумные этические цели.

Намного опередив своих современников, он пришел к универсальному понятию этики. Он признает, что с точки зрения последовательного мышления любое этическое поведение может сводиться лишь к отношению индивида к универсуму. Став же в этом роде универсальной, этика сталкивается с вопросом: в какой мере отношение индивида к универсуму может пониматься как воздействие на универсум? От ответа на этот вопрос зависит, может ли быть выдвинута подлинная этика деятельности или же этика существует лишь постольку, поскольку и смирение может быть истолковано как этика.

Это и есть подводный камень, столь опасный для любой подлинной натурфилософии. Если какой-нибудь мыслитель и думает, что в состоянии благополучно обойти его, благодаря собственной находчивости и благоприятному ветру избежать крушения, все равно подводные те-

чения в конце концов выведут смельчака на мель, и ему уготована та же судьба, что и его предшественникам. Подобно Лао-цзы и Чжуан-цзы, подобно индийцам, стоикам и вообще всем последовательным мыслителям-натурфилософам предыдущих эпох, Спиноза не в состоянии прийти к тому, чего требует этика,— не в состоянии понять отношение человека к универсуму не только как духовную, но одновременно и как осмысленно-деятельную преданность ему. Инстинктивно все, кто внутренне противится учению философа-одиночки, осознают, что обновленная самостоятельная натурфилософия несет с собой нечто такое, что представляет опасность для оптимизма и этики мировоззрения. Поэтому в XVII и XVIII столетиях все и вся стремятся третируют философию Спинозы.

Больше всего этой эпохе недостает оптимизма. Ужасное землетрясение, разрушившее в 1755 году Лиссабон, порождает в массах сомнение— действительно ли миром правит всеумудрый и всеблаготворитель создатель. Вольтер, Кант и многие другие мыслители того времени высказываются об этом событии, отчасти признавая свою растерянность, отчасти пытаясь найти новые возможности для оптимизма.

Сколь мало приходится ждать оптимизму и этике от подлинной натурфилософии, видно на примере не только Спинозы, но и *Лейбница* (1646—1716)¹. В своей «Теодицея» (1710) Лейбниц пытается воздать должное оптимистическому мировоззрению. Здесь ему помогает то, что его натурфилософия обладает намного большей жизненностью и намного большей приспособляемостью к действительности, чем натурфилософия Спинозы. И он полон решимости пустить в ход все свое мастерство, чтобы сообщить действительности оптимистический смысл. Тем не менее ему с трудом удастся лишь сформулировать тезис о том, что фактически существующий мир самый лучший из всех вообще возможных.

К тому же оптимизм, который ему как-то еще удается спасти, не пригоден для мировоззрения, так как не содержит в себе энергии, необходимой для направленного

¹ G. W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695); *Nouveaux essais...* (1704) [русск. пер.— «Новые опыты о человеческом разуме», М.—Л., 1936]; *Monadologie* (1704) [русск. пер. в: Избр. фил. произв., М., 1908].

на окружающий мир этического действия. Там, где Лейбниц последователен, он, как и Спиноза, остается в плену натурфилософии. Все трудности, которые вытекают для этики из детерминистской натурфилософии Спинозы, встречаются и в натурфилософии Лейбница. Благодаря тому, что Лейбниц не переносит единство мышления (духа) и протяжения (материи) в область абсолютного, а реализует в бесчисленных мельчайших индивидуальностях (он называет их монадами), которые в своей совокупности составляют универсум, его натурфилософия более соответствует многообразной действительности, чем философия Спинозы. Во многих отношениях он предвосхищает современную, опирающуюся на учение о клетке натурфилософию. Но и он всецело находится в плену проблематики Декарта. Он не признает наличия живой связи между индивидуальностями, в которых соединены мышление и протяжение, а ограничивает их существование, признавая их силами, обладающими лишь способностью представления. Их сущность, с точки зрения Лейбница, в том, что каждая — независимо от других — более смутно или более отчетливо осознает универсум.

Для Спинозы возможность прийти к этике состоит в том, что может быть предпринята попытка дать этическое толкование мистическому отношению человека к абсолютному. Для Лейбница этот путь закрыт, поскольку он не признает подобное абстрактное абсолютное совокупностью универсума. Поэтому не случайно, что он нигде подробно не философствует об этике. Его натурфилософии никак не удается прийти к этике.

Но вместо того чтобы согласиться с таким результатом и выдвинуть проблему взаимоотношения между этикой и натурфилософией, он влетает в свою философию традиционные сентенции об этике и определяет добро как любовь к богу и к людям.

В натурфилософии Лейбниц значительно больше Спинозы, так как больше апеллирует к живой действительности. В борьбе же за подлинное мировоззрение он намного слабее его, ибо Спиноза больше тяготеет к элементарным категориям, признает противоречие между этикой и натурфилософией центральной проблемой мировоззрения и под этим углом зрения берется за его преодоление.

Если бы Лейбниц остался последовательным до конца, он, подобно представителям индийской философии

санкхья, согласно которой мир также состоит из множества вечных индивидуальностей, неизбежно пришел бы к атеизму. Вместо этого он, пытаясь спасти удовлетворительное мировоззрение, включает в свою натурфилософию теистическое понятие бога. Заставляя ее говорить оптимистическим, этическим и теистическим языком, Лейбниц делает ее приемлемой для XVIII века. Доведенная популяризацией *Христиана Вольфа* (1679—1754) до неузнаваемости, философия Лейбница содействует обоснованию немецкого рационализма.

Но в результате предательства натурфилософии, совершенного с лучшими намерениями, Лейбниц не может предотвратить им самим вызванного пробуждения натурфилософского мышления. Сам того не желая, он содействует росту влияния Спинозы.

При этом ориентация на подлинную натурфилософию означает для духа того времени шаг в неведомое, полное опасностей. Поэтому он сопротивляется ей изо всех сил. В конце концов, однако, после того как Кант и Спиноза общими усилиями распатали устои рационалистического, оптимистически-этического мировоззрения, этой уютно обставленной пристройки к зданию действительного мира, он все-таки вынужден предпринять попытку вывести оптимизм и этику из непосредственного мышления о сущности мира. Полностью осуществить это намерение вызвалась спекулятивная немецкая философия.

XI ОПТИМИСТИЧЕСКИ-ЭТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И.-Г. ФИХТЕ

Спекулятивная философия в воображении своем уже видит цельное оптимистически-этическое мировоззрение. Стремясь кратчайшим путем открыть подлинный смысл мира, она отказывается анализировать явления универсума и затем уже делать вывод о его сущности. Вместо индуктивного метода спекулятивная философия прибегает к дедуктивному. Она пытается на путях чистого и абстрактного мышления постигнуть, как из понятия бытия развился действительный мир. Она, таким образом, представляет собой фантастическую натурфилософию в логическом облачении.

Правомерность такого отношения к действительному миру спекулятивное мышление обосновывает выводами теории познания, согласно которым мир, как мы его видим, являет собой более или менее наше представление о нем и мы так или иначе творчески причастны к его возникновению. Следовательно, логику, которая властвует в конечном Я, надлежит воспринимать как производную логики, действующей в абсолютном. Поэтому индивид способен вывести в своем мышлении мотивы и процесс эманации эмпирического мира из понятия бытия. Спекуляция, то есть конструктивная логика, является ключом к загадочным вратам познания мира.

По своей сущности спекулятивная немецкая философия родственна греко-восточному гностицизму, который выдвигал в первые столетия нашей эры философские системы, доказывавшие возникновение чувственного мира из чистого бытия¹. Системы гностицизма призваны обосновать мировоззрение искупления. Они ориентированы на решение вопроса о том, как духовные индивидуальности, находящиеся в мире материи, попали в него и как они вновь могут вернуться из него в мир чистого бытия. Спекулятивная немецкая философия, напротив, ищет миропознание, которое призвано сообщить смысл деятельности духовных индивидуальностей в мире. Спекулятивное мышление в начале нового летосчисления дуалистично и пессимистично, а в начале XIX столетия — монистично и оптимистично. Метод же синтеза мировоззрения в обоих случаях одинаков.

Среди представителей спекулятивной философии выделяются: *Иоганн Готлиб Фихте* (1762—1814), *Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг* (1775—1854) и *Георг Вильгельм Фридрих Гегель* (1770—1831). Однако лишь Фихте и Гегель создают законченные и отличающиеся своеобразием философские системы. Шеллинг останавливается на натурфилософии и стоит почти полностью в стороне от ведущейся в то время борьбы за оптимистически-этическое

¹ Крупнейшими представителями гностицизма являются *Василид*, *Валентин* и *Маркион* (все трое жили в первой половине II века н. э.). В начале этого столетия повсюду бурно вырастают гностические системы, как в начале XIX века спекулятивные. Оба великих отца церкви — *Климент Александрийский* (конец II века н. э.) и *Ориген* (начало III века н. э.) — пытаются согласовать гностическую спекуляцию с теологией.

мировоззрение. Находясь в постоянном движении, его мышление последовательно воспринимает все возможные точки зрения и соответственно носит то более естественнонаучный, то более спинозианский, то, наконец, более христианский характер. И ни разу Шеллинг не предпринимает попытки обосновать этику.

Фихте начинает свою деятельность на поприще философии как антипод Спинозы¹. Доводя мысли Канта до конца, он стремится вырвать у универсума громкое признание оптимистически-этического.

Кант, по его мнению, совершил ошибку, заключающуюся в том, что оба своих открытия — гносеологический идеализм и этику категорического императива — он не соединил нитями внутренней связи, которая существует между ними.

Что означает утверждение, что нравственный закон и чувственный мир осуществляются во мне? Вот исходный пункт философствования Фихте.

Через категорический императив я узнаю, что мое собственное Я является определенной в себе волей к деятельности. Соответственно любая «вещь в себе», которую я предполагаю за явлением как лежащую в основе его, также представляет собой определенную в себе волю к деятельности. Да и сущность бесконечного бытия не может состоять ни в чем ином. Таким образом, универсум представляет собой форму проявления бесконечной, в самой себе определенной воли к деятельности.

Почему абсолютное Я выявляется в чувственном мире? Почему бытие открывается как становление? Поняв это, я постигну смысл мира и моей жизни.

Являясь бесконечной волей к деятельности, абсолютное Я не может упорствовать в том, чтобы быть Я. Оно выдвигает не-Я в качестве преграды для самого себя, что-

¹ Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794) [русск. пер.— «Основы общего научения», Избр. соч., т. 1, М., 1916]; Das system der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798); Die Bestimmung des Menschen (1800) [русск. пер.— «Назначение человека», Спб., 1905]; Anweisung zum seligen Leben., (1806); Reden an die deutsche Nation (1808). Издание полного собрания сочинений Иоганна Готлиба Фихте осуществил в течение 1845 и последующих годов его сын Иммануил Герман Фихте.

бы постоянно ее преодолевать и тем самым осознавать самого себя как волю к деятельности. Этот процесс происходит во всем множестве смертных разумных существ. В их способности созерцания осуществляется чувственный мир. Необходимость преодоления последнего они переживают как таинственно проявляющийся в них и связывающий их с мировым духом долг. Таков смысл философии тождества Я и не-Я.

Следовательно, дело не только в том, что мир существует лишь в моем представлении: он и порождается во мне только потому, что во мне есть нечто, в чем может принять участие моя воля к выполнению долга. Явления становления и уничтожения, которые я проецирую из глубины своей души вовне, существуют лишь для того, чтобы я мог на их фоне воспринять самого себя как этическое существо. Таким образом, гносеологический идеализм и категорический императив, если они объединят свои усилия и один станет на плечи другому, смогут заглянуть за занавес, скрывающий тайну мира.

Кант не согласен с тем, что система Фихте является завершением его философии. Но Фихте и в самом деле в рамках собственной гениальной концепции доводит до конца идеи, намеченные в «Критике чистого разума» и в «Критике практического разума», и сводит мысли Кёнигсбергского философа в законченное миро- и жизнеутверждающее этическое мировоззрение. В общедоступной форме он излагает свое мировоззрение в сочинении «Назначение человека» (1800). Эта книга принадлежит к наиболее впечатляющим свидетельствам борьбы за этическое мировоззрение.

Фихте наполняет содержанием абстрактный абсолютный долг Канта. По его убеждению, человеку как орудию вечно деятельного абсолютного Я надлежит предписывать себе назначение содействовать тому, чтобы «подчинить весь чувственный мир господству разума».

Наполнив содержанием основной принцип нравственного, Фихте получает возможность дедуцировать из него частные требования. Но выведенное им учение об обязанностях из-за слишком общего характера основного принципа нравственного выглядит оторванным от жизни. Из этого основного принципа, собственно, ничего и невозможно вывести, кроме требования о том, чтобы человек во всех жизненных ситуациях выполнял обязанности,

всякий раз вытекающие для него из его назначения и заключающиеся в содействии установлению господства разума над природой. В результате Фихте различает общие обязанности, возлагаемые на человека, как такового, и особые, выпадающие на его долю в зависимости от его способностей, общественного положения и рода деятельности. Последним придается особое значение.

Определяя этику как деятельность, направленную на подчинение чувственного мира разуму, Фихте сводит утилитаристскую этику рационализма к формуле поистине космической и таким путем дает всеобъемлющее и глубокое обоснование характерному для его времени этическому энтузиазму. И здесь он реализует то, что Канту только смутно виделось.

Одновременно он ведет борьбу против представителей популярной философии Просвещения, а в одном из полемических сочинений нападает и на Христофа Фридриха Николаи. В принципе же он может инкриминировать им лишь то, что они по-прежнему стремятся оправдать этику и веру в прогресс рамками наивного мировоззрения здравого человеческого разума вместо того, чтобы черпать их из мировоззрения, вытекающего из соединения гносеологического идеализма и этики категорического императива. Настаивание на несовершенном рационализме после того, как совершенный реализован Кантом и им самим, представляется ему преступлением перед истиной. Началом мудрости является для него проникновение в сущность парадокса, заключающегося в том, «что сознание действительного мира вытекает из потребности действия, а не потребность действия из сознания мира».

Следовательно, дух мировоззрения Фихте — это, в сущности, дух рационализма. Различие лишь в том, что Фихте уверен, что ему удалось проникнуть в сущность бытия, и поэтому выступает с еще большей убежденностью и с еще более пламенным энтузиазмом. Он буквально подстегивает людей к работе над совершенствованием мира. С огромным пафосом внушает он им необходимость прислушиваться к внутреннему голосу, возущему их к действиям и подсказывающему им в любой ситуации их бытия определенный долг, и иметь в виду, что они тем самым выполняют высшее и единственное назначение своей жизни.

Внутренняя потребность в действии вызывает у нас жажду лучшего мира, чем тот, который мы видим вокруг

себя. Вера в лучший мир является той пищей, которой мы живем. Фихте объявляет себя сторонником безграничного оптимизма. «Все дикие проявления грубой силы, перед которыми человеческая власть превращается в ничто, все эти опустошающие ураганы, эти землетрясения, эти вулканы не могут быть чем-либо иным, кроме как последним сопротивлением дикой массы закономерно прогрессирующей, живительной, целесообразной эволюции, к которой она понуждается вопреки своему собственному стремлению... Природа должна стать для нас все более поддающейся разгадке и изучению вплоть до самых затаенных глубин, и человеческая сила, просветленная разумом и вооруженная своими изобретениями, должна без всяких усилий овладеть ею и раз завоеванное спокойно удерживать за собою»¹. Здесь Фихте декламирует песню песней веры в прогресс, которую с начала эпохи Ренессанса сочиняет дух нового времени, живущий достижениями науки и практики. Как самый простодушный рационалист, Фихте убежден, что природа — это упрямый буйвол, на которого в конце концов будет надет хомут.

То, что человечество придет к совершенству и к состоянию вечного мира, для Фихте так же очевидно, как извечное совершенство природы. Правда, мы пока что переживаем период застоя и временного регресса. Но когда этот период останется позади и «все полезное, что будет открыто на одном конце земли, тотчас же будет сообщаться и станет известно всем, тогда человечество благодаря общим усилиям избавится от застоя и регресса в своем развитии и, сделав огромный качественный скачок, превратится в такой феномен, для которого у нас пока еще нет даже подходящего названия».

В ранних сочинениях в отличие от более поздних Фихте не признает еще за государством важной роли В «Основах естественного права» (1796) оно является для него лишь защитником права и порядка. В сочинении «Замкнутое торговое государство», увидевшем свет в 1800 году, он возлагает на государство организаторскую работу и социальные обязанности. В «Речах к немецкой нации» (1808) он объявляет его воспитателем нравственности и стражем гуманности.

¹ Эта и последующая цитаты приведены из «Назначения человека».

Человек, пришедший с помощью гносеологического идеализма к высшему рационализму, даже под влиянием самого горького опыта не может отрешиться от своего оптимизма. Ведь он осознал, что чувственный мир является лишь внешней преградой, которую создала себе бесконечно действующая воля, чтобы преодолевать ее. Это сообщает ему внутреннюю независимость в отношении событий окружающего мира. Ему нет нужды постигать каждое из них в отдельности. Многие он может оставить неразрешенным для себя как недоступное для своего конечного духа. Главное же, к чему все сводится, он постиг: действительным в мире может считаться только дух, не материя.

Как частица вечно действующего духа человек возвышается над миром и сам по себе тоже вечен. Страдания, выпадающие на его долю, затрагивают лишь природу, «с которой он удивительным образом связан», но не его самого как существо, стоящее выше любой природы. Смерти он тоже не боится: ведь он умирает не для себя, а лишь для тех, кто продолжает жить после него. «Любая смерть в природе — это рождение... Природа — сплошная жизнь. Не смерть убивает, а новая живая жизнь, начинающаяся и развивающаяся за спиной старой. Смерть и рождение — лишь борьба жизни с самой собою ради того, чтобы представляться все более просветленной и все более похожей на самое себя». В подобных же выражениях китайский монах Чжуан-цзы провозглашает, что жизнь сама по себе вечна и смерть индивидов означает лишь, что одно существование переливается в другое.

Фихтевская философия абсолютной деятельности является выражением сильной этической личности ее автора, который с неистовством и самопожертвованием берет за самые различные задачи и изнуряет себя такими усилиями. Тем не менее действительно соединить гносеологический и этический идеализм в логически необходимое этическое мировоззрение не под силу и ему. Невозможность реализации такого намерения очевидна.

Чтобы постигнуть этику в мировых событиях, Фихте, как и все другие мыслители, предпринимавшие такую попытку, отказался от возможности дифференцировать человеческие действия и мировые события. Жажда деятель-

ности мирового духа, говорит он, переживает себя в человеке как воля к этическому деянию. Но поскольку весь мир наполнен волей к деятельности, которая стимулируется ею самую воздвигаемыми преградами, любое событие является лишь выражением этой воли. Каково же тогда различие между естественным и этическим событием, между действием, как таковым, и этическим действием?

Целесообразное действие, опирающееся на знание и желание и направленное на подчинение чувственного мира разуму, этично, определяет Фихте. Что означает это при более детальном рассмотрении? То, что конечный дух становится нравственным, вникая в игру бесконечного духа, направленную на преодоление им самим созданных преград, и принимая ее всерьез. В результате Фихте обнаруживает, что в мировоззрении, вытекающем из соединения этического и гносеологического идеализма, этика уже не имеет никакого смысла.

А что значит «подчинить весь чувственный мир господству разума»? Это понятие этического не только слишком расплывчато, но и фантастично. В ограниченной мере человек способен поставить себе на службу силы природы, что вместе с Фихте — несколько предвзято — можно считать не только целесообразным, но и в самом широком смысле этическим действием. На землю он оказывает некоторое «влияние», на мир — никакого. То, что человек гигантским небесным телам дает названия и рассчитывает траекторию некоторых из них, не означает, что он подчиняет их господству разума. Точно так же его влияние на живые существа морских глубин сводится лишь к тому, что он ловит некоторых из них и дает им наименование.

Стремясь отстоять этическую мировую цель, Фихте фальсифицирует свидетельство о рождении мира, назначая последнему в отцы категорический императив, а в матери — теорию познания идеализма. Но это ему несколько не помогает. Вытекающая отсюда этическая мировая цель не может удовлетворить этическое мышление.

Воспринимаемая бесконечный дух, частью которого является конечный, как волю к деятельности, Фихте стремится утвердить мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения. В действительности же он благодаря этому приходит лишь к повышенному миро- и жизнеутверждению.

С помощью спекулятивного мышления он контрабандой протаскивает в него понятие долга и затем объявляет такое «усовершенствованное» миро- и жизнеутверждение этичным. Итог его усилий аналогичен результатам, к которым пришли в свое время китайские натурфилософы, столь же безуспешно пытавшиеся вывести этику из миро- и жизнеутверждения.

Деятельное возвышение в абсолютном, как его представляет себе Фихте, являет собою нечто громадное. Но как и его противоположность — проявляющееся в акте мышления возвышение в абсолютном, — он не этичен, а надэтичен. То, чего недостает мистике возвышения в абсолютном, чтобы быть этической мистикой, недостижимо ни через повышение, ни через снижение воли к деятельности.

Фихтевская мистика деятельности, побуждающая человека растрчивать свою энергию в мире, имеет такое же отношение к этике действия, как спинозианская мистика познания, возвышающая человека в мире, к этике самосовершенствования. Но и та и другая может лишь в очень незначительной мере подняться до уровня действительной этики.

Проявляющееся в акте мышления возвышение в абсолютном ближе к натурфилософии, чем осуществляющееся в акте деятельности. Брахманы, Будда, Лао-цзы, Чжуан-цзы, Спиноза и мистики всех времен пережили в нем свое слияние с бесконечным как обретение покоя. Фихтевская мистика действия находится больше в сфере дуалистического мышления, чем действительной натурфилософии. Она является чем-то энтузиастически вынужденным. Фихте предается ей — и с полным основанием, так как он чувствует, что интересы деятельной этики будут лучше соблюдены в мистике действия, чем в любой другой. Но коль скоро он целиком поглощен натурфилософией, ему, даже находясь в плену идеала деятельной этики, приходится все больше погружаться в естественные квиетистские выводы натурфилософии. Он продельывает эволюцию, в результате которой приближается к мировоззрению Спинозы. В сочинении «Наставление к блаженной жизни», увидевшем свет в 1806 году — через шесть лет после «Назначения человека», — высшим для него является уже не этическое, а религиозное. Последний смысл жизни, признает он теперь, — не действовать в духе бо-

га, а погружаться в бога. «Самоуничтожение — это вступление в высшую жизнь»¹.

Конечно, Фихте считает, что тем самым лишь углубляет свое мировоззрение без ущерба для его этической энергии. Конечно, он сам до конца дней своих остается неистовым духом, сжигающим свою жизнь в деятельности ради прогресса мира. Но его мысли подчинились натурфилософии. Сам себе не отдавая в том ясного отчета, он признает, что из натурфилософии вытекает только духовный, но не этический смысл мира и жизни. Спиноза с усмешкой наблюдал бы, как он возвращается к идее, за рамки которой натурфилософия сама по себе не может выйти.

Фихте первым высказал на языке философии, что этивно только то мировоззрение, которое понимает энтузиастически деятельную преданность универсуму как нечто обоснованное в сущности мира и жизни. Однако путь, который он избирает для реализации этой идеи, заводит в тупик. Вместо более глубокого проникновения в существо вопроса о том, почему этическое событие, вытекающее из мирового духа и направленное на мир, все-таки отлично от мирового события, и обоснования сущности этого различия он реализует намеченный Кантом план, который состоит в том, чтобы с помощью гносеологического идеализма провозгласить этическое мировоззрение логически необходимым. Многие его современники верят вместе с ним, что этическое мировоззрение благодаря этому действительно станет господствующей силой. Даже те, кто не в состоянии целиком постигнуть глубокомыслие философии Я и не-Я, поддаются под власть этической личности, которая заявляет о себе в сочинениях Фихте.

Итак, философия Фихте непосредственно содействовала сохранению, укреплению и усилению оптимистического и этического духа рационализма. От этого энтузиаста исходит могучий импульс для развития этики и культуры. Но судно, на котором он вместе со своими единомышленниками бороздит при благоприятном ветре море познания, имеет пробойну, и катастрофа является лишь вопросом времени.

Убежденность в том, что живое побуждение к этическому долгу и к этическому действию, которое он переживает в себе, вытекает из постижения сущности универсума,

¹ I. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben.

является иллюзией Фихте. Но его подход к проблеме оптимистически-этического мировоззрения, признание того, что обычные методы ничего не дают для ее решения и что, следовательно, на очередь должны встать более или менее насильственные, обнаруживают в нем великого мыслителя.

ХII. ШИЛЛЕР, ГЕТЕ, ШЛЕЙЕРМАХЕР

Большое значение имело то обстоятельство, что углубленное оптимистически-этическое мировоззрение Канта и Фихте нашло в лице *Фридриха Шиллера* (1759—1805) представителя, который нес его в народ со всей силой своего поэтического дара. Шиллер, имея склонность к философии, пытается к тому же еще и упрочить это мировоззрение. Он стремится расширить фундамент этического путем установления его связи с эстетическим.

«В письмах об эстетическом воспитании человека» (1795) он утверждает, что искусство и этика постольку связаны друг с другом, поскольку в обоих человек свободно и творчески относится к чувственному миру. «Переход от страдательного состояния ощущения к деятельному состоянию мышления и воли совершается не иначе как при посредстве среднего состояния эстетической свободы... Нет иного пути сделать чувственного человека разумным, как только сделав его сначала эстетическим». Однако Шиллер не поясняет, каким образом пробужденная в человеке эстетическим воспитанием потребность в свободе действительно предрасполагает его к нравственности. Его сочинение при всем внимании, с которым оно было встречено и которого действительно заслуживает, носит в большей мере риторический, чем объективно-практический характер. В глубь проблемы взаимоотношения между эстетическим и этическим автор не проник.

В противоположность Шиллеру *Иоганн Вольфганг Гёте* (1749—1832) почти так же враждебно относится к мировоззрению углубленного рационализма, как и к мировоззрению обычного. Он не может разделять уверенность современников в обоснованности оптимистических и этических убеждений. Главное, что отличает его от Канта, Фихте и Шиллера,— это благоговение перед действительностью природы. Природа для него — нечто в себе, а не

только нечто, соотносящееся с человеком. Гёте не требует от нее, чтобы она целиком подчинилась нашим оптимистически-этическим намерениям. Он не насилует ее ни гносеологическим или этическим идеализмом, ни самонадеянной спекуляцией, а живет в ней как человек, который с удивлением созерцает бытие и не умеет свести свое отношение к мировому духу ни к какой формуле.

Декарт увел философию нового времени на ложный путь, разложив мир на протяженную и мыслящую субстанции и отказав им еще вдобавок в возможности взаимного воздействия. В последующие времена мыслители ломают голову над проблемой этих параллельных форм бытия и пытаются выразить сущность мира с помощью законченных формул. То, что мир являет собою жизнь и в этой жизни заключена загадка загадок, для них отнюдь не очевидно. В результате они в своем философствовании проходят мимо самого главного. Невольно оглядываясь на своего предшественника Декарта, два великих представителя натурфилософского мышления — Спиноза и Лейбниц — приходят лишь к более или менее мертвой натурфилософии. Под влиянием Декарта Кант и Фихте лишают себя возможности сделать объектом своего философствования действительный мир.

Таким образом, Декарт и этическая вера в прогресс объединяются для совместного пренебрежения природой. Они не замечают, что природа жива и существует ради себя самой. Не разделяя такого отношения к природе, Гёте осмеливается признать, что ничего не понимает в философии. Его величие в том, что он в эпоху абстрактного и спекулятивного мышления имел смелость оставаться элементарным.

Пораженный загадочной, замкнутой жизнью природы, Гёте упорствует в великой незавершенности мировоззрения. Пытливо вглядывается он в окружающее, вопрошающе смотрит на него. Он стремится мыслить оптимистически. Идеи Шефтсбери оказывают и на него свое волшебное воздействие. Но он не может согласиться с оптимизмом, который все громче декларируется вокруг него. Миро- и жизнеутверждение не являются для него столь же простыми, как для Фихте и Шиллера. Он стремится к этическому мировоззрению, но в то же время признает, что не может его реализовать. Поэтому он не решается

придавать природе какой-то смысл. Но зато жизни он хочет придать смысл. Он ищет его в полезной деятельности. Вместилище мировоззрения активности в натурфилософии является для него внутренней необходимостью. Свое убеждение в том, что действие дает единственное настоящее удовлетворение в жизни и что в нем, следовательно, заключен таинственный смысл бытия, он выражает в «Фаусте» как нечто такое, что он постиг в своих страствованиях по жизни и что хочет утвердить, не будучи в состоянии дать ему полного объяснения.

Гёте отстаивает понятие этического действия. Но он не может обосновать его, так как натурфилософия не способна дать ему какой-либо этический масштаб. Она не может предоставить Гёте то, в чем вынуждена была отказать китайским монистам и Спинозе.

Современники не в состоянии оценить значимость ориентирующегося на действительность мировоззрения Гёте. Незавершенность гётевского мировоззрения отпугивает и раздражает их. Знание мира и жизни, которое не укладывается в определенную систему, а задерживается на стадии постижения фактов, не встречает у них понимания. Они остаются при своем оптимизме и этике.

Фридрих Шлейермахер (1768—1834)¹ враждебно относится и к обычному и к углубленному рационализму, так как не может освободиться от влияния Спинозы. Вся его деятельность направлена на то, чтобы, насколько возможно, представить спинозианскую натурфилософию как этику и как христианскую религию. При этом случается, что он маскирует ее то под одно, то под другое.

Действительная этика, по Шлейермахеру, обрекает человека лишь на роль этического и совершенствующего мир индивида. Такого рода энтузиазм подвергает его опасности потерять самого себя и стать безликим. Он забывает, что его первый долг — быть наедине с самим собой, заглянуть в себя и из человеческого существа превратиться в личность.

¹ Friedrich Schleiermacher, Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799); Monologe (1800) [русск. пер.—«Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи», М., 1911]; Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803); Der christliche Glaube (1821—1823); Entwurf eines Systems der Sittenlehre (1835, посмертно).

Эта оппозиция Шлейермахера деятельному энтузиазму рационализма проступает в его монологах — прекрасных самонаблюдениях, написанных к первому новому году XIX столетия. Читая их, трудно отделаться от впечатления, что это Лао-цзы и Чжуан-цзы осуждают морализм Конфуция и его фанатическую веру в прогресс.

Первой задачей человека является, по Шлейермахеру, пережить единение с бесконечным и узреть в нем мир. И только то, что затем выявится как достойный человека образ действий, поистине имеет смысл и нравственное значение.

Этика Спинозы состояла в том, чтобы стремиться к высшему самосохранению и переживать жизнь больше в проявлении ее через наше мышление, чем через нашу телесную оболочку. Этика Шлейермахера сводится к тому же. Различие лишь в попытке Шлейермахера связать с нею более всеобъемлющий интерес к миру, чем это имеет место у Спинозы. В этом ему помогает вера в имманентный прогресс.

Нам, говорит он, незачем добиваться какого-либо иного совершенства вещей, кроме того, которое в них уже заложено. Следовательно, этика — это не установление законов, а выявление и описание существующих в самом мире тенденций самосовершенствования и поведение в духе этих тенденций. Нравственный закон не противостоит закону природы, а преследует те же цели, что и последний. Он лишь представляет собой такой закон природы, который в человеке пришел к осознанию самого себя.

Следовательно, для Шлейермахера — в отличие от Фихте — речь идет не о том, чтобы подчинить универсум господству разума, а лишь о том, чтобы оказать стремящемуся к реализации в нем единству природы и разума поддержку в сфере человеческой деятельности. «Любое этическое знание является выражением всегда уже начатого, но никогда не завершающегося воплощения разума в природе». Этика представляет собой «созерцательную науку». Она ориентируется и на естествознание, и на историю человечества.

Вытекающая из этого основного воззрения этика, подобно этике Лао-цзы и Чжуан-цзы, оказывается настолько обесцвеченной, что уже не обладает никакой действенной силой. Она играет лишь подчиненную роль, как ни пытается Шлейермахер своим блестящим изложением замас-

кировать реальное положение вещей. Ибо у него то, что придает смысл бытию человека, является собой нечто недействительное — переживаемое в чувстве единение с бесконечным.

Благодаря умелой диалектике этика Шлейермахера, казалось бы, выходит за рамки этики Спинозы. Его мировоззрение — это, в сущности, мировоззрение Спинозы, обогащенное верой в имманентный прогресс. Поэтому этика Шлейермахера предстает в несколько более ярких тонах по сравнению с этикой Спинозы.

Так живая натурфилософия у Гёте и спинозианская у Шлейермахера минируют почву, на которой стоят оптимистически и этически мыслящие энтузиасты начала XIX века. Однако толпа не обращает внимания на столь опасные действия. Она устремляет взоры на фейерверк, который демонстрируют ей Кант и Фихте, а Шиллер сопровождает декламацией стихов. Но в это самое время в небо взлетают гирлянды огней, бросающие особенно яркие снопы света: за дело взялся великий мастер фейерверков — Гегель.

ХIII. НАДЭТИЧЕСКОЕ ОПТИМИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ГЕГЕЛЯ

Создавая свою спекулятивную философию, Фихте уделял внимание прежде всего этике. Гегель же стремился исследовать главным образом вопрос истины, причем глубже и основательнее, чем Фихте¹. Отталкиваясь от фактов, он намерен открыть смысл бытия. Поэтому он не соглашается с попыткой Фихте, основываясь на этике, насильственным путем сделать отцом мира категорический императив, а матерью — теорию познания идеализма. Прежде чем выдать миру свидетельство о рождении, он проводит конкретные исследования. Он изучает законы событий, проявляющиеся в ходе истории, кладет эти

¹ Г. В. Ф. Гегель, Феноменология духа (1807); Наука логики (три части, 1812—1826); Энциклопедия философских наук (1817); Философия права (1821); Философия истории (1840); Собрание сочинений в 18 томах, изданное его учениками (1832—1845). [Русск. пер. в: Собр. соч., т. 4, М., 1959; т. 5, М., 1937; т. 6, М., 1939; т. 1, М.—Л., 1930; т. 2, М.—Л., 1934; т. 3, М., 1956; т. 7, М.—Л., 1934; т. 8, М.—Л., 1935.]

законы в основу конструкции мира, которая должна объяснить его возникновение из понятия бытия. Философия Гегеля становится, таким образом, космической философией истории. Знание, насколько можно его обозреть, построено солидно. Поэтому идеи Гегеля кажутся убедительными даже тогда, когда они теряются в бесконечности.

Но что же считает Гегель принципом исторического процесса? Становление, утверждает он, происходит путем естественного прогресса, который осуществляется через проявление следующих друг за другом противоположностей и их постоянное примирение. Как в мышлении, так и в действительности каждый тезис порождает антитезис. Оба объединяются потом в синтезе, в котором сохраняется все ценное, что содержалось в обеих противоположностях. Затем каждый синтез выступает вновь как тезис для нового антитезиса. Из них вновь рождается синтез, и так происходит вечно.

По такой схеме Гегель рассматривает весь ход истории. Из нее он выводит также законы логики. Поэтому он уверен, что из его схемы должно быть ясно, каким образом логически развиваемый из понятия бытия мир понятий переходит затем в мир действительности. Эту фантазию он подает так великолепно, что даже нам, защищенным от ее чар, понятно, как может пьянить она.

В то время как Фихте пытается придать этическое значение процессу развития чистого бытия в мир действительности, Гегель заранее исходит из утверждения о том, что смысл бытия мира в конечном итоге может быть только духовным. Абсолютное, рождая мир, не имеет никакой другой цели, кроме познания самого себя. Абсолютное есть бесконечно созидающий дух, но существует оно не для того, чтобы бесконечно творить, как полагал Фихте, а для того, чтобы в процессе своего творения возвращаться в самое себя.

В природе абсолютное осознает себя недостаточно ясно. Лишь в человеке оно по-настоящему постигает себя, причем процесс этот проходит три ступени. В человеке, занятом только самим собой и природой, абсолютное выступает еще как субъективный дух. В общем сознании людей, которые в целях правовой и этической организации объединяются в человеческое общество, абсолютное превращается в объективный дух и одновременно на основе заложенных в нем понятий обретает способность быть твор-

ческим. В искусстве, религии и философии он осознает себя как дух, в себе и для себя существующий, преодолевший противоположности субъекта и объекта, мышления и бытия, как абсолютный дух. В искусстве абсолютное созерцает себя, как таковое; в религии оно представляет себя, как таковое; в философии, чистом мышлении, оно осознает себя, как таковое. Там, где мыслится мир, абсолютное постигает себя самое.

В откровенном благоговении перед истиной Гегель капитулирует перед тем властным роком, которому Спиноза покоряется с улыбкой и против которого восстают Фихте и Шлейермахер. Его мировоззрение представляет собой надэтическое мистику. Этическое является в нем лишь фазой в развитии духа. Он понимает культуру не как нечто этическое, а только как нечто духовное.

Стремясь подкрепить свое положение о том, что нравственное не есть нечто самостоятельное, а лишь феномен духа, Гегель призывает на помощь французский язык. «*Моральное*, — говорит он, — следует брать в том более широком смысле, в котором оно означает не только морально-доброе. Le moral во французском языке противоплагается physique и означает духовное, интеллектуальное вообще»¹.

Понятие этического, которым оперирует Гегель, чрезвычайно широко. Оно заключается в том, что «воля в качестве своих целей имеет не субъективные, т. е. своекорыстные, интересы, но всеобщее содержание»². Дело мышления — закрепить это всеобщее содержание в отдельном.

Если бы Гегель глубже проанализировал тот факт, что воля индивида ставит себе всеобщие цели, и понял бы ее как нечто загадочное, ибо такой она на самом деле и является, то ему не удалось бы так легко отмахнуться от этической проблемы, как он это сделал. Он должен был бы понять, что дух, обнаруживающийся в воле, своеобразен, что он не входит ни в какую более высокую сферу и ничему не подчиняется. В этом случае Гегель смог бы поставить проблему взаимоотношения духовного и нравственного.

Но Гегель настолько поглощен своей целью завершить разработку спекулятивного оптимистического мировоззре-

¹ Гегель, Соч., т. 3, стр. 301.

² Там же, стр. 280.

ния, что возникновение этического начала в человеке рассматривает не как таковое, а лишь как феномен развития надындивидуального духа. Вместо того чтобы исследовать, каким образом индивидуальный дух в человеке может одновременно являться и надындивидуальным и осознавать себя как бытие, единое с абсолютным, Гегель пошел по пути объяснения высших интересов индивидуального духа его взаимоотношением со всеобщим духом коллектива. Гегель считает самонадеянными попытки индивидуального духа, как такового, понять свое отношение к универсуму, как это имело место в индийской философии. Единение с абсолютным есть акт всеобщего духа коллективности, достигшего в своем развитии высшего этапа. И только тогда, когда индивидуальный дух связан с абсолютным, как река с водами озера, в которое она впадает, он приобщается к жизни абсолюта. Это и есть тот роковой поворот к всеобщему, надындивидуальному, в котором и обнаруживается философия Гегеля.

В целом, следовательно, значение этики Гегеля только в том, что она создает условия для возникновения общества, в общем духе которого абсолютный дух может познать самого себя. Нравственным человек становится только при добровольном подчинении требованиям, которые общество признает целесообразными для создания более высокой духовности.

Для Гегеля не существует индивидуальной этики. Его совершенно не занимают глубокие проблемы этического самосовершенствования и отношения между людьми. Начиная говорить об этике, он всегда имеет в виду только семью, общество и государство.

У Бентама этика дополняет право. Гегель же включает одно в другое. Примечательно, что Гегель не создал никакой этики. Его высказывания об этике можно найти только в философии права.

Свою задачу Гегель видит прежде всего в том, чтобы показать, что по своей внутренней сущности государство выступает не только в виде правового, но и этически-правового учреждения. Фихте сделал государство этическим воспитателем индивидов. Для Гегеля же оно является внутренним содержанием любого этического действия, «обладающей самосознанием нравственной субстанции», по его выражению. Самое ценное из всего нравственного содержания осуществляется в государстве и посредством

государства. Такая преувеличенная оценка роли государства является естественным следствием недооценки духовной значимости индивидуальности, как таковой.

Гегель не мог принять совершенно невыполнимую задачу Фихте — обосновать этику как нечто космическое, имеющее своим содержанием подчинение мира разуму. Чувство реального не позволяет ему примириться с подобными фантазиями. Но то, что Гегель вообще отказывается от космического понятия этики, становится для него роковым. Вместо того чтобы позволить этике и натурфилософии вступить в полемику в спекулятивном мышлении, он уже заранее жертвует этикой. Он не разрешает этике осознать себя как отношение индивида к универсуму, как это имело место в философии Спинозы, Фихте и Шлейермахера. Ей не разрешается также выступать и как отношение в смысле универсума, как это было у китайских монахов. Этике отводятся лишь нормы регулирования отношений между индивидом и обществом. Но она ни в коем случае не может выступать в качестве созидательной идеи при формировании мировоззрения на натурфилософской основе. Гегель обращается с этикой подобно каменщику, закладываящему в стену пригнанный камень.

В силу того что Гегель отводит этике роль подготовительного момента в реализации духовного смысла мира, его учение становится удивительно похожим на взгляды брахманов. И Гегель и брахманы, как последовательные мыслители, открыто признают, что мышление о мире и лежащее в основе мира абсолютное могут достичь единения лишь в духовном, но не в этическом смысле, почему они и оценивают этику только как подготовительный момент на этом пути. У брахманов этика подготавливает человека к интеллектуальному акту, в котором он осознает в себе абсолютное и умирает в нем. У Гегеля она помогает становлению общества, во всеобщем духе которого абсолютное способно осознать себя. Нисколько не меняет дела и то обстоятельство, что брахманы понимают свою интеллектуалистскую мистику индивидуалистически, как миро- и жизнеутверждающую, а Гегель, напротив, придает ей миро- и жизнеутверждающий смысл и признает в качестве условия свершения интеллектуального акта наличие необходимой духовности, порождаемой обществом. Различие здесь носит весьма относительный характер и не затрагивает внутреннего родства обоих мировоззре-

ний. Одно является противоположностью другого, но оба определяют этику только как этап духовности.

Так же как и у брахманов, у Гегеля этике отведено определенное место в философии, но она не становится необходимой ее частью. В философии брахманов решающими для становления сознания единства с абсолютным являются в конечном итоге лишь достигнутая ступень миро- и жизнеотрицания и глубина созерцания. У Гегеля общество, создающее духовность, в которой абсолютный дух постигает себя в конечном, существует только благодаря праву, а не благодаря этике и праву. Его этика только разновидность права.

У брахманов этика является своего рода фоном, на котором протекает определенный этап в развитии идеи миро- и жизнеотрицания. У Гегеля же этика — это форма проявления миро- и жизнеутверждения. Мировоззрение Гегеля есть, собственно, надэтическая мистика миро- и жизнеутверждения, в то время как у брахманов она представляет собой надэтическую мистику миро- и жизнеотрицания.

Гегель совершенно открыто подтверждает именно такое понимание этики в своем знаменитом предисловии к философии права, написанном 25 июня 1820 года. Он заявляет там, что мы не создаем образ действительности согласно идеалам, возникающим в нашем духе, а только производим образ, в котором действительный мир утверждает сам себя и одновременно нас в себе в своем имманентном стремлении к прогрессу. «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно». Мы должны познать это вечное, которое обнаруживается во временном и преходящем и развивается в нем, и соединиться таким образом с действительностью. Задача философии состоит не в создании идеи о том, что должно быть. Она только должна понять то, что есть. Философия не создает какого-либо нового временного этапа, она есть лишь «современная ей эпоха, постигнутая в мышлении». В роли науки о том, каков должен быть мир, она приходит всегда слишком поздно. Она получает слово только тогда, когда действительность уже завершила процесс своего развития. «Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек». Истинное познание действительности должно вселить в человека чувство полного удовлетворения.

Рационализм представляет собой этическую веру в прогресс в соединении с этическим стремлением к прогрессу. Такое понимание рационализма пытались углубить Кант и Фихте. В переработке Гегеля он стал только верой в прогресс... верой в имманентный прогресс. Крупнейший умозрительный мыслитель надеялся, что он сможет обосновать этот прогресс в космическом масштабе. В этом пункте он смыкается с философией Шлейермахера. Вообще системы этих философов в конечном итоге не так уж далеки друг от друга. Скрытая вражда обоих мыслителей не имела фактически никаких объективных оснований.

Современники Гегеля не заметили всей глубины стратегического отступления, сделанного им. Они простосердечно высказывали свою радость по поводу великого размаха, каким была отмечена система Гегеля. Их радость была тем более непосредственной, что он сам лишь единственный раз ясно высказался о конечных следствиях своей философии в своем предисловии к «Философии права». То, что у него происходит затмение луны этики, не вызывает обычного в таком случае волнения, так как благодаря этому солнце его космически обоснованной веры в прогресс сияет еще ярче. Под влиянием рационализма люди того времени привыкли рассматривать этику и веру в прогресс как органически связанные между собой, потому-то они и оценили прилив оптимизма, вызванный философией Гегеля, как новое укрепление этики.

Схематизм Гегеля, утверждавшего, что прогресс осуществляется в смене следующих друг за другом и постоянно разрешаемых в положительном синтезе противоположностей, поддерживал оптимизм в трудные времена и служит ему поддержкой вплоть до сегодняшнего дня. Гегель создает то обнадеживающее понимание действительности, с которым Европа переходит во вторую половину XIX века, так и не обнаружив, что она где-то оставила этику. А между тем, он может выдвинуть свою оптимистическую философию истории, из которой вырастает все его мировоззрение, лишь потому, что живет в такое время, когда человечество движимо творческими убеждениями, основанными на этической энергии удивительной силы. Великий философ истории не может вскрыть причины прогресса, свидетелем которого он является. Он пытается объяснить действием естественных сил то, что возникло благодаря этическому началу.

В мировоззрении Гегеля распадается союз между этикой и верой в прогресс, поддерживавший духовную энергию нового времени. Вследствие такого разрыва оба эти начала погибают. Этика умирает, а освободившаяся от нее вера в прогресс оказывается духовно беспомощной, так как она становится верой в имманентный прогресс, утрачивая энтузиастический характер прежней веры в прогресс. С Гегелем рождается дух, который создает свои идеалы эмпирически из действительности и которому свойственна больше вера в прогресс, чем содействие его осуществлению. Гегель стоит на капитанском мостике океанского парохода и объясняет пассажирам тайны сложного устройства его двигателей и секреты вычисления курса. Но он упускает из виду, что необходимо постоянно поддерживать огонь в топках. Поэтому скорость движения судна постепенно падает. Наконец, оно вообще останавливается. Оно теряет управление и становится игрушкой стихии.

ХIV. ПОЗДНИЙ УТИЛИТАРИЗМ. БИОЛОГИЧЕСКАЯ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА

Философская мысль Европы не смогла понять во всей глубине тот факт, что спекулятивная философия также не способна обосновать с помощью натурфилософии оптимистически-этическое мировоззрение. Когда речь идет о спекулятивной философии, то имеется в виду прежде всего философия, блеснувшая и угасшая, подобно молнии, в Германии. Остальная Европа почти не замечает Фихте и Гегеля, точно так же, как ранее она мало внимания уделила и Канту. Она не понимает, что эти авантюристические акции в борьбе за оптимистически-этическое мировоззрение предпринимаются полководцами, которые сознают, что, действуя обычным способом, битву выиграть нельзя. Распространено было убеждение, что победа уже давно одержана и никаких сомнений в этом быть не может. Лишь позднее в Англии и Франции поняли, что памеревались сделать Кант, Фихте и Гегель в борьбе за мировоззрение и что означали их замыслы.

Умирающая философия рационализма кажется европейскому мышлению еще жизнеспособной. Поколение людей живет обычно не той философией, которую оно породило, а той, которую создала предшествующая эпоха. Мы

видим еще блеск звезды на небосводе, в то время как в действительности она давно уже не существует. Нет в мире ничего более инертного, чем мировоззрение.

Популярная утилитаристская этика, следовательно, не осознает того факта, что в течение первой половины XIX века она все более и более утрачивает свой мировоззренческий характер вследствие развития исторического, романтического, натурфилософского и естественнонаучного способов мышления. Уверенная в поддержке здравого человеческого рассудка, она еще довольно успешно обслуживает общество. Когда же эта этика делает предположения относительно своего будущего развития, то исходит из возможности соглашения и с позитивизмом — этим трезвым мировоззрением точной науки — при условии, что с рационализмом действительно покончено. Рационализм и в самом деле незаметно переходит в своего рода популярный позитивизм. Попытки интерпретировать универсум в оптимистически-этическом духе продолжают, хотя уже не так непосредственно и не с таким энтузиазмом, как раньше. В таком виде рационализм держится до конца XIX века и сохраняет при этом свое влияние на формирование культуротворческих убеждений или как самостоятельное учение, или объединяясь с популярной религиозностью.

Итак, в то время как Кант, Фихте и Шлейермахер пытаются устранить проблему этики, Бентам предлагает миру свою этику. В целях распространения своих идей он основывает в Париже в 1829 году журнал «Утилитер». В Англии его поддерживает журнал «Вестминстер ревью». Благодаря переводу Ф. Бенеке его книги «Принципы гражданского и уголовного законодательства» ему открывается путь в Германию. Умирая — он умер в 1832 году, через год после Гегеля, — Бентам мог утешаться мыслью о том, что этика, столь понятная уму и душе, повсеместно одержала победу.

Все прежние виды обоснования утилитаризма продолжают свое существование в XIX веке. *Фридрих Эдуард Бенеке* (1798—1854)¹ — переводчик Бентама и *Людвиг*

¹ F. E. Beneke, Grundlegung zur Physik der Sitten (1822); Das natürliche System der praktischen Philosophie (3 тома, 1837—1840).

Из-за своей поддержки утилитаризма и борьбы против Канта Бенеке вызвал неприязнь Гегеля и был вынужден в 1822 году от-

Фейербах (1804—1872)¹ вновь предпринимают попытки, начатые еще Гартли и Гольбахом, вывести неэгоистическую этику непосредственно из эгоистической и обосновать ее с помощью углубленного психологического анализа. Бенке надеется показать, как благодаря постоянному воздействию разума на чувства желания и нежелания у человека развивается способность вырабатывать моральную оценку, способность, которая является высшей целью деятельности всестороннего совершенствования человеческого общества. Фейербах выводит альтруизм из присущего человеку стремления понять интересы других людей и увидеть в них свое отражение. Поэтому, говорит он, стремление человека к счастью теряет свой первоначально независимый характер, оно всегда связано со счастьем других. В конечном итоге под влиянием привычки человек совершенно забывает, что путем своего участия в создании счастья другому он старается удовлетворить только свое собственное стремление к счастью, и воспринимает свою заботу о счастье других людей как долг.

Эрнст Лаас (1837—1885) вновь выдвинул идею, согласно которой этика заключается в том, что индивид в силу привычки и в конечном итоге бессознательно усваивает нормы, выработанные обществом².

В принципе, однако, утилитаризм XIX века опирается на тезис Юма и Смита о том, что неэгоистическое начало уживается в человеке с эгоистическим.

Огюст Конт (1798—1857) в своей «Социальной физике»³ считает великим достижением своего времени признание основополагающей социальной тенденции человеческой природы. По его мнению, будущее человечества зависит от того, насколько разум будет правильно и постоянно оказывать влияние на это качество человека и способ-

казаться от лекций, которые он читал в качестве приват-доцента в Берлинском университете. После смерти Гегеля он вернулся в университет.

¹ Людвиг Фейербах, *Сущность христианства* (1841), *Бог, свобода и бессмертие с точки зрения антропологии* (1866) [русс. пер. в: Избр. филос. произв., т. 1—2, М., 1955].

² Э. Лаас, *Идеализм и позитивизм* (3 тома, 1879—1884) [русс. пер.—1907].

³ «Социальная физика» — 4-ый том «Курса позитивистской философии» Конта. A. Comte, *Cours de philosophie positive* (6 томов, 1830—1842).

ствовать таким образом развитию естественного стремления к высшим и разумнейшим достижениям. Если естественный эгоизм многих индивидов соединен с уступками ради общества, то из этого разумного взаимодействия рождается общество, постоянно совершенствующееся экономически и нравственно.

Защитником и продолжателем идей утилитаризма в Англии является *Джон Стюарт Милль* (1806—1873)¹, развивавший идеи своего отца *Джеймса Милля* (1773—1836).

Неожиданную помощь утилитаристская этика получает со стороны естествознания. Биология провозглашает, что она в состоянии объяснить происхождение того самоотречения, которое заложено вместе с эгоистическим началом в натуре человека и, как утверждают, не может быть выведено из него. Неэгоистическое начало в человеке, учит биология, происходит в действительности из эгоистического. Но оно не возникает каждый раз заново как результат размышлений индивида. Этот поворот — итог долгого и медленного процесса, происходившего во всем роде, и является в настоящее время наследуемым качеством. Убеждение в том, что благо индивида обеспечивается лучше всего, когда многие индивиды трудятся для общего блага, выработалось на основе опыта борьбы за существование. Поведение на основе этого принципа передавалось из поколения в поколение и закрепилось затем как неотъемлемое качество индивида. Люди получили это качество как потомки стадных животных, которые устояли и выжили в борьбе за существование, так как их социальные инстинкты были развиты наиболее сильно.

Эти идеи высказали *Чарлз Дарвин* (1809—1882)² в своей книге «Происхождение человека» и *Герберт Спенсер* (1820—1903)³ в своих «Основаниях этики». Оба ссылаются друг на друга.

¹ J. St. Mill, Principles of Political Economy (2 тома, 1848) [русск. пер.— «Основание политической экономии», т. 1—2, Спб., 1865, 1874]; Utilitarianism (1865) [русск. пер.— М., 1900].

Милль первый ввел в философию понятие «утилитарный» в качестве обозначения соответствующего вида этики.

² Ч. Дарвин, Происхождение человека и половой отбор (2 тома, 1871) [русск. пер. в: Соч., т. 1—9, М.—Л., 1935—1959].

³ Г. Спенсер, Социальная статика (1851) [русск. пер. в: Соч., т. 1—7, Спб., 1898—1900].

Альтруизм рассматривается, следовательно, как нечто естественное и одновременно осознанное, а отношение между двумя началами этической природы человека — альтруизмом и эгоизмом — обосновывается как некоторое разумное явление. На этом основано также убеждение в том, что взаимодействие обоих начал, установившееся еще в прошлом, будет совершенствоваться и в будущем. Со временем оба эти инстинкта должны все больше осознаваться как взаимозависимые. От спорадического альтруизма, служащего в царстве животных целям производства и сохранения потомства, люди в своем развитии поднялись до постоянного альтруизма, служащего целям сохранения семьи и общества. Это чувство альтруизма необходимо все время совершенствовать, что удастся сделать, если компромисс между эгоизмом и альтруизмом будет становиться все более ясным и целесообразным. Сначала мы должны усвоить на первый взгляд парадоксальное положение о том, что — говоря словами Спенсера — общее счастье может быть достигнуто главным образом благодаря стремлению всех индивидов к собственному счастью, счастье же индивида, напротив, может быть достигнуто благодаря стремлению к общему счастью лишь частично.

«Социальная физика» Конта нашла, таким образом, у Дарвина и Спенсера естественнонаучное обоснование.

Довольный тем, что он был поддержан современной биологией и эволюционной теорией как некое естественное явление, утилитаризм продолжал свой путь. Но он не стал в результате этого более жизнеспособным. Он все медленнее продвигается вперед. Дыхания ему уже не хватает. Что с ним? Его этическая энергия иссякает, потому что он вообразил себя естественным явлением. Этика перестает быть этикой по мере сближения ее с естественным процессом. Это сближение губительно для нее не только тогда, когда этика выводится из натурфилософии, но и тогда, когда она обосновывается биологией.

Этика заключается в том, что в человеке естественный процесс вступает в противоречие с самим собой на основе сознания. Чем дальше отодвигается это противоречие в сферу инстинктивного, тем слабее становится этика.

Конечно, этика рождается там, где нечто, заложенное первоначально как инстинктивное в нашей воле к жизни, осознается разумом и развивается далее на рациональной

основе. Но весь вопрос в том, чтобы выяснить, что представляет собой эта последняя и первоначальная основа инстинкта солидарности, которая затем развивается мышлением далее за пределами инстинкта, и каким путем происходит весь этот процесс. Дарвин и Спенсер, выдавая за этику психику стадного животного, показали тем самым, что они не поняли сущности проблемы отношения инстинкта и разума в этике. Когда природа намеревается создать совершенное стадо, она не апеллирует к этике, а вкладывает индивидам — скажем, муравьям или пчелам — инстинкты, благодаря которым они успешно строят свое сообщество.

Однако этика есть проявление солидарности на основе свободного разума, направленной не только на себе подобного индивида, но и на все живое. Этика Дарвина и Спенсера в корне ложна, так как она слишком узка и не оставляет места иррациональному. Социальный инстинкт, который заменил у них симпатию Юма и Смита, стоит ниже, чем эта последняя, и он, конечно, менее пригоден для того, чтобы обосновать настоящую этику.

Переход эгоизма в альтруизм неосуществим даже тогда, когда этот процесс переносят из сферы индивида в сферу рода. Так как в этом случае процесс становится длительным, то он позволяет учитывать тончайшие переходы в этой линии развития и накапливать наследственно приобретенные признаки. Но действительно этическое самоотречение этим не объясняется. Плоды этики подвешиваются на дерево социального инстинкта, но само это дерево не плодоносит.

Сила утилитаризма — в его наивности. Бентам и Смит еще обладают этой наивностью. Они понимают общество как сумму многих индивидов, а не как органическое целое. Все их стремления направлены к тому, чтобы побудить людей делать взаимно добро.

У Джона Стюарта Милля этой наивности уже нет. Милль, а в еще большей степени Спенсер и другие представители этого направления придерживаются того мнения, что этика поведения индивида в отношении к другому индивиду не может быть обоснована рациональным путем. Следовательно, заключают они, «научная этика» может иметь дело только с отношениями между индивидами и организованным обществом, как таковым.

Наивный утилитаризм Бентама объясняет индивиду, насколько нуждается общество в его самоотречении, чтобы сделать счастливыми своих членов, и апеллирует к энтузиазму человека. Биологический и социологический утилитаризм пытается установить некоторое равновесие между эгоизмом и альтруизмом человека. Он стремится быть социальной наукой в сфере духовной жизни.

Адам Смит еще четко разграничивает этику и социологию.

Выступая в качестве моралиста, он умолкает как социолог, и, наоборот, говоря на языке социолога, он отказывается от роли моралиста. Затем оба эти подхода к этике переплетаются, причем таким образом, что этика включается в социологию.

В этике наивного утилитаризма речь идет об энтузиазме человека, в биолого-социологической — о добросовестном обслуживании сложного механизма организованного общества. В первом случае неоправданные нецелесообразные действия могут быть квалифицированы как растрата сил, во втором — как нарушение жизни организма. Таким образом, усовершенствованный утилитаризм приходит к весьма неубедительному суждению об индивидуальной этике, возникающей из этических убеждений индивида и ничего общего не имеющей с биологией и социологией.

Утилитаристы более позднего времени ясно понимали, что в области индивидуальной этики открытий уже больше не сделаешь. Они считали ее малоинтересной, второстепенной областью, вникать в которую не имеет никакого смысла. Поэтому они ограничились разработкой, образно говоря, плодородной прибрежной полосы социальной этики. Конечно, они видели, что реки, орошающие эту низменность, берут свое начало в районе индивидуальной этики. Но вместо того чтобы проследить течение этих рек вплоть до истоков, они заботятся только о том, чтобы защитить эту низменность от возможного затопления в результате разлива рек. По этой причине они отводят их воды в глубокие каналы и земля начинает страдать от засухи.

Научная этика предпринимает невозможное — она пытается объективно регулировать альтруизм человека. Она намерена привести в движение жернова мельницы без перепада воды и стрелять из полунатянутого лука.

Какими же вымученными кажутся высказывания Спец-

сера об абсолютной и относительной этике! С точки зрения естественных этических принципов абсолютная этика заключается в том, что человек постигает в себе непосредственно абсолютный этический долг. В связи с тем, что абсолютная этика не ставит никаких границ альтруизму человека и требует, по существу, самопожертвования, почти отрицающего само существование и действие человека, она при столкновении с действительностью должна решать, до какой степени может доходить самопожертвование и в какой мере может быть разрешен минимум компромиссов, необходимый для продолжения жизни и деятельности человека. Научная, биологическая этика не должна заниматься вопросом возникновения прикладной, относительной этики из абсолютной. Спенсер «переплавляет» понятие абсолютной этики и создает свое понятие поведения совершенного человека в совершенном обществе. Мы не должны, говорит он, представлять себе идеального человека самого по себе, мы должны думать, как он будет жить в идеальных социальных условиях. «Согласно гипотезе развития, обе этики обуславливают друг друга и только там, где они сосуществуют, возможно идеальное поведение человека».

Итак, рассматриваемая этика возникает объективно. Она определяется тем соотношением, в котором находится общество и индивид в теперешнем несовершенном состоянии. Место живого понятия абсолютной этики занимает фикция. Этика социологического утилитаризма вооружает человека весьма относительными нормами, подверженными влиянию времени и социальных условий. Подобные нормы только в слабой степени могут стимулировать волю человека к этическому. Более того, они приводят его в смятение, поскольку лишают его элементарного убеждения в том, что он должен поступать в соответствии с совершенными нормами независимо от характера имеющих условия и что он должен бороться с обстоятельствами по своему внутреннему побуждению, даже не будучи уверенным в каком-либо успехе.

Спенсер больше биолог, чем моралист. Этика для него — концепция, в которой господствует принцип полезности, переработанный вместе с приобретенным опытом в клетках мозга и передаваемый по наследству. Тем самым Спенсер отбрасывает те внутренние силы, которыми живет этика. В результате исчезает стремление человека

к совершенствованию личности, достигаемому только в этике, и жажда духовной удовлетворенности, также поддерживаемая только этикой.

Этика Иисуса и религиозных мыслителей Индии отходит от социальной этики к индивидуальной этике. Утилитаризм, ставший научной этикой, отказывается от индивидуальной этики во имя одной лишь социальной этики. В первом случае этика может продолжать существовать, поскольку она еще сохраняет за собой основу жизни и лишилась только периферийных участков. Во втором случае она старается утвердиться на периферии и отказаться от центра жизни. Индивидуальная этика без социальной — несовершенная этика, которая, однако, может быть очень глубокой и жизненной. Социальная этика без индивидуальной — это изолированный от всего тела орган, не получающий никаких жизненных соков. Она постепенно оскудевает, прекращая свое существование в качестве этики.

Бессилие научной, биологической этики проявляется не только в том, что она остановилась на утверждении относительности всех этических норм, — она не в состоянии больше должным образом защищать идеи гуманизма.

В эволюции этики господствует неумолимая закономерность. Античная этика выработала принцип гуманизма, потеряв в лице позднего стоицизма интерес к организованному обществу, существовавшему в античном государстве. Современный утилитаризм вновь теряет чувство гуманности — и в той мере, в какой он все последовательнее превращается в этику социально организованного общества. Иначе и быть не может. Сущность гуманности состоит в том, что индивиды никогда не могут мыслить со столь безличной целесообразностью, как это свойственно обществу, и приносить отдельную жизнь в жертву какой-либо цели. Мораль, направленная на процветание организованного общества, не может предложить ничего другого, кроме жертвования индивидами или группами индивидов. У Бентама, утилитаризм которого еще наивен и целиком занят проблемой отношения индивида к другим индивидам, идея гуманизма сохраняет свою целостность и непосредственность. Биологический, социологический утилитаризм вынужден отказаться от нее как от сентиментальности, которая не идет ни в какое сравнение

с действительно этическим образом мысли. Поэтому социологическая этика в значительной степени способствует тому, что современное мировоззрение утрачивает отвлечение к антигуманному. Утилитаризм заставляет индивидов принять убеждения общества, вместо того чтобы сохранить некоторую дистанцию между человеком и обществом.

Общество не может существовать без жертв. Этика, исходящая из индивидуальной этики, старается распределить эти жертвы таким образом, чтобы они благодаря альтруистическим чувствам индивидов были по возможности добровольными, а тяжесть жертв для тех, кто их приносит, несколько облегчалась благодаря участию других индивидов. Эта этика есть учение о самопожертвовании. Социологическая этика, отвергающая индивидуальную этику, утверждает, что прогресс общества осуществляется согласно неумолимым законам ценою свободы и счастья индивидов и групп индивидов. Она есть учение о «жертвах».

Совершенно закономерно, что биологический и социологический утилитаризм постепенно, но неизбежно приходит к убеждению, что он, собственно, не преследует цели дать наибольшее счастье наибольшему числу людей. Эта цель, сформулированная Бентамом, отодвигается теперь утилитаризмом как сентиментальная и заменяется идеей, более соответствующей действительности. То, что должно осуществиться в условиях все более расширяющегося взаимодействия между индивидом и обществом, не есть — если об этом сказать открыто — повышение благополучия индивида или общества, а... есть просто дальнейшее улучшение и совершенствование жизни. Как бы ни старался утилитаризм противиться этому выводу, ясно одно — став биологическим и социологическим, он изменяет свой этический характер и оказывается на службе у надэтических целей. Правда, Спенсер еще борется за то, чтобы удерживать его в колеях естественного этического чувства.

Утилитаризм, направленный на улучшение и совершенствование жизни, уже не считает обязательными для себя требования гуманизма, более того — он полон решимости при соответствующих обстоятельствах выйти за рамки этих требований. Утилитаризм полностью подчинен биологии.

Если предположить, что благополучие общества зависит от использования достижений биологии и социологии, то в таком случае исчезает необходимость оставлять некоторые этические нормы поведения на усмотрение индивида. Его можно обязать выполнять эти нормы при условии, что отношения между ним и обществом будут благодаря применению экономических и организационных мер развиваться в наиболее целесообразной форме. Здесь наряду с социальной этикой выступает на сцену социализм. Первыми социалистами были *Анри де Сен-Симон* (1760—1825)¹, *Шарль Фурье* (1772—1837)², *Пьер Жозеф Прудон* (1809—1865)³ — во Франции, фабрикант *Роберт Оуэн* (1771—1858)⁴ — в Англии, *Фердинанд Лассаль* (1825—1864)⁵ и другие — в Германии. *Карл Маркс* (1818—1883)⁶ и *Фридрих Энгельс* (1820—1895) выдвигают в «Капитале» последовательную программу, в которой они требуют уничтожения частной собственности и установления государственного регулирования труда и распределения продуктов труда.

В связи с появлением социализма этический утилитаризм утрачивает свое значение. Надежды масс обращаются больше не к тому, что может сделать для общества все более крепнущая и более эффективная по своему социальному воздействию мораль, а к тому, что может быть достигнуто в результате освобождения сил, заложенных в самих вещах.

Утилитаризм продолжает еще оставаться в моде среди интеллигенции как эффективная идеология реформиз-

¹ А. Сен-Симон, Организатор (1819—1820); Катехизис промышленников (1823—1824) [русск. пер. в: Избр. соч., т. 1—2, М.—Л., 1948].

² Ш. Фурье, Новый промышленный и общественный мир (1829) [русск. пер. в: Избр. соч., т. 3—4, М.—Л., 1954].

³ П. Прудон, Что такое собственность? (1840) [русск. пер.— М., 1919].

⁴ Р. Оуэн, Опыт об образовании характера (1813—1814) [русск. пер.— М., 1893]; Книга нового нравственного мира (7 частей, 1836—1849) [русск. пер. в: Избр. соч., т. 1—2, М., 1950].

⁵ Ф. Лассаль, Система приобретенных прав (2 тома, 1860); Открытое письмо центральному комитету по поводу созыва всеобщего германского рабочего конгресса (1863) [русск. пер. в: Соч., т. 1—3, М., 1925].

⁶ К. Маркс, Манифест Коммунистической партии (1848, совместно с Ф. Энгельсом); Капитал (I том, 1867, II и III тома издааны в 1885 и 1894 годах Ф. Энгельсом).

ма. В соревновании с социализмом возникает даже сильное движение, призывавшее всех людей, общество и государство к целенаправленной борьбе против социальной нужды. Одним из руководителей этого движения был *Фридрих Альберт Ланге* (1828—1875), автор «Истории материализма» (1866). В своем труде «Рабочий вопрос и его значение для современности и будущего» (1866) он рассматривает социальные задачи времени и целесообразные меры для их решения и призывает к этическому идеализму, без которого, по его мнению, не может быть достигнут положительный результат¹.

Это движение поддерживает также и христианство. В 1864 году епископ из Майнца Кеттелер в своей книге «Рабочий вопрос и христианство» выступил за создание христианско-социальной идеологии².

Представители английского духовенства *Фредерик Денисон Морис* (1805—1872) и *Чарлз Кингсли* (1819—1875) ратуют за социальную направленность христианства. Свою знаменитую проповедь «Послание церкви рабочим» Кингсли произнес в воскресенье 22 июня 1851 года перед рабочими, прибывшими в Лондон на первую всемирную выставку. Ввиду того что его выступление вызвало сильное возбуждение в народе, епископ Лондона запретил ему в дальнейшем произносить проповеди³.

Итак, мир получил действительное социально-этическое учение. Но оно образует только один рукав в русле большой реки. Господствовавшее во времена рационализма всеобщее убеждение в том, что предлагаемые реформы должны осуществляться под эгидой этики, теряет свою силу. Этика, стремящаяся создавать будущее человеческого общества, ценится все меньше и меньше.

¹ В том же духе выдержана книга берлинского экономиста Густава Шмоллера «О некоторых основных вопросах права и народного хозяйства» (1875). Шмоллер был главой так называемых «катедер-социалистов».

² Первым, кто считал долгом христианства участвовать в решении социальных вопросов, был *Фелиситэ де Ламенне* (1782—1854). Его книга «Слова верующего» (1833) [русск. пер.—1906] была проклята папой в 1834 году.

³ С нищетой рабочих общественность Англии познакомилась благодаря роману Кингсли «Восток» (1848) и двум статьям Генри Мейюса в «Морнинг кроникл» (14 и 18 декабря 1849 года). Тот факт, что христианский социализм раньше всего появляется в Англии и Франции, объясняется высоким развитием в этих странах промышленности, обостряющей социальные проблемы.

Сколь удивительна судьба этики! Утилитаризм ограждает себя от всякой натурфилософии, стремясь быть этикой, заботящейся только о практической стороне жизни. Но потому ему и не удается избежать своей судьбы — погибнуть от натурфилософии. При попытке утвердить себя и раскрыть до конца свою сущность он становится биологическим и социологическим утилитаризмом, тем самым он теряет свой этический характер. Помимо своей воли он вынужден заниматься явлениями и процессами природы, не оставив без внимания и космические проблемы. Стремясь быть только практической этикой человеческого общества, утилитаризм на деле становится «природным». Положение не спасает и то, что удалены все сучки; пины ранят руку. Ни одна этика не может избежать дискуссии с натурфилософией.

ХV. ШОПЕНГАУЭР И НИЦШЕ

Большим несчастьем следует считать то, что оба крупнейших мыслителя-моралиста второй половины XIX века — Шопенгауэр и Ницше — не помогают времени найти то, в чем оно нуждается, — социальную этику, которая вместе с тем была бы на самом деле этикой. Они разрабатывают исключительно индивидуальную этику, на основе которой не может сформироваться социальная этика, и поэтому даже их ценные сами по себе идеи не могут приостановить начавшуюся деморализацию философии.

Общим для них был интерес к элементарной этике. Они не занимаются абстрактными космическими спекуляциями. Этика для них — это проявление воли к жизни. Поэтому по своему внутреннему существу она носит космический характер.

У Шопенгауэра воля к жизни становится этической, когда он обращается к миро- и жизнеотрицанию, у Ницше — когда он провозглашает углубленное миро- и жизнеутверждение.

С точки зрения своей элементарной этики эти два философа, стоящие на резко противоположных позициях, становятся судьями всего того, что считается этикой в их эпоху.

Аргур Шопенгауэр (1788—1860) опубликовал свои работы в начале XIX столетия. Его книга «Мир как воля и

представление» появилась в 1819 году¹. Однако интерес к этой книге возник только в 1860 году, когда спекулятивная философия окончательно обанкротилась и ощущалась общая неудовлетворенность этикой популярного утилитаризма и этикой эпигонов Канта.

Самым значительным представителем кантианства старшего поколения был *Фридрих Герbart* (1776—1841). Его влияние сказалось прежде всего в психологии, исходя из которой он стремится обосновать этику в своей «Всеобщей практической философии» (1808). Всю область нравственного он сводит к пяти непосредственным суждениям вкуса, сравнимым с эстетическими суждениями и ни к чему не сводимым. К ним относятся: идеи внутренней свободы, совершенства, благорасположения, права и справедливости. Этическим началом воля становится только в случае, если ее рассматривать под углом зрения этой чистой интуиции, хотя и фиксируемой опытным путем.

Вместо того чтобы искать основной принцип нравственного, Герbart постулирует несколько связанных друг с другом этических идей. Поэтому его «бледная» этика не имеет никакой убедительной силы. Его учение об обществе и государстве гораздо более обоснованно.

К последователям Канта принадлежит и *Иммануил Герман Фихте* (1797—1879), сын Иоганна Фихте, автор «Системы этики» (2 тома, 1850—1853), пользовавшейся в свое время большой популярностью.

Шопенгауэр первый в западноевропейской философии разработал последовательную миро- и жизнеотрицающую этику. Истоками его этики является индийская философия, с которой Европа познакомилась в начале XIX века². При изложении своего мировоззрения он исходит, как и Фихте, из гносеологического идеализма Канта. Подобно Фихте, он определяет сущность вещи в себе, лежащей в основе всех явлений, как волю, но не как волю

¹ Все, что написал Шопенгауэр после этой книги, законченной им в тридцатилетнем возрасте, было или дополнением к ней или полупопуляризацией ее: «О воле в природе» (1836), «Две основные проблемы этики» (1840), «Парерга и Паралипомена» (два тома, 1851) [русск. пер.— Полн. собр. соч., т. 1—4, М., 1900—1910].

² В 1802—1804 гг. *А. Дюперон* (1731—1805) опубликовал в двух томах собрание текстов 50 упанишад с латинским переводом.

к действию, а более непосредственно и верно, как волю к жизни. Мир, говорит он, я понимаю только по аналогии с самим собой. Самого себя я понимаю как чувственное явление во времени и пространстве — если рассматривать со стороны — и как волю к жизни — если рассматривать изнутри. Согласно этой идее, все, что я встречаю в мире явлений, есть проявление воли к жизни.

Но что же означает тогда мировой процесс? Не что иное, как совокупность бесчисленных индивидуальностей, берущих свое начало в универсальной воле к жизни и ставящих себе цели исходя из внутреннего побуждения, постоянно ищущих, но не находящих удовлетворения. Они постоянно испытывают разочарование, убеждаясь в том, что стремятся к желанной, но недостижимой цели. Они постоянно должны преодолевать препятствия. Их воля к жизни постоянно приходит в конфликт с другими волями к жизни. Мир бессмыслен, и всякое бытие есть лишь страдание. К такому пониманию мира приходит воля к жизни только в высших существах, одаренных способностью постигать совокупность того, что является волей к жизни помимо них, как мир явлений. Когда тотальность бытия рассматривается таким образом, тогда человек в состоянии правильно понять самого себя и бытие вообще.

Мысль о том, что человек есть нечто ценное в мире, является *idée fixe*, овладевшей волей к жизни в европейской философии. Познав самого себя, человек понял, что оптимистическое мироутверждение ему не нужно. Оно может только увлечь его от одного страдания к другому, от одного разочарования к другому. Единственное, к чему он должен стремиться, — выход из этой бессмысленной игры, в которой он, ослепленный, участвует; только в миро- и жизнеотрицании он обретет покой.

Для Спинозы смысл всего мирового процесса состоит в том, что на определенном этапе развития мира возникают высшие существа, познающие себя в абсолютном; для Фихте — в том, что стремление абсолютного к деятельности осознает себя как этический принцип в высших существах; для Гегеля — в том, что абсолютное приходит к адекватному познанию самого себя в высших существах; для Шопенгауэра — в том, что в высших существах абсолютное узнает о себе самом и избавляется от слепого инстинкта жизнеутверждения, заложенного в нем. Таким

образом, смысл мирового процесса он усматривает в том, что конечное и бесконечное познаются друг в друге. Спиноза, Фихте и Гегель не могут ясно показать — и в этом слабость их мировоззрения, — какое значение это постижение в конечном имеет для абсолютного. Для Шопенгауэра значение это огромно. В человеке берет свое начало универсальная воля к жизни, направленная на то, чтобы освободиться от волнений и страданий и обрести путь мира.

Так начинается переход бытия в ничто. Ничто есть ничто, конечно, только для воли к жизни, преисполненной стремлением к жизнеутверждению и к познанию мира. Эта идея, эта нирвана буддистов не может быть определена в наших чувственных образах.

Тот факт, что Шопенгауэр излагает свое пессимистически-этическое мировоззрение, так же как и Фихте — свое оптимистически-этическое, исходя из гносеологического идеализма, не имеет того значения, какое он ему приписывает. Эту связь навязывает ему пример индийской философии. Сам по себе пессимизм может и не обосновываться гносеологическим идеализмом. Трагедия воли к жизни остается той же самой независимо от того, с какими декорациями и в каких костюмах она разыгрывается.

Философия Шопенгауэра остается простой натурфилософией даже в облачении кантовской теории познания.

В чем состоит этическое содержание его этики?

Как и индийская этика, этика Шопенгауэра выступает в трех формах: как этика смирения, как этика универсального сострадания и как этика мироотречения.

О смирении Шопенгауэр говорит много и высокопарно. Он становится поэтом, описывая человека, который, стремясь к самосовершенствованию, принимает удары судьбы не наивно, как стимул к борьбе против трудностей, а только как стимул к освобождению от мира. В перипетиях жизни, отравляющих ему все существование, и в несчастье, которое грозит сокрушить его, человек чувствует себя оторгнутым от всего того, в чем он видел некогда какую-то ценность, и в нем рождается победное чувство уверенности в том, что ничто в мире не может уже причинить ему горя. Таким образом, пашина смирения, которую оставила невостребованной философская этика нового времени, вновь засеивается Шопенгауэром.

Этика — это сострадание. Всякая жизнь есть страдание. Воля к жизни, ставшая осознанной, превращается в глубокое сострадание всем существам. Эта воля понимает не только страдания людей, но и всего живого вообще. То, что в обычной этике называется «любовью», является по существу только состраданием. В этом всеобщем сострадании воля к жизни отрешается от себя самой. Так начинается ее очищение.

Сколько усилий прилагают Кант, Гегель и другие философы, чтобы исключить из этики непосредственное сострадание как не согласующееся с их теорией! Шопенгауэр снимает этот запрет. Фихте, Шлейермахер и все те, кто обосновывает этику исходя из сочиняемой ими в муках мировой цели, требуют, чтобы люди каждый раз взбирались на самые высокие ступеньки их философствований для того, чтобы найти там мотивы для нравственных действий. У социологических утилитаристов человек должен сначала кропотливо дефинировать понятие этического. Шопенгауэр же разрешает человеку прислушиваться к своему сердцу — явление неслыханное для философской этики. Элементарно этическое, загоняемое ранее в угол, у Шопенгауэра вновь обретает свое место.

Другие философы, опасаясь зайти в тупик со своими теориями, ограничивают этику исключительно вопросами отношения человека к человеку. Боязливо внушают они ему мысль о том, что сострадание к животным неэтично, что оно имеет некоторое значение только в целях сохранения в людях добропорядочных идей. Шопенгауэр рушит эти преграды и возвещает любовь к бедным животным.

Шопенгауэр отбрасывает все, что другие философы выдвигали в качестве основы этического отношения человека к организованному обществу, даже и то, что заслуживает внимания. У него вызывает насмешку переоценка этической роли государства Фихте и Гегелем. Шопенгауэр застрахован от опасности втискивать в рамки этики вещи, которые в них не укладываются. Он изумительно ярко обосновывает свою мысль о том, что этика относится к бытию иного рода, чем мир. Он не склонен идти на уступки, так как не считает себя, подобно другим, сторонником той этики, которая стремится утвердить целесообразное в мире. Поскольку его мировоззрение является

миро- и жизнеотрицающим, он проповедует элементарную этику там, где другие не могут себе этого позволить. Ему не нужно также — в отличие от других — отталкиваться от Христа и религиозной этики. Он всегда может сослаться на то, что его философия лишь обосновывает то, что для христианства и индусов всегда было сущностью этики. Как известно, Шопенгауэр утверждал, что христианство восприняло дух индуизма и, возможно, ведет свое происхождение в какой-то степени от индуизма¹.

Элементарная этика вновь завоевывает свое место в мышлении мировоззрения. Отсюда понятен и тот восторг, который вызвал Шопенгауэр, когда он наконец стал известен. Тот факт, что в течение сорока лет игнорировалось все значительное, что он изложил в своих трудах, останется самым интересным событием в истории европейского мышления. Оптимистическая философия считалась в то время чем-то настолько само собой разумеющимся, что тот, кто на нее покушался даже во всеоружии самых убедительных этических идей, не мог быть услышан. И позднее многие мыслители примыкали к Шопенгауэру, привлеченные только его естественно звучащими афоризмами, но всегда отказывались вникать в его последовательное мировоззрение миро- и жизнеотрицания. Им руководило правильное чувство.

Взгляды Шопенгауэра близки мировоззрению брахманов, так как содержанием их является миро- и жизнеотрицание. Его мировоззрение также представляет собой в конечном итоге не этическое, а надэтическое учение. Если он о некоторых разделах этики говорит элементарнее, нежели Спиноза, Фихте, Шлейермахер и Гегель, то он все-таки не становится от этого более этическим, чем они. Подобно им, он тонет в ледяном море надэтической философии — только на южном полюсе, а не на северном. Ценой, которую он платит за то, что идет несколько дальше в построении элементарной этики, является его миро- и жизнеотрицающее мировоззрение. Его мировоззрение разрушительно.

У Шопенгауэра, как и у индусов, этика является только фазой миро- и жизнеотрицания. Лишь в этих рамках

¹ См.: А. Шопенгауэр, Мир как воля и представление, М., 1909, гл. 41.

она имеет цепкость, сама по себе она ничто. Во всяком случае, сквозь его этически окрашенное миро- и жизнеотрицающее мировоззрение проглядывает миро- и жизнеотрицание, как таковое. Подобно зловещему солнцу, сверкает оно на небосводе, в то время как этику заволакивает тучами, от которых напрасно ожидают освежающего дождя.

Всякое этическое деяние становится иллюзорным, поскольку заранее предполагается миро- и жизнеотрицание. Сострадание Шопенгауэра есть только рассудочное сострадание. Сочувствующее сострадание сму, как и индийским мыслителям, неизвестно. Оно не имеет смысла, как не имеет смысла любое желание и действие в этом мире. Невозможно смягчить участь и других существ, так как их несчастье заключается в безнадежно мучительной воле к жизни. Единственным доступным для сострадания действием может быть только стремление раскрыть перед волей к жизни обман, в котором она пребывает, и открыть ей таким образом путь к безмятежности и покою миро- и жизнеотрицания. Сострадание Шопенгауэра, так же как у брахманов и Будды, по существу теоретическое. Слова религии любви звучат у него сами по себе. До настоящей любви им очень далеко. На пути действительной этики любви стоит, как и у индийских мыслителей, идеал бездеятельности.

Но и этика самосовершенствования у него представлена больше на словах, чем на деле. Действительно, этическое является лишь внутреннее освобождение от мира при условии, что личность получает в этом случае возможность действовать в мире в качестве более чистой силы. Но этого как раз у Шопенгауэра, как и у индусов, нет. Миро- и жизнеотрицание является для них самоцелью. Это мировоззрение остается таким даже и там, где исчезает его этический характер. Еще выше, чем этика, стоит, говорит Шопенгауэр, аскетизм. Все, что служит подавлению воли к жизни, согласно его точке зрения, вполне оправданно. Правы те, кто отказывается от любви и потомства в намерении уменьшить число жизней на земле. Кто по зрелом размышлении выбирает самоубийство и после полного подавления воли к жизни путем воздержания от пищи, подобно брахманам, пытается погасить огонь лампы, тот поступает, как истинный мудрец. Осуждать можно только самоубийство от отчаяния. Оно не согласуется с действительным жизнеотрицанием, напротив, оно толь-

ко подтверждает жизнеутверждающую волю, которая оказывается при определенных обстоятельствах недовольной условиями, в которых она находится¹.

Итак, этика Шопенгауэра простирается до той области, где имеет силу миро- и жизнеотрицание, которое в состоянии сохранять в себе этическое содержание. Она является лишь прелюдией и подготовкой к освобождению от мира. В конечном итоге снятие воли к жизни происходит в интеллектуальном акте. Если человек понял, что весь мир явлений — суета сует и что его воля к жизни не должна серьезно считаться с миром и самой собой, то он обрел избавление от жизни. Вопрос о том, как долго он еще будет сознательно принимать участие в игре, не имеет уже никакого значения.

Пессимистическому мировоззрению Шопенгауэра не свойственны то величие и спокойствие, которыми преисполнены индийские мудрецы. Он ведет себя подобно нервному и болезненному европейцу. Там, где восточные мудрецы величественно вступают в мир надэтического, постигнув во всей глубине идею освобождения от мира, и минают добро и зло как давно преодоленные этапы пути, Шопенгауэр выглядит бедным европейским скептиком². Неспособный жить созданным им самим мировоззрением, он цепляется за жизнь, как за деньги, ценит гастрономические наслаждения больше, чем улады любви, и презирает людей сильнее, чем им сочувствует. Чтобы оправдать себя, он выступает в книге «Мир как воля и представление» (где он говорит именно о подавлении воли к жизни) против того, чтобы тот, кто переживает священный поворот в своем сознании, превращался в святого.

«Вообще, — пишет он, — странно требовать от моралиста, чтобы он не проповедовал иных добродетелей, кроме тех, какие сам имеет»³. Задачей философии он считает воспроизведение сущности мира в абстрактных, общих и четких понятиях и внедрение ее в виде таких рефлексивных отображений в устойчивые, сложившиеся понятия рассудка.

¹ См.: А. Шопенгауэр, Мир как воля и представление, гл. 69.

² О том, что человек, постигший в совершенстве идею миро- и жизнеотрицания, становится святым, несмотря на то, что он может совершать, согласно обычным воззрениям, неэтические поступки, говорит упанишады и тексты бхагавадгита.

³ А. Шопенгауэр, Мир как воля и представление, стр. 398.

Здесь философия Шопенгауэра совершает самоубийство. Гегель с полным правом говорил, что философия — рефлексивное, а не императивное мышление, ибо его философия не стремилась быть ничем иным. «Мир как воля и представление», однако, обращается к воле к жизни в назидательном и заклинающем тоне. Эта книга должна, таким образом, быть жизнеисповеданием того, кто сочиняет ее.

То, что Шопенгауэр на мгновение перестает говорить скептически об этике, ищет веское основание. В существовании самого миро- и жизнеотрицания, которое он выдает за этику, заложена невозможность его последовательного развития. Уже у брахманов и Будды эта философия вынуждена сделать большие уступки жизнеутверждающему мировоззрению. У Шопенгауэра, однако, эти уступки идут так далеко, что он даже не пытается согласовать теорию и практику и вынужден прибегать к явно сомнительным идеям.

Правда, Шопенгауэру удается ярко раскрасить этическое покрывало, которое он набрасывает на свое миро- и жизнеотрицание. Но создать из него подлинную этику ему не удастся, как не удалось это и индийским мыслителям.

Фридрих Ницше (1844—1900) в начале своей творческой деятельности развивал идеи в духе Шопенгауэра¹. Один из выпусков «Несвоевременных размышлений» носит подзаголовок «Шопенгауэр как воспитатель». После этого он проделал такой путь развития, который привел его к идеалу научного позитивизма и утилитаризма. Самим собой он становится только тогда, когда, начиная с «Оптимистической науки» (1882), пытается создать философию высокого жизнеутверждения, обращая свое мировоззрение против Шопенгауэра, против Христа и против утилитаризма.

Его критика философской и религиозной этики носит страстный и резко враждебный характер, но одновремен-

¹ Ф. Ницше, Несвоевременные размышления (4 выпуска, 1873—1876); Человеческое и слишком человеческое (3 тома, 1878—1880); Оптимистическая наука (1882); Так говорил Заратустра (4 выпуска, 1883—1885); По ту сторону добра и зла (1886); О генеалогии морали (1887); Воля к власти (из научного наследия, 1906) [русск. пер.— Полн. собр. соч., М., 1909—1912].

но она глубоко содержательна. Он бросает подобной этике два упрека: первый заключается в том, что она не в ладах с истиной, и второй — она не позволяет человеку стать личностью. Он высказывает то, что уже давно назрело. Еще скептики вскрыли многие недостатки этой этики. Но Ницше излагает свою критику как человек, ищущий истину и озабоченный духовным будущим человечества, и придает ей тем самым новое звучание и новое значение. Современная ему философия полагала, что решила в основном этическую проблему, согласившись с точкой зрения биологического и социологического утилитаризма в том, что в области индивидуальной этики нельзя уже сделать никаких открытий. Ницше опровергает все эти утверждения и показывает, что любая этика покоится прежде всего на индивидуальной этике. Он вновь выдвигает в элементарной форме вопрос о сущности добра и зла, с которым, как считалось, уже давно покончено. У Ницше, как и у Канта — хотя на другом фоне, — вновь ярко вспыхнул свет истины, утверждающей, что этика по своему внутреннему существу есть самосовершенствование. Поэтому Ницше и принадлежит достойное место в первом ряду моралистов человечества. Его никогда не забудут те, кто испытал всю силу воздействия его идей, когда его страстные творения, как весенний ветер, налетели с высоких гор в долины философии уходящего XIX века, ибо они останутся всегда благодарны этому мыслителю, проповедовавшему истину и веру в личность.

Этика, согласно Ницше, утратила свою истинность именно потому, что взяла понятия добра и зла не из арсенала идей человека о смысле его жизни, а выдумала их сама для того, чтобы сохранить отдельных индивидов в подчинении коллективу. Слабые убеждают себя, что любовь и сострадание хороши, потому что это их устраивает. Так все люди, пребывая в заблуждении, пытаются принудить себя считать высшим смыслом существования самопожертвование и служение другим. Но эти идеи не становятся действительно их внутренним убеждением. Они живут, не имея собственного представления о том, что делает ценной их жизнь. Истина, которую они исповедуют вместе с толпой, — это мораль покорности и самопожертвования. Но они сами не верят в эту истину, чувствуя, что самоутверждение есть нечто естественное; в своих действиях они руководствуются им, не призна-

ваясь себе в этом. Они не подвергают сомнению общественный этический авторитет идеи смирения и самопожертвования, а, наоборот, способствуют тому, чтобы укрепить ее, действуя из страха, что кто-либо более сильный, чем они, станет для них опасным в случае, если разрушатся эти сдерживающие людей этические оковы.

Итак, существующая этика есть учение, с помощью которого обманывают человечество, с одной стороны, а с другой — сами люди обманывают себя. Подобные гневные речи Ницше оправдываются тем, что этика смирения и самопожертвования принципиально избегала деловой и ясной полемики с действительностью. Эта этика держалась, собственно, на том, что оставляла туманной саму меру жизнеотрицания. В теории она пропагандирует принцип жизнеотрицания, в действительности же она протаскивает свою неестественную и хилую идею жизнеутверждения. Ницше разоблачает ее ложный пафос и доказывает, что только та этика может стать действительной этикой, которая в результате собственного размышления постигает смысл жизни и честно полемизирует с действительностью.

Индивидуальная этика должна предшествовать любой социальной этике. Первый вопрос, который должна рассматривать этика, состоит в том, чтобы выяснить, что она служит не обществу, а совершенствованию индивида. Признает ли она в человеке личность или нет? Существующая этика, говорит Ницше, на этот вопрос положительно ответить не может. Она не дает возможности человеку развиваться, уподобляя людей изуродованным шпалерным деревьям. Идею смирения и самопожертвования она преподносит людям как понятие совершенства. Но она абсолютно не понимает сущности этического, заключающегося в том, что человек един по своей природе и истинен в себе.

Что благородно? — гневно вопрошает Ницше, ставя тем самым перед своими современниками этот забытый этический вопрос. Те, которых взволновала истина, хлопотавшая в этом вопросе, и страх, дрожью прозвучавший в нем, глубоко поняли, что дал миру этот отшельник.

Если жизнеотрицание таит в себе так много неестественного и сомнительного, оно не может быть этикой. Этика должна содержать в себе высшую мораль жизнеутверждения.

Что же означает эта высшая мораль жизнеутверждения? Фихте и вообще философы спекулятивного направления усматривают ее сущность в том, что воля человека осознает себя в бесконечной воле и поэтому приобщается к универсуму не только по естественным законам, а входит в этот универсум сознательно и по своему желанию в качестве активной энергии в рамках бесконечной воли. Ницше утверждает, что и в этом случае не предлагается какого-либо убедительного содержания высшим мотивам жизнеутверждения, так как оно остается в сфере абстракций. Сам же Ницше намерен любой ценой ограничиться рамками элементарной, естественной морали. По этой причине он, как и философы типа Сократа, избегает общих философских рассуждений об универсуме. Он высмеивает тех, кто не удовлетворяется тем, чтобы принизить человека, но еще и искажает реальную картину мира, изображая человека в качестве его представления.

Первоначально Ницше надеялся обосновать высшую мораль жизнеутверждения как развитие воли к жизни, к высшей духовности. Однако при первых же попытках изложения этих идей они принимают несколько иную форму. Высшая духовность означает на деле отказ от естественных стремлений и естественных требований к жизни и переходит, по существу, в жизнеотрицание. Высшее жизнеутверждение может, следовательно, заключаться только в том, что все содержание воли к жизни претерпевает максимальный подъем. Человек выполнит задачу своей жизни лишь при условии, если он свободно и абсолютно сознательно будет утверждать все, что в нем есть... в том числе и свое стремление к власти и свои нечистые желания.

Ницше, однако, не в состоянии устранить противоречие между духовным и естественным в природе человека. Как только он начинает выдвигать естественное, духовное отходит на задний план. Постепенно, под заметным влиянием прогрессирующей психической болезни, его идеальный человек превращается в «сверхчеловека», который выходит победителем из всех испытаний, посылаемых ему судьбой, и в беспощадной борьбе утверждает свою власть над другими людьми.

Ницше уже заранее был обречен на то, чтобы при разработке своей морали жизнеутверждения и преобразова-

нии ее в высшую мораль жизнеутверждения кончить более или менее бессмысленным прожиганием жизни. Он действительно хотел подчеркнуть высшее стремление воли к жизни, не намечая никакой связи ее с универсумом. Но высшее жизнеутверждение может существовать только там, где оно пытается осознать себя и как мироутверждение. Жизнеутверждение само по себе не в состоянии перейти в высшее жизнеутверждение, какую бы форму оно ни принимало, — в лучшем случае оно может только подняться на ступень выше. Не имея ясной цели, оно, подобно судну с закрепленным рулем, кружится на одном месте.

Ницше инстинктивно отвергает идею преобразования жизнеутверждения в мироутверждение и отрицает такой путь развития его в высшее этическое жизнеутверждение. Преобразование жизнеутверждения в мироутверждение означает смирение перед миром. Это свидетельствует лишь о том, что в самом жизнеутверждении обнаружались моменты жизнеотрицания. Но именно это объединение Ницше и хочет ликвидировать по той причине, что обычная этика потерпела крах на этом...

Ницше далеко не первый среди западных мыслителей защищал теорию прожигания жизни. Задолго до него это делали греческие софисты и другие философы. Однако существует и большое различие между ним и его предшественниками. Они защищали мораль прожигания жизни потому, что это доставляло им наслаждение. Он же вкладывает в это более глубокий смысл, считая, что в победном наслаждении жизнью утверждает сама жизнь и в таком развитии жизни воплощается смысл бытия. Поэтому гениальные и сильные личности должны стремиться к тому, чтобы дать полный простор развитию тех великих начал, которые заложены в них¹.

¹ Макс Штурнер (1806—1856) — его настоящее имя Каспар Шмидт — рассматривается в последнее время в связи с его книгой «Единственный и его собственность» (1845), в которой он излагает теорию полного эгоизма, как предшественник Ницше. Но таковым он не является. Он не дал глубокого философского обоснования своему анархическому эгоизму. Он выступает только в роли резонера и не поднимается выше уровня греческих софистов. Он не испытывает, как Ницше, священного трепета перед жизнью.

Самому Ницше не были известны его предшественники. Как и у Спинозы, их надо искать в Китае. Там жизнеутверждение пыталось познать самое себя. У Лао-цзы и его учеников оно еще этически наивно. В учении Чжуан-цзы оно принимает форму оптимистической разочарованности, у Ле-цзы превращается в стремление к таинственной власти над вещами, у Ян-цзы, наконец, становится оправданием полного «прожигания» жизни. Этика Ницше представляет собою европейскую форму синтеза учений Ле-цзы и Ян-цзы. Создание философии жестокости были возможно, конечно, только в Европе.

Заратустра становится у Ницше символом борца за истину, считающего добром естественную жизнь и гения, отвергающего иудейско-христианский образ мышления.

По существу, Ницше не более «неэтичен», чем Шопенгауэр. Отправляясь от этического начала, содержащегося в жизнеутверждении, он возводит само это жизнеутверждение в этику. На этом пути он сталкивается с некоторыми абсурдами идеи абсолютного утверждения жизни так же, как когда-то пережил это Шопенгауэр при его абсолютном отрицании жизни. Воля к власти Ницше выглядит не более предосудительно, чем воля к самоуничтожению Шопенгауэра, как она предстает в аскетических разделах его трудов. Интересно отметить, что каждый из них ведет себя в личной жизни иначе, чем предписывает ему его мировоззрение. Шопенгауэр далеко не был аскетом — скорее бонвиваном, а Ницше нельзя было назвать властолюбцем, но скорее замкнутым и робким.

Жизнеутверждение и жизнеотрицание не составляют непосредственно этики. Если проанализировать их до конца, то окажется, что они вообще не относятся к этике. Эти завоевания оптимистической китайской и пессимистической индийской философии особенно явственно обнаруживают себя в Европе в учении Ницше и Шопенгауэра, так как они были единственными мыслителями Европы, которые пытались в элементарной форме рассуждать о воле к жизни, причем каждый крайне односторонне. Вместе взятые, они дополняют друг друга, но в своих попытках вновь воскресить элементарные этические идеи жизнеотрицания или, соответственно, жизнеутверждения

(которое в свою очередь отвергает первое) они вынесли приговор этическому учению европейской философии. Оба они при разработке своих учений о жизнеотрицании или жизнеутверждении в конце концов отошли от самой этики, подтвердив тем самым еще раз, что истинная этика не заключается ни в жизнеотрицании, ни в жизнеутверждении, а представляет собою загадочное соединение того и другого.

XVI. ИСХОД БОРЬБЫ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ ЗА МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Попытки спекулятивной философии обосновать этику, исходя из познания сущности мира, потерпели крах. Этика, созданная на естественнонаучной и социологической основе, оказалась беспомощной. Шопенгауэр и Ницше не в состоянии были дать более или менее удовлетворительную этику, хотя они и попытались вновь привлечь внимание к элементарным вопросам этики.

Итак, в последние десятилетия XIX века этика оказалась в незавидном положении. Однако она не утратила бодрости духа и сохранила благую уверенность в том, что существует достаточно «научно» обоснованных данных, способных обеспечить ей надежное существование.

Это убеждение она вынесла из ряда философских трудов — преимущественно академических учебников этики. Их авторы придерживаются того взгляда, что этика, подобно мостовой арке, должна быть возведена на двух опорах. Первая опора — это естественное этическое содержание человека; вторая — это потребности общественные, влияющие на формирование убеждений человека. Авторы видят свою задачу в том, чтобы осуществить строительство здания этики — а в том, что это возможно, они уверены — с помощью добротного материала современной психологии, биологии и социологии при распределении нагрузки на обе опоры, согласно строгому инженерному расчету. По существу же, это не что иное, как возрождение точки зрения Юма на новой основе.

Такую посредническую роль в объединении этики с точки зрения этической личности и этики с точки зрения общества пытаются выполнить: *Генри Сэдживик* (1838—

1900)¹, Лесли Штефен (1832—1904)², Сэмюел Александер (1858—1938)³, Вильгельм Вундт (1832—1920)⁴, Фридрих Паульсен (1846—1908)⁵, Фридрих Йодль (1849—1914)⁶, Георг фон Гизики (1851—1895)⁷, Харальд Гёффдинг (1843—1931)⁸ и др. При всем разнообразии применяемых приемов этих по духу философии родственных ученых самым оригинальным был Лесли Штефен, самым солидным — Вильгельм Вундт и самым «этичным» — Харальд Гёффдинг.

Гёффдинг частично допускает, что этика возникает из идей, ограничивающих суверенитет сиюминутного. «Добрым становится, — пишет он, — действие, которое сохраняет цельность жизни и дает содержанию жизни полноту и жизнь; недобрыми становятся такие действия, которые характеризуются более или менее решительной тенденцией разрушить цельность жизни и ущемить ее содержание». К этому надо еще добавить инстинкты симпатии, переносящие наше желание или нежелание на желания или нежелания других. Цель этики — всеобщее благоденствие.

Некоторые из этих философов особое ударение делают на этическом содержании индивида, другие же основным в этике считают благо общества. Общими для всех являются попытки объединить этику нравственной личности с этикой утилитаризма, не обосновывая при этом их высшее единство. Поэтому те главы, в которых они касаются проблемы основного принципа нравственного, оказываются самыми неясными и самыми неинтересными. Читая эти главы, всегда чувствуешь, как их авторы бывают рады, когда преодолевают это болото и переходят

¹ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1874).

² L. Stephen, *The Science of Ethics* (1882).

³ S. Alexander, *Moral Order and Progress. An Analysis of Ethical Conceptions* (1889).

⁴ W. Wundt, *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Leben* (1887).

⁵ Ф. Паульсен, *Система этики* (1889) [русск. пер.— М., 1900].

⁶ F. Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft* (2 тома, 2 изд. 1906 и 1912).

⁷ G. v. Gizycki, *Moralphilosophie, allgemeinverständlich dargestellt* (1888).

⁸ H. Höffding, *Ethik* (1887).

Критически относился к современной научной этике Георг Зиммель (1858—1918). См.: G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892).

к разделам о различных школах в истории этических учений или к обсуждению отдельных конкретных вопросов этической практики. Там же, где они касаются практических вопросов, ясно видно, что у них нет надежного этического принципа. Их дискуссия по проблемам, выдвигаемым жизнью, носит характер нащупывания проблем. Аргументы, с помощью которых они доказывают какое-либо положение, приобретают то один, то другой смысл. Довольно часто эти философы выдвигают очень интересные объяснения той или иной этической проблемы. Но все-таки понятие нравственного пачала не получает у них действительного объяснения или какой-либо углубленной трактовки. Критерием действительной этики можно считать то, насколько правильно решаются проблемы нравственного содержания личности и отношения человека к человеку, то есть проблемы, с которыми мы сталкиваемся ежедневно и ежечасно и в рамках которых формируется нравственная личность. Этого мы не находим в указанных академических трудах. Поэтому, отдавая им дань уважения, нельзя не признать, что в целом они не в состоянии были дать мышлению своего времени действенный этический импульс.

Эта компилятивная этика не осталась без ответа со стороны других философов. На нее ополчились в Германии кантианцы *Герман Коген* (1842—1918)¹, *Вильгельм Герман* (1846—1922)², в странах английского языка — последователи интуиционистов *Джеймс Мартино* (1805—1900)³, *Фрэнсис Брэдли* (1846—1924)⁴, *Томас Грин* (1836—1882)⁵, *Саймон Лаури* (1829—1909)⁶ и *Джеймс Сет*⁷.

При глубоких расхождениях по некоторым частным вопросам эти мыслители сходятся в одном пункте, а именно в том, что они отвергают принцип обоснования

¹ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik* (1877); *Ethik des reinen Willens* (1904).

² W. Hermann, *Ethik* (1901).

Во Франции пытался возродить этику Канта *Шарль Ренувье* (1838—1903). См.: Ch. Renouvier, *Science de la morale* (1869).

³ J. Martineau, *Type of Ethical Theory* (2 тома, 1885).

⁴ F. Bradley, *Ethical Studies* (1876).

⁵ Th. Green, *Prolegomena to Ethics* (1883, посмертно).

⁶ S. Laurie, *Ethica, or the Ethics of Reason* (1885).

⁷ J. Seth, *Study of Ethical Principles* (3 изд., 1894).

этики как путем апелляции к этическому началу в человеке, так и ссылками на требования общества. Они выводят этику исключительно из содержания нравственной личности. Они заявляют, что человек становится нравственной личностью только тогда, когда он выходит за границы своего Я и действует в интересах общего блага.

Коген и Герман стремятся создать цельную этику путем наполнения пустого категорического императива Канта некоторым содержанием, добытым с помощью логических операций. Они пытаются восполнить то, что Кант не смог сделать в «Основах метафизики нравственности» и в «Метафизике нравственности». У Когена чистая воля получает основание в идее общности людей и в идее объединения людей в государство, а затем благодаря такой чисто логической операции утверждается этическое Я. Полученная таким путем этика включает в себя следующие черты: правдивость, скромность, верность, справедливость, гуманность. Свое завершение она получает в образе государства как высшей ступени нравственного духа. Однако во всем ее построении слишком заметно то, что она рождена не жизнью, а философской оригинальностью и игрой ума автора. «Чистая воля» представляет собой абстракцию, которая не может служить основанием чего бы то ни было.

Вильгельм Герман не дедуцирует этику абстрактным логическим путем, наоборот — он открывает ей дверь опыта. Он видит этику в том, что индивид покоряется власти общепринятого в мышлении. Но человек приобщается к этике, только когда он видит себя в другом, как в зеркале, и понимает, какое поведение может способствовать установлению отношений доверия. Таким образом, мысль о безусловном требовании возникает у человека спонтанно, преобразуясь затем в определенную по содержанию мысль, рожденную «опытом человеческого общения, отношений доверия».

Герман не создал этой философской этики. Он сделал для нее лишь некоторые наброски, служащие введением к теологической этике, причем не менее искусственной, чем первая. Его идеи родственны теории Адама Смита о беспристрастном свидетеле.

Мартино, Грин, Брэдли, Лаури и Сет пытаются обособить единую этику только потребностью человека в са-

мосовершенствовании. Среди упомянутых авторов Мартино более или менее последовательно продолжал идеи кембриджских платоников XVIII столетия. Согласно его взглядам, этика начинается там, где человек признает идеал совершенства, данный ему богом вместе с жизнью, и руководствуется им в своем поведении. Грин, Брэдли, Лаури и Сет заметно испытывали влияние И.-Г. Фихте. Этическое начало, по их мнению, заключается в том, что человек, как глубоко деятельная личность, безудержно растрчивает свои силы и таким путем достигает истинного приобщения к бесконечному духу. Наиболее последовательно излагает эту идею Грин. При этом он затрагивает и проблему отношения культуры и этики и утверждает, что все завоевания человеческой деятельности, в частности политическое и социальное совершенствование общества, не имеют никакого значения сами по себе — их истинная ценность определяется только тем, насколько они способствуют достижению индивидами наибольшего внутреннего совершенства. Таким образом, вновь появляется на арене извращенное понимание культуры. В Америке представителем этой этики самосовершенствования был Джосайя Ройс (1855—1916) ¹.

В своем стремлении представить всю этику как этику самосовершенствования — другими словами, вывести все нормы поведения из внутренней необходимости — эти философы, по существу, высказали идеи жизнеспособной этики. Активная разработка основного принципа нравственного даже при условии, что это связано со всеобщими и на первый взгляд абстрактными понятиями, всегда дает практически ценные результаты, хотя при этом решение самой проблемы мало продвигается вперед.

Эти мыслители понимают этику как высшее жизнеутверждение, связанное с активной деятельностью человека, внушаемой ему мировым духом. Фактически они стоят на точке зрения деятельной мистики И.-Г. Фихте, хотя и отбрасывают его спекулятивную аргументацию.

Они не только не решают, а даже не ставят вопроса о том, каким образом высшее жизнеутверждение обретает эту свою деятельность в качестве содержания, когда совершенно ясно, что эта деятельность находится в проти-

¹ J. Royce, *The Spirit of Modern Philosophy* (1892); *Religions Aspects of Philosophy* (4 изд., 1892).

воречии с мировым процессом. Они понимают высшее жизнеутверждение как самоотречение, то есть, другими словами, как жизнеутверждение, проявляющееся в жизнеотрицании. Как возникает этот парадокс? Насколько вообще возможна такая ориентация воли, противоречащая естественной воле к жизни? Почему человек должен быть другим, чем мир, если он хочет жить в гармонии с мировым духом и действовать в согласии с ним? И вообще, какое значение имеет его поведение для происходящих в универсуме событий?

Идеи *Альфреда Фулье* (1838—1912)¹ и *Жана Гюйо* (1854—1888)² также вращаются вокруг понятия этики как высшего жизнеутверждения. Но и они понимают нравственность как самоотречение, то есть как жизнеутверждение, в котором обнаруживается жизнеотрицание. Надо сказать, что они разрабатывают эти проблемы более глубоко, чем английские и американские приверженцы этики самосовершенствования, ибо пытаются обосновать этику с помощью натурфилософии. Поэтому в их трудах всплывают вопросы, которые раньше не привлекали внимания. Впервые они выдвигают проблему основного принципа нравственного и проблему оптимистически-этического мировоззрения в их единстве, истолковывая ее всеохватывающе и элементарно.

Солидную философскую аргументацию получает у Фулье вопрос о воле к жизни. Он утверждает, что идеи, связанные с этическими идеалами, представляют собой, как и все человеческие идеи, не только нечто присущее мышлению — они есть проявление тех сил, которые толкают человека к совершенствованию бытия³. Вообще человек должен себе ясно представлять, что эволюция, которую совершает бытие в мировом процессе, обусловлена идеями-силами и объяснима в конечном итоге с психической точки зрения. Своего апогея эта эволюция достигает

¹ A. Foule e, Critique des systèmes de morale contemporaine (1883) [русск. пер. — Спб., 1898]; L'évolutionisme des idées-forces (1890); La morale des idées-forces (1907).

² G. M. Guyau, La morale anglaise contemporaine (1879); Esquisse d'une morale Sans obligation ni sanction (1885); L'irreligion de l'avenir (1886) [русск. пер. — Собр. соч., т. 1—5, Спб., 1898—1901].

³ «В каждой идее содержится некоторый импульс; ни одна идея не есть только мыслимое состояние».

в осознанных идеях человека. В этом высшем существе действительность начинает творить идеалы, выходящие уже за границы самой действительности, и благодаря этому действительность выходит и за границы самой себя. Этика, таким образом, представляет собой результат эволюции мира. Идея самосовершенствования через самоотречение, которую человек ощущает в себе как нечто загадочное, есть тем не менее естественное проявление воли к жизни. Человеческое Я, достигшее высшей ступени желания и воображения, разрастается затем до таких пределов, что начинает распространять свою власть и на других людей. Самоотречение не есть, следовательно, задача Я, а есть лишь проявление экспансионистских стремлений этого Я¹. Человек, занимающийся самоанализом, узнает, что высшее жизнеутверждение проявляется не в том, что естественная воля к жизни переходит просто на ступень воли к власти, а в том, что он сам себя «распространяет». «Действуй так против других, как если бы ты осознавал их так же, как себя».

Жан Гюйо, ученик и друг Фулье, в своей книге «Нравственность без обязательства и без санкции» пытается осуществить идею этого этически-экспансивного жизнеутверждения. Обычная этика, говорит он, беспомощно останавливается перед неразрешимой для нее проблемой противоречия Я и остальных людей. Но живая природа не останавливается на этом. Индивидуальная жизнь экспансивна, ибо она есть жизнь. Так же, как физический мир содержит в себе импульс, побуждающий производить себе подобную жизнь, так и духовный мир стремится расширить свое существование путем включения в себя себе подобных. Жизнь не есть только принятие пищи, она — воспроизводство и «плодоношение». Жить по-настоящему означает не только вбирать в себя, но и расходовать себя. Человек — это организм, который всегда обнаруживает себя в других. Его совершенство есть совершенство самообнаружения. В этих рассуждениях находит свое более глубокое выражение юмовское понятие симпатии.

Фулье и Гюйо жили вместе в Ницце и Ментоне, где они находились на лечении. Они много спорили друг с другом о высшем нравственном жизнеутверждении во

¹ «Наше сознание распространяет свое совершенство на других экспансионистским образом».

время частых прогулок по побережью. В те же годы живший там Ницше вынашивал свою идею жизнеутверждения по ту сторону добра и зла. Ему были известны их труды так же, как и им его. Но лично они не были знакомы¹.

Глубина рассуждений Фулье и Гюйо позволила им перейти от философии этического становления воли к жизни к натурфилософии. В рамках миро- и жизнеутверждающей натурфилософии они стремятся обосновать этику как логически необходимое углубление жизнеутверждения. В этом они смыкаются с идеями китайских монахов. То, что пытались, но не смогли сделать Спиноза и Фихте, пытаются теперь сделать они, веря, что их натурфилософия стоит ближе всего к понятию жизненного бытия.

Плывя по бурным волнам возвышенного жизнеутверждения, они нетерпеливо налегают на весла, торопясь достичь берега этики. Они уже думают, что достигли его... Но волны вновь относят их прочь, как это всегда случилось и с их предшественниками.

Они не могут убедительно показать, что высшее жизнеутверждение благодаря внутренней противоречивости, присущей вещам, становится нравственным самоотречением ради других. Эта их попытка преобразования естественного мировоззрения в этическое, может быть принята только мышлением, которое вынуждено сделать этот скачок, так как у него нет никакой другой возможности выбраться на берег из гонимой волнами лодки.

Этика Фулье и Гюйо, таким образом, представляет собой энтузиастическое понимание жизни, понимание, до которого поднимается человек в своей полемике с бытием, стремясь утвердиться и действовать в универсуме в соответствии с той высшей ценностью, которую он в себе чувствует.

Фулье и Гюйо являются приверженцами элементарной этики, подобно Шопенгауэру и Ницше. В отличие от них, однако, они не плывут с закрепленным рулем в море миро- и жизнеутверждения или миро- и жизнеотрицания, а твердо берут курс на таинственное объедине-

¹ В 1902 году Фулье в книге «Ницше и безнравственность» высказал свою оценку Ницше. Сохранились также и заметки Ницше о трудах Фулье и Гюйо.

ние мироутверждения, жизнеутверждения и жизнеотрицания, образующее этическое жизнеутверждение... Но этот курс выводит их в бесконечный океан. Земли они так и не достигают.

Для того чтобы этика могла познать себя как необходимую ориентацию воли к жизни и стать затем этическим мировоззрением, она должна полемизировать с натурфилософией. При этом этика всегда пыталась — так было у рационалистов, у Канта и спекулятивных философов — вложить в мир более или менее глубокий оптимистически-этический смысл или по меньшей мере — как это было у Спинозы — придать отношению индивида к универсуму некоторый этический характер. Фулье и Гюйо также ведут борьбу с натурфилософией, стремясь утвердить этику и этическое мировоззрение. Но одновременно они мужественно оценивают вероятный исход своей борьбы — эта черта характерна для них, — а именно невозможность реализации своего замысла. Но какова тогда будет судьба этики и этического мировоззрения? Они останутся, хотя и должны были бы разрушиться, решают Фулье и Гюйо.

На вопрос: «Может ли идея добра в конце концов иметь объективное значение?» — Фулье отвечает в своей книге «Мораль идеи-силы», что с полной уверенностью этого нельзя утверждать. В конце концов человек сам отвечает за то, что он принимает мораль экспансивного жизнеутверждения потому, что считает ее единственным, что придает жизни ценность. Из любви к идеалу он отбрасывает все сомнения и приносит себя в жертву этому идеалу, не заботясь о том, выйдет что-нибудь из этого или нет.

В таком же духе выдержана и книга Гюйо «Нравственность без обязательства и без санкции». Он утверждает, что в человеке живет и толкает его вперед внутренняя сила. Пойдет ли человек вперед один или его идея окажет когда-нибудь влияние на природу?.. Всегда вперед!.. «Может быть, наша земля, может быть, человечество достигнут когда-нибудь невиданной цели, которую они сами себе поставят. Никто не руководит ими, никто не прокладывает путь для них; руль давно сломан, а может быть, его и вообще не было; его надо сделать — это великая задача, и это наша задача». Нравственные люди плывут по океану событий на обломках корабля без ру-

ля и мачт с надеждой достигнуть земли когда-нибудь и где-нибудь.

Эти фразы звучат как предчувствие конца оптимистически-этического понимания мира. Фулье и Гюйо были величайшими из всех мыслителей, разрабатывавших вопросы мировоззрения. Они бесстрашно отказались от старого понимания этики и провозгласили величие этики в принципе.

Однако они не идут до конца по той тропе, на которую вступили. Сделав этику независимой от того, будет или не будет узаконено ее действие в общей целостности мирового процесса как целесообразный и необходимый его момент, они признали одновременно наличие конфликта между мировоззрением и жизневоззрением, конфликта, оставшегося, собственно, незамеченным в прежней философии. Но они не приводят никаких разъяснений сути этого конфликта, они не обосновывают даже той смелости, с которой жизневоззрение противопоставляет себя мировоззрению. Они довольствуются пророчеством о том, что этика и этическое мировоззрение будут и впредь процветать, подобно огромным оазисам, питаемым подземными водами, и им будут не страшны песчаные бури скептицизма, которые превратят в пустыню эту обширную землю оптимистически-этического миропонимания, где человек должен жить. В глубине души они надеются, что этого не произойдет. Их уверенность в том, что натурфилософия, нацеленная на познание сущности бытия, в конце концов станет этикой и этическим мировоззрением, поколеблена не до конца.

В связи с тем, что Фулье и Гюйо излагают свои идеи в гипотетической форме и не всегда строго обосновывают их, они не оказывают на философию уходящего XIX и наступающего XX столетия того влияния, которое должны были бы оказать. Необходимо заметить также, что их эпоха не созрела тогда еще и для отказа от познания, который они подготовили.

Предшественницей этики Фулье и Гюйо можно считать ту этику, наброски которой сделал *Фридрих Альберт Ланге* в своей «Истории материализма» (1866). Этика, говорил он, есть поэтическое воображение, к которому человек всегда стремится, так как в нем живет идеал. Человек поднимается над действительностью, не находя в ней удовлетворения. Он несет в себе нравственное нача-

ло, ибо благодаря ему жизнь приобретает некоторую определенность, по которой он тоскует... Этика есть освобождение от мира.

Ланге, следовательно, также пришел к пониманию того, что непосредственное философствование о мире и жизни вырабатывает этическое мировоззрение не как логическую необходимость, а как жизненную необходимость. Но как и оба француза, он только высказывает эту мысль, но не продумывает до конца все ее предпосылки и следствия.

Своеобразным дополнением этики Фулье, Гюйо и Ланге, хотя и без ссылок на них, служит малоизвестный труд берлинского врача Вильгельма Штерна об истории возникновения этики¹. Сущность нравственного, говорит он, есть стремление к сохранению жизни посредством защиты от всяких вредных вмешательств, благодаря чему индивид ощущает свою сплоченность с другими одушевленными существами и может противостоять вредным воздействиям природы. Как же возникают у человека такие взгляды? Они возникают благодаря тому, что бесчисленные поколения живых существ самых различных видов должны были вместе бороться за свое существование против сил природы и в этой общей заботе утрачивали чувство вражды друг к другу, стремясь сообща организовать защиту против грозящего им уничтожения или вместе погибнуть. Это чувство, возникшее в глубокой древности и развивавшееся в течение жизни миллиардов поколений, определило затем и психику живого существа. Любая этика есть утверждение жизни, которое основывается на осознаваемом всеми представлении об угрозе жизни.

Насколько глубже, чем Дарвин, рассуждает Штерн! У Дарвина чувство растущей угрозы для жизни всех особей рождает всего-навсего только стадный инстинкт сплоченности одновидовых существ. У Штерна же это чувство развивается в своего рода чувство солидарности со всеми живыми существами. Границы снимаются. Человек испытывает чувство солидарности с животным, так же как и животное с ним, хотя и не так полно. Этика есть не только нечто, присущее лишь человеку, но и нечто, заложенное в любом существе, хотя и менее разви-

¹ W. Stern, Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft (1897).

тое в нем. Самоотрицание есть чувство глубокого инстинктивного самосохранения. В активном или пассивном смысле ко всем существам может быть применим принцип нравственного.

Главнейшей заповедью этики является, следовательно, тот принцип, что человек не должен причинять никакого зла ни одному одушевленному существу, пусть даже низшему и даже тогда, когда он вынужден прибегать к обороне, и что человек должен по мере своих сил своим положительным поведением содействовать пользе других существ.

У Фулье, Гюйо и Ланге этика полемизирует с натурфилософией, но не становится космической. Она впадает в анахронизм, ибо продолжает рассматриваться как регламентирование отношения человека к себе подобным, вместо того чтобы стать нормой поведения человека по отношению ко всем живым существам и бытию вообще. У Штерна этика делает этот само собой разумеющийся шаг.

Только этика, ставшая универсальной и космической, способна предпринять исследование основного принципа нравственного. Только она способна действительно разумно полемизировать с натурфилософией.

Этика *Эдуарда Гартмана* (1842—1906) также пытается осознать себя в рамках натурфилософии¹. Его «Философия бессознательного» соприкасается во многом с идеями Фулье. Но в мировоззрении Гартман идет другими путями. Вместо того чтобы при полемике этики с натурфилософией дать ей ощутить внутреннюю свободу, он вновь вынуждает ее ориентироваться на натурфилософию. Его натурфилософия пессимистична. Она вынуждена сознаться в том, что не в состоянии открыть в мировой истории какого-либо разумного принципа. Поэтому, заключает Гартман, подобно индусам и Шопенгауэру, мировой процесс есть нечто, что должно прийти к покою. Все, что существует, должно постепенно перейти в блаженство безволия. Этика и есть то убеждение, которое помогает свершить этот путь.

¹ E. Hartmann, Philosophie des Unbewußten (1869) [русск. пер.— «Сущность мирового процесса или философия бессознательного», М., 1873—1875]; Phänomenologie des sittlichen Bewußtsein (1879).

Довольно туманным языком Гартман формулирует в конце «Феноменологии нравственного сознания» свое пессимистически-этическое мировоззрение: «Реальное бытие есть воплощение божества, мировой процесс есть история страданий воплотившегося бога и одновременно путь к избавлению распятого во плоти; нравственность выполняет при этом роль помощника, сокращающего этот путь страданий и избавлений».

Но вместо того чтобы показать далее, что представляет собой эта этика и как она реализуется, Гартман пытается объяснить, что все этические воззрения, существовавшие когда-либо в истории, имеют свое оправдание. Он намерен всем им дать место в единой эволюции, с необходимостью вырабатывающей пессимистическую этику.

Гартман утверждает, что любой моральный принцип, появившийся когда-либо в истории, всегда претерпевает изменения, ибо он ищет для себя некоторого дополнения. Он изживает себя и уступает затем место более высокому моральному принципу, логически вытекающему из него. Таким путем вырабатывается в человеке и человечестве нравственное сознание, прогрессирующее от одного морального принципа к другому вплоть до высшего познания. Человек проходит ступени от примитивного индивидуалистически-эвдемонического морального принципа через авторитарную, эстетическую, чувственную и разумную мораль, являющуюся еще субъективной, к объективной морали заботы о всеобщем благе. Пройдя все эти ступени, мораль приобретает, кроме того, черты эволюционистского принципа развития культуры. В этой сфере прежний моральный принцип становится надморальным, так как человек уже постигает, что у этики существует еще более высокий идеал, чем только благополучие общества и его членов, — «борьба за сохранение и развитие культуры». Согласно обычным взглядам, такое понимание этики не является этическим и должно полностью исчезнуть, чтобы затем появиться в форме этики миро- и жизнеотрицания.

Благодаря такому пониманию логики развития этики Гартман застрахован от того, чтобы протестовать как рядовой моралист против неэтической культуротворящей этики уходящего XIX столетия. Напротив, Гартман понимает, что он служит этическому прогрессу, приветствуя неизбежное появление этой этики, а затем энергично по-

могая ее полному исчезновению. Гартман утверждает поэтому, что человек привык рассматривать этику счастья людей и народов как сентиментальность и что он должен наконец решиться серьезно заняться надэтической этикой развития жизни и культуры. Все, что необходимо для развития культуры, человек должен рассматривать как добро. Человек не должен поэтому впредь осуждать войну от имени этики. «Исходя из принципа культурного развития, мы должны признать все эти протесты несостоятельными, так как войны являются главным средством расовой борьбы, то есть естественным расовым отбором внутри человечества. Подготовка народов к успешному ведению войны составляет один из важнейших образовательных и воспитательных моментов человечества на всех этапах культурного развития и останется таковым, по-видимому, впредь»¹. Даже экономическая нищета и возникающие вследствие этого войны рассматриваются им с точки зрения высокого этического духа как ступень, служащая достижению более высокой цели. Страдания наемных рабов, во сто крат большие страдания древних рабов, необходимы на пути культурного развития. Вызванная этим состоянием борьба пробуждает новые силы и оказывает большое воспитательное воздействие. Процесс создания культуры требует наличия привилегированного меньшинства как носителя ее идей. Благотворительность и филантропия должны использоваться весьма умеренно. Не следует уничтожать в мире нужду, ибо она служит стимулом деятельности.

Культурный процесс не исключает того положения, что более высокая в культурном отношении раса покорит весь мир. Эта раса должна размножаться как можно интенсивнее. Для того чтобы побудить женщин этой расы к активному выполнению выпадающей на их долю задачи, необходимо несколько поднять их духовный уровень. Этого можно достигнуть путем внушения им высокого чувства патриотизма и национального долга, пробуждения у них чувства исторической ответственности и привлечения их на сторону фанатических защитников принципа культурного развития. «Для этой цели необходимо у женщин положить в основу школьного преподавания в старших классах историю культуры»².

¹ E. G art m a n n, Phänomenologie..., S. 670.

² Там же, стр. 700.

Задача состоит, следовательно, в том, чтобы стремиться к дальнейшему совершенствованию расового типа и достичь таким образом той ступени культуры, на которой «мировой дух интенсивно осознает сам себя».

В своей философии истории и натурфилософии Гартман придерживается, следовательно, принципа надэтического мировоззрения, то есть того мировоззрения, за которое пили на брудершафт Гегель и Ницше, увенчивая лавровым венком принципы относительности и антигуманности биологически-социологической этики.

Гартман, однако, не смог убедительно показать, как и когда надэтическая этика возвышенного жизне- и мироутверждения переходит в высшую этику миро- и жизнеотрицания и каким образом должна быть построена эта высшая этика, в которой человек выполняет роль избавителя абсолютного духа. Об этом достаточно красноречиво свидетельствуют, одновременно подтверждая нее — ответственность его попыток, те туманные модуляции понятий, к которым он прибегает в последних главах своей книги. Явно бессмысленно пытаться строить цельное мировоззрение, приставив к туловищу Гегеля голову Шопенгауэра. Принявшись за это, Гартман заранее обрек на провал свой замысел обоснования естественным путем этического мировоззрения с помощью возвышенного жизнеутверждения.

Эдуард Гартман явно предпочитает занятиям этикой разработку истории этики. Вместо того чтобы подарить миру самую этическую этику, он осчастливил его открытием принципа имманентного прогресса в истории этики и помог таким образом окончательно ввести в заблуждение эпоху, прозябавшую в плену ложного оптимизма, лишенной духовности и нравственности.

Из истории этики ничего нельзя почерпнуть, кроме ясного представления о проблеме этики. Тот же, кто открывает в ней принципы автоматически протекающего нравственного прогресса человечества, извращает факты в угоду своей жалкой конструкции истории.

*Анри Бергсон (1859—1941)*¹ полностью отказывается от попытки объединить натурфилософию и этику. Ста-

¹ H. Bergson, *Sur les données immédiates de la conscience* (1888); *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps et de l'esprit* (1896); *L'évolution créatrice* (1907) [русск. пер.— Собр. соч., т. 1—5, Спб., 1913—1914].

вания *Хаустона Стюарта Чемберлена* (1855—1927)¹ и *Германа Кейзерлинга* (1880—1946)² в этой области абсолютно безуспешны.

В своей философии природы Бергсон не исходит из роли субъекта-наблюдателя. Он мастерски анализирует сущность процесса познания. Его исследование о возникновении представления о времени и связанных с этим процессов, происходящих в сознании, создает живую картину этого сложного взаимодействия. Рассуждения Бергсона весьма поучительны также и в том отношении, что он не удовлетворяется поверхностной констатацией фактов — наоборот, он показывает, что истинное знание бытия приходит через своего рода интуицию. Философствовать означает ощущать наше сознание как эманацию господствующего в мире творческого начала. Итак, натурфилософия Бергсона внутренне родственна философии Фульс. Разница заключается в том, что Бергсон в отличие от Фульс не стремится вывести миро- и жизневоззрение из натурфилософии. Он ограничивается тем, что рассматривает его с точки зрения проблем гносеологии. Бергсон даже не приступает к анализу нравственного сознания, проходят долгие годы, но он так и не осуществляет своего намерения и не разрабатывает этики на натурфилософской основе. Он довольствовался тем, что постоянно развивал новые варианты своих теорий о внутреннем познании действительности и, видимо, не понял того, что любое углубление познания мира приобретает действительное значение только тогда, когда оно помогает человеку постичь свое назначение в жизни. Он хочет, чтобы волны событий миновали человека, как будто человек обитает на острове, а не плывет по океану действительности.

Во время войны кинотеатры Германии были переполнены. Люди шли в кино, чтоб забыть про голод. Философия Бергсона весьма живо воспроизводит на экране мир, который Кант изобразил на неподвижном полотне. Но он не утолил этим голод, который испытывало его время. Он не смог предложить такого мировоззрения, которое

¹ H. Sh. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1899); Immanuel Kant (1905); Goethe (1912).

² H. Keyserling, *Das Gefüge der Welt* (1906); *Das Reisetagebuch eines Philosophen* (2 тома, 1919); *Philosophie als Kunst* (1920).

неотъемлемо включало бы в себя и жизневоззрение. Налет квиетизма, скепсиса лежит на его философии.

Чемберлен пытается построить натурфилософию, которая одновременно была бы и нравственным мировоззрением. Его труд «Иммануил Кант» (1905), посвященный, собственно, изучению ряда философских проблем и попыткам их решения в истории философии, призывает объединить натурфилософию Гёте, рассматривающую само становление как вечное бытие, с учением Канта о сущности долга. Это необходимо сделать, по его мнению, потому, что только таким путем можно достичь действительной культуры. Но он был не в состоянии осуществить это свое намерение.

Используя философию Чемберлена в качестве отправного пункта, Кейзерлинг строит планы выхода за рамки философии Бергсона. Он намерен ясно познать не только сам мир, но и жизнь и процессы, происходящие в мире. Но с той башни, на которую он взбирается, видно только ниву мудрости. Нива же этики исчезает для него в туманной дымке. Высочайшая идея, говорит Кейзерлинг в конце своей книги «Строение мира», есть идея истины. Человек хочет познавать, потому что «познание — независимо от того, служит ли оно непосредственно целям жизни или нет, — само по себе есть целесообразная реакция на внешний мир». В процессе истинного познания человеческого дух вступает во взаимодействие с универсумом. Жизнь сама в себе уже заключает целесообразность.

Кейзерлинг считает нормальным, когда мировоззрение великих людей возвышается над обычным моральным уровнем. Нельзя упрекать Леонардо да Винчи в том, что он так же охотно служил французскому королю, который изгнал Сфорца — его благодетелей, как и этим последним. «Всякий великий человек — законченный эгоист». Для того, кто постиг живую жизнь во всей ее широте и глубине и вступил во взаимоотношения со вселенной, интересы рода человеческого представляют собой частности, которые не могут привлекать его внимание.

В предисловии ко второму изданию своего «Строения мира» (1920) Кейзерлинг сознается, что не нашел никакого решения этической проблемы. В своей книге «Философия как искусство» (1920) он объявляет самой благородной задачей эпохи задачу «создать тип мудреца, вос-

питать его и обеспечить ему необходимое уважение и поле деятельности».

Мудрец — это человек, способный постичь истину, человек, в котором звучат все струны жизни и который вырабатывает в себе из всех издаваемых ими звуков свой самобытный тон. Он не обязан дать миру пригодное для всех мировоззрение. Более того, мудрец сам не имеет какого-либо раз навсегда определенного мировоззрения — его мировоззрение все время изменяется. Неизменно для него лишь то, что он смотрит на свою жизнь как на некоторую цельность и на живое взаимодействие с универсумом и в этом процессе остается самим собой. Таким образом, последним словом этого философствования о мире и жизни является истинное и благородное жизнеутверждение...

Тем самым натурфилософия подтверждает, что она не может создать этику.

У философов меньшего масштаба натурфилософия пребывает еще во власти самообмана. Обычный натурфилософский монизм, величие которого состоит в том, что он является выражением элементарного стремления к истине в эпоху, жаждущую этой истины, продолжает еще надеяться, что способен каким-то образом создать этику на основе своего понимания сущности жизни, развития жизни от низшего к высшему, на основе внутренней связи индивидуальной жизни с жизнью универсума. Характерно, однако, что представители подобного монизма в своих поисках этики идут различными путями. Во взглядах на этику обычной естественнонаучной натурфилософии господствуют удивительная беспомощность и беспорядочность. Многие ее представители пытаются использовать понимание нравственного как единения с универсумом, которое мы находим у стоиков или у Спинозы. Некоторые из них испытывают влияние Ницше и полагают, что истинная этика есть высшее, аристократическое жизнеутверждение, не имеющее ничего общего с требованиями «демократической» социальной этики¹. Другие же, подобно И. Унольдуну в книге «Монизм и его идеалы» (1908), пытаются объединить натурфилософию и этику, считая, что социально целесообразная деятельность людей являет-

¹ См., например: O. Braun, *Monismus und Ethik*, в сб.: „Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter“, 1. Bd., 1908. Убожество этой этики становится очевидным сразу, как только автор начинает излагать ее содержание.

ся конечным результатом развития органического мира. Встречаются также и естественнонаучные натурфилософы, которые удовлетворяются тем, что компилируют всеобщую этику из того, что обычно считается моралью, и затем пытаются представить ее как продукт натурфилософии. В книге *Эрнста Геккеля* (1834—1919) «Мировые загадки» (1899) подобная этика пристроена в виде кухни к дворцу натурфилософии. Фундаментальный принцип монистического учения о нравственности изложен в ней как равноправие эгоизма с альтруизмом, как их равновесие. Оба являются естественными законами. Эгоизм служит целям самосохранения индивида, альтруизм — рода. Этот «золотой нравственный закон» предлагается считать равноценным тому, который был высказан Иисусом и другими моралистами до него в форме требования — возлюби ближнего, как самого себя. Разбавленный водой Спенсер подается под маркой христианства.

Неумолимое развитие мышления приводит к тому, что философия на рубеже XIX и XX столетий или продолжает разрабатывать надэтическое мировоззрение, или находит себе прибежище в этических руинах. Великая немецкая спекулятивная философия начала XIX столетия является прелюдией к ее финалу. В то время этическое мировоззрение утверждается в спекулятивной натурфилософии. При этом оно, как это произошло у Гегеля, становится надэтическим. Позднее этика полагает, что она может обосновать себя «естественнонаучно» через психологию, биологию и социологию. Но по мере того как она это делает, ее усердие ослабевает. Позже, когда в результате развития естественных наук и в результате внутренних перемен в философии натурфилософия, оформляющаяся в полном согласии с научным наблюдением природы, становится единственно возможной философией, этика вновь пытается обосновать себя в рамках натурфилософии, обнимающей собой мир в целом. Однако натурфилософия в состоянии объяснить смысл жизни как развитие и совершенствование жизни лишь частично. Поэтому этика должна искать пути объяснения совершенствования жизни как чего-то совершающегося в рамках этических идей. К этой цели стремится современная философия, идя самыми различными путями, однако она никогда не достигает ее.

Пытаясь обрести основу в натурфилософии, с тем чтобы создать властно требуемое временем убедительное этическое мировоззрение, этика так или иначе оказывается на краю гибели. Если же она действительно стремится каким-то образом предстать как естественное развитие жизни, то ее характер изменяется и она фактически перестает быть этикой. В другом варианте она вообще исчезает — так было у Кейзерлинга, у которого этика уступила место надэтическому мировоззрению, так было у Бергсона, у которого этика не беспокоила натурфилософию никакими нравственными проблемами.

Таким образом, солнце этики нашего поколения заволкло тяжелыми тучами. Черной тучей надвинулась натурфилософия. Надэтическая и неэтическая философия заполонила наш разум, подобно потоку воды, с шумом заливающему поля и луга. Эта философия причиняет страшные разрушения там, где не представляют подлинных размеров катастрофы, чувствуя лишь, что дух времени отменяет все нравственные нормы.

Повсюду вырастают учения о культуре, полностью отрицающие этику. Совершенно непонятным образом общество начинает благосклонно относиться к теориям, провозглашающим относительность всех этических норм, и к идеям антигуманности. Оторванная от этического желания, вера в прогресс постепенно выхолащивается.

В конце концов она становится только фасадом, за которым скрывается пессимизм. Пессимизм общества находит свое выражение в том, что требования духовного прогресса общества и человечества не принимаются более всерьез. Мы привыкли к тому, что высокие надежды предыдущих поколений предаются осмеянию. Мы лишились истинного миро- и жизнеутверждения, проникающего в глубины духовной сущности людей. Мы боимся признаться себе в том, что уже многие десятилетия наши души разъедает ржавчина пессимизма.

Беспомощно наблюдаем мы крушение материальной и духовной культуры, лишённые этических идеалов прогресса и отданные во власть текущих событий.

Новое время сделало такой большой вклад в развитие культуры только благодаря вере в оптимистически-этическое мировоззрение. Но мышление не способно было обосновать это мировоззрение как составляющее суть вещей, и в итоге мы, сознательно или бессознательно, при-

шли к состоянию полного отсутствия мировоззрения, к состоянию пессимизма, отсутствия самых элементарных этических убеждений и очутились на краю гибели.

Однако оптимистически-этическое мировоззрение столь же далеко от объявления о своем банкротстве, как далеко от объявления финансового банкротства нынешние разрушенные государства Европы. Но как во втором случае фактически банкротство обнаруживается в том, что бумажные деньги теряют свою ценность, так и в случае с этикой банкротство дает о себе знать в том, что истинные и глубокие идеалы культуры теряют постепенно свою власть над людьми.

ХVII. НОВЫЙ ПУТЬ

Величие европейской философии в том, что она стремилась создать оптимистически-этическое мировоззрение, слабость же ее в том, что она всегда торопилась найти для него обоснование, не пытаясь уяснить себе сначала трудности подобного обоснования. Задача нашего поколения — продолжить углубленные поиски истинного и полноценного мировоззрения и положить конец прозябанию человечества, лишенного мировоззрения.

Наше время бессмысленно бьется, как упавшая лошадь, запутавшаяся в постромках. Оно стремится решить трудные проблемы, с которыми встретилося, с помощью чрезвычайных мер и новой организации. Упавшая лошадь может подняться на ноги только тогда, когда с нее снимут всю сбрую и дадут выпрямить голову. Наш мир поднимется на ноги, когда поймет, что его выздоровление зависит не от каких-либо мероприятий, а от новых идей.

Но путь к новым убеждениям людям укажет только истинное и полноценное мировоззрение.

Единственным полноценным мировоззрением является оптимистически-этическое мировоззрение. Его возрождение зависит от нас. Сможем ли мы доказать его истинность?

Все значение этой проблемы подтверждается историей борьбы мыслителей, которые на протяжении столетий пытались доказать необходимость оптимистически-этического мировоззрения, но вновь и вновь подпадали под власть недолговечных иллюзий, считая, что им удалось это сделать. Мы теперь можем отдать себе отчет в том,

почему те или другие, казавшиеся перспективными попытки оканчивались и не могли не окончиться неудачей. Поняв это, мы будем застрахованы от заблуждений и неудач при поисках единственно правильного пути.

Общим итогом прежних поисков является признание того, что оптимистически-этическое толкование мира, с помощью которого намеревались обосновать оптимистически-этическое мировоззрение, неосуществимо. А казалось бы, что может быть логичнее и естественнее подобного согласного звучания смысла жизни и смысла бытия! Так заманчиво объяснить собственное существование ссылкой на сущность и значение мира! Дорога, по которой мы так просто взбираемся на гребень предгорья, кажется нам ведущей к вершинам познания — и, только поднявшись выше, мы видим, что она обрывается перед пропастью.

Мысль о том, что смысл человеческой жизни может быть постигнут только в рамках смысла всего мира, представляется настолько очевидной, что даже постоянные неудачи при попытках ее обоснования не в силах поколебать веру в нее. В таких случаях полагают лишь, что неверно взяли за дело. Поддавшись влиянию теории познания, мы пытаемся преуменьшить реальность мира, чтобы потом легче было с ним расправиться. У Канта, в спекулятивной философии и у некоторых представителей «спиритуалистической» популярной философии, имеющей хождение вплоть до настоящего времени, сохраняется надежда достичь цели путем комбинации гносеологического и этического идеализма. Поэтому философия, изложенная в академических учебниках, энергично выступает против непосредственного мышления, которое намерено создать мировоззрение, не будучи при этом крещенным Кантом пламенем огня и святым духом. Но и это предприятие тщетно. Изохренные и хитроумные попытки оптимистически-этического толкования мира столь же безуспешны, сколь и самые наивные. То, что наше мышление пытается выдать за познание, на деле оказывается всего лишь неоправданной интерпретацией мира.

Однако против такого обвинения мышление борется с мужеством отчаяния, так как оно боится оказаться беспомощным перед проблемой жизни. Какой же смысл мы должны будем придать человеческой жизни, если мы заранее откажемся от познания смысла мира?! Но мыш-

лению не остается ничего иного, как примириться с фактами.

Бесперспективность попытки вывести смысл жизни из смысла бытия определяется прежде всего тем, что в мировом процессе не обнаруживается той целесообразности, которая могла бы подчинить себе деятельность человека и человечества. На одной из самых маленьких планет одного из миллионов созвездий на протяжении короткого отрезка времени живут человеческие существа. Сколько еще они будут жить? То или иное повышение или понижение температуры Земли, колебание оси созвездия, поднятие уровня моря или изменение состава атмосферы может послужить причиной гибели человечества. Может случиться, что и сама Земля, подобно целым космическим мирам, погибнет в результате какой-либо катастрофы во Вселенной. Мы не знаем, что человек означает для Земли. Насколько же тщетными перед лицом универсума оказываются наши попытки придать смысл бесконечному миру, смысл, исходящий от человека и направленный только на объяснение его жизни!

Дело не только в этой колоссальной диспропорции масштабов универсума и человека. Конечно, уже одно это свидетельствует о невозможности логически оправданного включения целей человечества в универсум. Однако такая попытка обречена на провал еще и потому, что нам не удалось открыть всеобщей целесообразности мирового процесса. Все, что мы обнаруживаем целесообразного в мире, оказывается лишь изолированной целесообразностью.

При воспроизведении и поддержании определенной формы жизни природа действует удивительно целесообразно. Но из этого обстоятельства никак нельзя сделать вывод о том, что природа способна соединить все эти отдельные цели во всеобщую целесообразность. Природа не пытается объединить отдельные жизни во всеобщей жизни. Она представляет собой удивительно творческую и одновременно бессмысленно разрушительную силу. Мы беспомощны перед ней. Осмысленное в бессмысленном и бессмысленное в осмысленном — вот сущность универсума.

Европейская философия пыталась игнорировать эти элементарные истины. Больше она этого делать не мо-

жет. Бесплезно даже пытаться продолжать это делать. Факты сами сделали свой вывод. Оптимистически-этическое мировоззрение господствует еще как догма, но люди не имеют больше морали миро- и жизнеутверждения, которую можно было бы вывести из этого мировоззрения. Люди охвачены чувством беспомощности и пессимизма, хотя они и не признаются в этом самом себе.

Нам не остается ничего другого, как сознаться в нашем непонимании мира: он для нас сплошная загадка. Наше познание разъедает скепсис.

— И если до сих пор мышление пыталось как-то связать мировоззрение и жизневоззрение, то сейчас мы охвачены скептическим пониманием жизни. Действительно ли мировоззрение тянет на буксире жизневоззрение, и, погнбая, должно ли оно увлечь за собой на дно также и жизневоззрение? Не приказывают ли обстоятельства разрубить буксирный трос и попытаться заставить жизневоззрение идти самостоятельным ходом?

Этот маневр не так уж неожидан, как кажется. Когда философы полагали, что выводят жизневоззрение из мировоззрения, они не замечали, что в действительности их отношение было обратным, поскольку мировоззрение они строили по образцу жизневоззрения. То, что они выдавали за философию мира, на самом деле было интерпретацией мира через жизневоззрение.

Поскольку жизневоззрение европейского мышления было оптимистически-этическим, то и мировоззрению, вопреки фактам, был придан такой же характер. Воля мыслителей бессознательно насильовала познание. Жизневоззрение выступало в роли суфлера, мировоззрение — в роли актера. Следовательно, утверждение о том, что жизневоззрение происходит из мировоззрения, было фикцией.

У Канта это бессознательное насилие над познанием проводится уже методически. Его учение о «постулатах практического разума» означает не что иное, как предоставление воле решающего слова в последних показаниях мировоззрения. Кант проделывает это так ловко, что создается впечатление, будто воля не навязывает познанию своей власти, а оно само добровольно признает ее и принимает со всеми подобающими парламентскими атрибутами. Он поступает так, как будто призван теоретическим разумом, чтобы придать возможным в себе истинам действительности логически необходимую истинность.

У Фихте воля диктует познанию свое мировоззрение, не прибегая при этом ни к какому дипломатическому искусству.

С середины XIX столетия в естественных науках возникает направление, которое вообще уже не требует, чтобы мировоззрение соотнобразывалось с научно установленными фактами. Ценные идеи традиционного мировоззрения должны оставаться в силе, даже если они и не соответствуют данным познания мира. С момента, когда *Дюбуа-Реймон* (1818—1896) опубликовал свои лекции «О границах познания природы» (1872), представители естественных наук начинают считать хорошим тоном признавать себя некомпетентными в вопросах мировоззрения. Постепенно возникает модное учение о двойкой истине. Наиболее яркое выражение это направление находит в «Союзе Кеплера», основанном в 1907 году представителями естественных наук. Они заходят так далеко, что объявляют приемлемыми даже некоторые мировоззренческие положения в формулировках церковных авторитетов. Это новое учение о двойкой истине получило свое философское обоснование в теории «суждений ценности». *Альбрехт Ричль* (1822—1889) и его последователи пытались доказать правомерность религиозного мировоззрения наряду с естественнонаучным. Следует заметить, что любая религия, стремящаяся сохранить свой философский ореол, прибегает к подобному рода приемам. В философии прагматизма *Уильяма Джемса* (1842—1910) полунаивно, полудинично признается, что воля сама создает постулаты мировоззрения. Нельзя не признать тот факт — а после Канта это признавалось в самых различных вариантах, — что многие положения мировоззрения берут свое начало в воле, сформированной под влиянием определенных убеждений. Разрушение чувства истинности, производимое теперь не по наивности, а полусознательно путем искусной интерпретации мира, играет роковую роль в мышлении нашего времени.

Но зачем же продолжать творить эту несправедливость и держать познание в подчинении у воли с помощью темных сил тайной полиции? Мировоззрения, рожденные в такой ситуации, как правило, являют собой жалкое зрелище. Волю и познание надо поставить в честные отношения друг к другу.

В том, что раньше называли мировоззрением, объеди-

нены два воззрения — на мир и на жизнь. До тех пор пока можно было питать иллюзии относительно того, что оба эти воззрения живут в гармонии и дополняют друг друга, не было никаких поводов возражать против такого союза. Но теперь, когда уже нельзя больше скрыть их несовместимость, необходимо отказаться от всеобщего понятия мировоззрения, органически включающего в себя жизневоззрение. Мы не можем теперь наивно полагать, что жизневоззрение порождается воззрением на мир. Мы не можем больше втайне возводить жизневоззрение в мировоззрение. Мы переживаем поворотный момент в мышлении. Наступило время суровой критики, которая должна освободить нас от прежней наивности и недобросовестности. Мы должны решиться предоставить жизневоззрению и воззрению на мир свободу и затем начать откровенную полемику между ними. Мы должны признать, что с жизневоззрением, состоящим из убеждений, рожденных нашей волей к жизни, но не подтвержденных данными познания мира, мы выходим за границы того, что образует наше мировоззрение.

Этот отказ от мировоззрения в старом смысле, то есть от единого, замкнутого в себе мировоззрения, вызывает болезненную реакцию нашего мышления. Мы оказываемся в состоянии раздвоенности, против которого постоянно внутренне восстаем. Но мы должны довериться фактам. Наша воля к жизни поставила перед собой невыполнимую задачу, и она не смогла вновь обрести себя в своих здоровых убеждениях и в многообразной воле к жизни, как она проявляется в мире. Мы надеялись создать себе жизневоззрение из фактов познания мира. Но нам суждено жить убеждениями, которые рождаются из внутренней необходимости.

В старом рационализме разум пытался обосновать мир. В новом он поставил себе цель объяснить волю к жизни, заложенную в нас. Таким образом, мы вновь возвращаемся к элементарной философии, которая занимается вопросами миро- и жизневоззрения, непосредственно интересующими человека, и которая пытается объяснить и поддержать жизнеспособность рождающихся у нас идей. Мы хотим вновь обрести силу для этического миро- и жизнеутверждения в жизневоззрении, опирающемся на самое себя и откровенно полемизирующем с познанием мира.

ХVIII. ОБОСНОВАНИЕ ОПТИМИЗМА ЧЕРЕЗ ПОНЯТИЕ ВОЛИ К ЖИЗНИ

Мы должны решить две задачи: во-первых, перейти от наивного миро- и жизнеутверждения к глубоко осознанному и, во-вторых, от этических побуждений перейти к созданию логически стройной этики.

Углубленное миро- и жизнеутверждение состоит в том, что мы обладаем волей сохранять жизнь и все существующее, если оно каким-либо образом подвластно нам, и рассматривать жизнь как высшую цепность. Оно требует от нас признания идеалов материального и духовного совершенствования людей, общества и человечества и постоянного руководства ими в своей деятельности и стремлениях. Оно не разрешает нам ограничиваться в своих действиях только самим собой, но требует от нас, чтобы мы проявляли живой и деятельный интерес ко всему, что совершается вокруг нас. Всегда и везде проявлять беспокойный интерес к миру и не искать покоя в самоуглублении — вот к чему обязывает нас глубочайшее миро- и жизнеутверждение.

Мы начинаем свой жизненный путь преисполненные непосредственного миро- и жизнеутверждения. Воля к жизни, заложенная в нас, дает это нам как нечто само собой разумеющееся. Но когда пробуждается сознание, то всливают вопросы, превращающие все, ранее бывшее само собой разумеющимся, в проблемы. В чем смысл твоей жизни? Что тебе надо в мире? Возникающая при этом полемика между познанием и волей к жизни обрушивает на человека множество противоречивых фактов. Факты говорят о том, что жизнь манит нас тысячью ожиданий, из которых почти ни одно не исполняется. А исполненное желание чаще всего приносит разочарование, ибо только ожидаемая радость есть истинная радость; в исполненном желании скрывается уже нежелание. Беспокойство, разочарование и страдания — вот наша участь в том коротком отрезке времени, который лежит между нашим рождением и смертью. Дух пребывает в беспощадной зависимости от тела. Наша жизнь находится во власти бессмысленных событий и может быть уничтожена в любой момент. Воля к жизни дает мне стимул к действию. Но деятельность моя подобна действиям того, кто пашет море плугом и сеет семена в

борозды волн. Чего достигли те, кто действовал до меня? Какое значение имело то, к чему они стремились, для бесконечного мира? Обманом воля к жизни стремится склонить меня к тому, чтобы я продолжал влачить свою жизнь и давать жизнь новым существам, которым уготована та же жалкая участь, что и мне, и таким образом способствовать этой вечной игре.

Мысли, на которые наталкивается воля к жизни, когда она начинает размышлять, имеют крайне пессимистический характер. Не случайно, что все религиозные учения, за исключением китайского, были в большей или меньшей степени пессимистическими и никогда не обольщали человека обещанием счастья в земной жизни.

Кто в силах остановить нас и не дать воспользоваться свободой, чтобы покончить с жизнью? Каждому мыслящему человеку знакомы эти мысли. Они захватывают нас еще сильнее, когда мы думаем о том, что все люди ломают голову над загадками бытия, хотя и не всегда говорят об этом.

Что же заставляет нас, находящихся в здравом рассудке, отвергать мысль о том, чтобы покончить с жизнью? Инстинктивное противодействие этому акту. Воля к жизни сильнее, чем пессимистическое убеждение. Инстинктивное благоговение перед жизнью подавляет все другое, ибо мы суть воля к жизни..

Даже наиболее последовательное пессимистическое мировоззрение брахманизма делает уступку воле к жизни, одобряя добровольную смерть только тогда, когда человек уже прожил значительную часть своей жизни. Будда идет еще дальше. Он осуждает насильственный уход из жизни и требует, чтобы сначала умерла в человеке его воля к жизни.

Таким образом, всякий пессимизм непоследователен. Он не распахивает двери свободе, а делает уступки фактам жизни. Пессимистическая индийская философия пыталась при этом сделать меньше всего уступок и подерживала неосуществимую фикцию чистой жизни, отрешенной от всего того, что происходит в мире. В европейской философии, где расхождение между волей к жизни и пессимистическими воззрениями несколько приглушено и затуманено потому, что официальная мораль пронизана оптимистическими идеями, эти уступки еще больше. Возникает бездумная воля к жизни, которая за-

ставляет человека брать как можно больше счастья от жизни, не осознавая при этом, зачем оно ему, собственно, нужно.

Причем совершенно не важно, в какой степени сохраняется мораль миро- и жизнеутверждения. Там, где люди не вырабатывают глубокой морали миро- и жизнеутверждения, существует менее глубокая, но не менее жизнеспособная и истинная воля к жизни.

Обычно мышление отнимает у воли к жизни силу непосредственности, цельности, но не дает взамен никакой другой идеи, в которой она могла бы почерпнуть новые, свежие силы. Такая воля сохраняет еще жизненную энергию, но уже не способна преодолеть пессимизм. Родник превращается в болото.

Это и есть чувство, определяющее жизнь человека, хотя он и не признается себе в этом. Люди скудно питаются этим жалким счастьем и теми тщеславными идеями, которые они получили при рождении. Они бредут по дороге жизни, поддерживаемые сознанием навязанного им элементарного долга.

Иногда их воля к жизни испытывает состояние опьянения. Сияние весеннего солнца, цветущие деревья, бегущие облака, колышущиеся поля — все это возбуждает их. Многообразная воля к жизни, обнаруживающаяся в этих прекрасных картинах, увлекает и людей. Охваченные ликованием, они хотят слиться с этой колоссальной симфонией, которую слышат вокруг. Мир кажется им в этот момент прекрасным... Но опьянение проходит. Теперь этот шум, который раньше казался им музыкой, звучит как диссонанс. Красота природы омрачается страданиями, которые они наблюдают повсюду. Они вновь начинают понимать, что находятся в положении людей, потерпевших кораблекрушение, гонимых ветром по бескрайнему морю. Волны то пьвывают их лодку в пучину, то выбрасывают на гребень волны, и они видят то солнце, то черные тучи.

Они пытаются теперь убедить себя, что в том направлении, куда их гонят ветры, лежит земля. Воля к жизни ослепляет их сознание, принуждая его создавать такую картину мира, которая отвечает ее надеждам. Воля заставляет сознание начертить карту, которая подтверждала бы надежду людей увидеть землю. Тогда они вновь принимаются усиленно грести, пока не опускают от ус-

талости руки и не разочаровываются в морском мире...

Такой путь совершает воля к жизни, лишённая идеи.

Так что же остается делать воле к жизни: бездумно плыть дальше или погибнуть в пучине безвыходного пессимизма? Нет. Конечно, воля к жизни плывет по бескрайнему морю. Но она должна поднять паруса и взять твердый курс.

В роли потерпевшего кораблекрушение выступает воля к жизни, стремящаяся познать мир; в роли смелого морехода — воля к жизни, стремящаяся познать самое себя.

Воля к жизни не обречена влачить жалкое существование в тех условиях, которые создает ей плохое, остающееся неудовлетворительным знание мира. Она может питаться жизненными соками, которые находятся в ней самой. Познание, которое я приобретаю благодаря своей воле к жизни, богаче, чем познание, добываемое мною путем наблюдений над миром. В моей воле к жизни гаятся такие ценности, она побуждает меня к такому отношению к миру и к жизни, которые не находят себе оправдания в мышлении о мире и бытии. Зачем же тогда заставлять волю к жизни познавать мир или поступать еще более бессмысленно — возводить познание мира на уровень воли к жизни? Будет правильно и понятно, если мы станем рассматривать идеи, заложенные в воле к жизни, как высшее и самое авторитетное познание.

Мое знание о мире есть знание внешнее, а потому всегда несовершенное. Знание же, полученное моей волей к жизни, непосредственно определяется сокровенными стимулами жизни, такой, какова она есть.

Высшим знанием, следовательно, является знание о том, что я должен доверять моей воле к жизни. Это дает мне в руки компас для плавания, которое я должен совершить ночью и без карты. Поэтому стремление прожить жизнь правильно, возвышенно и благородно является естественным. Всякое приращение воли к жизни — это заблуждение или явление патологическое.

Сущностью воли к жизни является ее стремление прожить жизнь. В ней заключена внутренняя сила, заставляющая ее осуществить свою цель как можно совершеннее. В цветущем дереве, в изумительных фор-

мах медузы, в стеблях травы, в кристаллах — повсюду она стремится достичь присущего ей совершенства. Во всем, что существует, действует сила, стремящаяся к идеалу. В нас, существах свободных, мыслящих и способных к целесообразной деятельности, стремление к совершенству развито настолько сильно, что мы испытываем неудержимое желание достичь высшей материальной и духовной ценности в нас самих и во всем подвластном нам бытию.

Мы не знаем, каким образом возникло в нас это стремление. Но оно дано нам вместе с жизнью. Мы должны следовать этому стремлению, если хотим оставаться верными таинственной воле к жизни, заложенной в нас.

Когда же воля к жизни переживает кризис, пытаясь осмыслить непосредственно данную ей идею миро- и жизнеутверждения, то мышление должно помочь ей, заставив ее продумать все идеи, заложенные в ней, и подчиниться им. Решающим фактором для судьбы нашего бытия является то, что воля к жизни становится в нас истинной для себя самой и остается навсегда таковой, что она не обедняется, а, наоборот, развивается в совершенную жизнечность.

Когда воля к жизни ясно осознает себя, то она одновременно поймет, что может положиться только на себя. Ее задача — стать независимой от мира. Познание мира может ей подсказать, что ее стремление поднять собственную жизнь и все подвластное ей живое на высшую ступень в масштабах всего мирового процесса по меньшей мере проблематично. Она в этом не обманывается. Ее миро- и жизнеутверждение заключает свой смысл в себе самом. Оно порождается внутренней необходимостью и довольствуется этим. Только через призму этой идеи мое существование приобщается к целям таинственной, универсальной воли к жизни, обнаружением которой я являюсь. В углубленном миро- и жизнеутверждении я испытываю благоговение перед жизнью. Сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю служить идеалам, которые пробуждаются во мне, становлюсь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию.

Благоговение перед жизнью вызвано влиянием бесконечной, неисчерпаемой, все увлекающей воли, на ко-

торой держится всё сущее. Она поднимает нас над всяким познанием вещей и уподобляет нас дереву, не боящемуся никакой засухи, так как оно посажено у ручья. Всякое жизнелюбивое смирение берет начало в этом благоговении перед жизнью и в его наполненности идеалами. В благоговении перед жизнью кроется и смиренность в самом элементарном и самом глубоком смысле, не отягощенном еще познанием мира. Чувство светлого всеприятия рождается только внутренней необходимостью и поэтому не спрашивает о конце.

Но и воля к жизни, ставшая сознательной и пришедшая к глубокому миро- и жизнеутверждению, также стремится к счастью и добивается успеха, ибо воля к жизни есть воля к осуществлению идеалов. Однако она не живет только этим счастьем и успехами. Если ей выпадает счастье, то она рада этому и благодарно принимает его. Но она полна решимости действовать и тогда, когда ей отказывают в счастье и успехе. В этом случае она подобна тому пахарю, который сеет, не рассчитывая собрать урожай. Воля к жизни — не пламя, которое постоянно нуждается в топливе благоприятных событий. Она горит чистым светом и тогда, когда использует лишь свои внутренние ресурсы. Даже когда события обрекают ее на страдания, она не перестает быть деятельной волей. В глубоком благоговении перед жизнью воля к жизни придает ценность нашему существованию даже тогда, когда, согласно обычным представлениям, оно утратило уже всякий смысл, ибо и в этом существовании она переживает свою свободу от мира. Мир и спокойствие излучает тогда человек и приобщает других людей к таинству, заключающемуся в том, что все мы в своих действиях и страданиях должны сохранять свободу для того, чтобы правильно прожить жизнь.

Истинное смирение не означает усталость, а скорее тихий триумф, который празднует воля к жизни, испытывающая тяжелое давление жизненных обстоятельств. Такое смирение расцветает только на почве глубокого миро- и жизнеутверждения.

Итак, наша жизнь есть вечная полемика нашей воли к жизни с миром, полемика, в которой мы постоянно отстаиваем тезис о том, что никогда не согласимся на принижение воли к жизни. Никогда не кончится в нас борьба между оптимизмом и пессимизмом. Мы все время

идем по краю пропасти пессимизма. Если то, что мы переживаем в нашей собственной жизни или в истории человечества, угнетающе действует на нашу волю к жизни и лишает нас чувства бодрости, мы можем потерять опору и вместе с оторвавшимся камнем скатиться в пропасть. Но зная, что внизу нас ожидает смерть, мы вновь нащупываем надежную тропу...

Пессимизм овладевает нами подобно тому, как коварное блаженство покоя охватывает человека, падающего в изнеможении в снежный сугроб. Не надо ничего ждать, не надо стремиться к тому, к чему призывают нас идеалы осознанной воли к жизни! Исчезает всякое беспокойство там, где мы можем устало отдаться покою!.. Голос познания нежно уговаривает наши желания приспособляться к фактам...

О, этот роковой покой, который убивает людей, человечество, культуру!

И вот когда мы думаем, что загадки, которыми мы окружены, уже не могут больше причинить нам страданий, вновь появляется сфинкс и преподносит еще одну страшную загадку, которая грозит окончательным уничтожением воли к жизни. Но, даже содрогаясь от ужаса перед этой самой необъяснимой загадкой, мы должны уметь отрешиться от нее.

Пессимистическое познание преследует нас до последнего вздоха. Поэтому так важно, чтобы воля к жизни наконец раз и навсегда освободилась от понимания мира и выработала в себе навык самосохранения и убеждение в том, что она должна руководствоваться всегда только тем, что заложено в ней самой. То с отчаянием, то отважно идет воля к жизни своим путем в бесконечном хаосе загадок, выполняя свое сокровенное предназначение и достигая единения с бесконечной волей к жизни.

ХІХ. ПРОБЛЕМА ЭТИКИ В СВЕТЕ ИСТОРИИ ЭТИКИ

Мышление, проникающее в сущности вещей, всегда приходит к идее непоколебимого миро- и жизнеутверждения. Теперь следует попытаться разработать этику. А для того чтобы предостеречь себя от всяких случайностей, необходимо из прежних этических учений взять все ценное, что в них имеется.

Чему учит история этики?

Самым общим результатом рассмотрения истории этики является признание того, что этическая мысль всегда стремилась открыть всеобщий основной принцип нравственного.

Основной принцип нравственного должен быть обоснован с логической необходимостью и давать возможность человеку вести непрерывную, живую и конкретную полемику с действительностью.

Выдвинутые ранее основные принципы нравственного абсолютно неудовлетворительны. Это очевидно, потому что они никогда не были доведены до конца без того, чтобы не оказаться в тисках парадоксов или не утратить этический смысл.

Античное мышление понимало нравственное как доставляющее удовольствие с точки зрения разума. Но ему не удалось выработать, исходя из этой точки зрения, этику активного самоотречения. Втиснутое в рамки эгоистически-альтруистических норм, оно закончилось этически окрашенной моралью смирения.

Этическое мышление нового времени было с самого начала социально-утилитаристским. Для него было само собой разумеющимся, что каждый индивид жертвует собой ради других людей и ради общества в целом. Когда же мышление нового времени пытается действительно обосновать и довести до конца эту само собой разумеющуюся этику самоотречения, оно приходит к странному, по существу противоречивым выводам. То вдруг самоотречение оказывается у него утонченным эгоизмом, то оборачивается чем-то навязанным индивиду силой или воспитанным в нем обществом; то, как у Бентама, из идей, господствующих в обществе, становится его убеждениями; то преподносится как инстинкт, которому человек повинует. Первый вариант неосуществим, второй, третий и четвертый — неудовлетворительны, так как приносят этику в человека извне. Последний вариант заводит в тупик. Если самоотречение есть действительно инстинкт, то тогда надо объяснить, каким образом на него может влиять мышление и каким образом этот инстинкт превращается в разумную, всестороннюю и добровольную деятельность — а только в этом случае он может быть признан как этический принцип. Утилитаризм вообще не видит этой своей внутренней проблемы, не гово-

ря уже о том, чтобы решать ее. Он слишком спешит получить практические результаты. Наконец, он отдает себя во власть биологии и социологии, приобретая форму бурно развивающейся и развиваемой морали стадного животного. Тем самым он ставит себя окончательно ниже уровня действительной этики.

Хотя этика самоотречения исходит из самых элементарных и самых существенных вопросов этики, все же ей не удастся достичь более или менее удовлетворительного уровня. Кажется, что она уже близка к пониманию сущности основного принципа нравственного, но она всегда проходит мимо него.

Наряду с этими двумя вариантами этики — этики как стремления к доставляющему удовольствию с точки зрения разума и этики самоотречения ради ближнего и общества — появляется третья этика: этика как стремление к самосовершенствованию. В этой этике слишком много смелого и абстрактного. Она гордо отказывается исходить из общепринятого содержания этического, как это делал утилитаризм, и ставит мышлению противоположную задачу — вывести содержание этики из стремления к самосовершенствованию.

Платон, первый представитель этики самосовершенствования на Западе, и Шопенгауэр хотели решить эту задачу подобно индусам, то есть путем возведения идеи миро- и жизнеотрицания в основной принцип этического. Но из этого ничего не получилось. Доведенная до своего логического завершения, идея миро- и жизнеотрицания не только не создает этику, а, наоборот, ликвидирует ее.

Кант, современный реставратор этики самосовершенствования, выдвинул понятие абсолютного долга, не вложив в него никакого содержания. Тем самым он продемонстрировал свое бессилие и неспособность создать этику, основанную на стремлении человека к самосовершенствованию.

Если этика самосовершенствования действительно намерена обосновать свое содержание, то она должна искать его или в миро- и жизнеотрицании, или в высшем миро- и жизнеутверждении. Первое исключается, значит, остается только второе.

Спиноза интерпретировал высшее миро- и жизнеутверждение как осознанное возвышение в универсуме. Тем

самым его попытка создать действительную этику потерпела неудачу, он смог обосновать лишь идею этически окрашенного смирения. Шлейермахер приложил много искусства, чтобы этой этической окраске придать более жизнерадостный тон. Ницше избегал идти по пути морали смирения, но пришел к идее миро- и жизнеутверждения, причем с этическим содержанием только в той степени, в какой она согласуется с идеей стремления к самосовершенствованию. Единственным философом, которому до определенной степени удалось придать принципу самосовершенствования этический смысл в рамках морали миро- и жизнеутверждения, был И.-Г. Фихте. Результат, однако, не представлял особой ценности, так как в качестве предпосылки принималось основанное на недозволенных спекуляциях оптимистически-этическое понимание сущности универсума и отношения к нему человека.

Таким образом, этика самосовершенствования не в состоянии была дать основному принципу нравственного удовлетворительное этическое содержание. Этика же самоотречения не в состоянии была прийти от содержания этики к логически обоснованному основному принципу нравственного.

Попытка античных философов представить этику как мораль доставляющего удовольствие с точки зрения разума для нас не имеет сейчас никакого значения, ибо слишком очевидно, что эта этика совершенно не признает загадки самоотречения и не может ее решить. Итак, речь может, по существу, идти только о двух, причем резко противоположных, вариантах этики — об этике, признающей в качестве своего содержания идею самоотречения и идущей от него к этике самосовершенствования, и об этике, исходящей из идеи самосовершенствования и стремящейся обосновать самоотречение в качестве логически необходимого содержания самосовершенствования.

Можно ли достичь синтеза этих двух вариантов этики? Другими словами — так ли соотносятся друг с другом понятия самоотречения и самосовершенствования, что одно включает в себя другое?

Если до сего времени не было выявлено их внутреннее единство, то не потому ли это произошло, что предыдущий анализ понятий самоотречения и самосовершенствования не был достаточно глубок и широк?

Прежде чем пытаться рассмотреть глубоко и всеобъемлюще понятия самоотречения и самосовершенствования, необходимо еще раз проанализировать, к каким результатам пришли европейские этические школы.

Прежде всего необходимо признать, что этика ничего полезного не может получить от гносеологии. Преуменьшение реальности чувственного мира принесло ей кажущийся успех. Мышление надеялось подкрепить оптимистически-этическое толкование мира возможностью его спиритуализации. Но потом выяснилось, что этику так же невозможно вывести из этического толкования мира, как невозможно обосновать миро- и жизнеутверждение оптимистической интерпретацией мира. Выяснилось, что в этом загадочном мире этика может обосновать себя только собой. Теперь необходимо раз и навсегда понять бесполезность всех попыток соединить этический и гносеологический идеализм. Этика может оставить в покое пространство и время.

Она испытывает уважение к гносеологическим исследованиям сущности пространства и времени, но интересоваться ими не может. Она признает постоянное стремление духа к познанию, но при этом понимает, что результаты этого познания не могут затронуть существа миро- и жизневоззрения. Ей достаточно знать, что весь чувственный мир есть проявление определенных сил, то есть загадочной и многосторонней воли к жизни. В давнем случае этика мыслит спиритуалистически. Материалистической же она остается постольку, поскольку утверждает такую взаимосвязанность явлений и сил, в которой воздействие на явление оказывает влияние на скрытую в этом явлении силу. Без этого обусловленного миром явления воздействия воли к жизни на волю к жизни этика окажется беспредметной. Но этика при этом оставляет в стороне как неподведомственную ей задачу попытки исследовать, чем объясняется это отношение явлений и сил с точки зрения теории познания и вообще объяснимо ли оно. Как и естественные науки, этика пользуется здесь правом беспристрастности.

В этой связи интересно отметить, что именно у представителей естественнонаучного материализма и встречается энтузиастический этический идеализм, в то время как представители спиритуалистической философии обычно были хладнокровными моралистами.

Из отказа этики от помощи гносеологического идеализма следует, что этика ничего не требует и ничего не ждет от спекулятивной философии. Она заранее отказывается от любого вида этического толкования мира.

Далее, из истории этики видно, что ее нельзя рассматривать просто как продолжение естественного процесса в человеке. В нравственном сознании человека естественный процесс оказывается в противоречии с самим собой. Природа знает только слепое жизнеутверждение. Воля к жизни, обнаруживающая себя в силах природы и в живых существах, стремится утвердить себя. Но в человеке это естественное стремление приходит в противоречие с некоторым другим его таинственным стремлением. Жизнеутверждение пытается вобрать в себя жизнеотрицание, с полным самоотречением служа другим живым существам и стремясь охранить их от невзгод или уничтожения, возможно, даже и путем самопожертвования.

Конечно, самоотречение играет определенную роль не только у людей. В качестве спорадического инстинкта оно проявляется в чувстве половой и родительской любви. В качестве постоянного инстинкта его можно наблюдать у некоторых представителей животного мира (муравьи, пчелы), являющихся несовершенными индивидуальностями ввиду того, что они бесполо. Эти явления содержат уже некоторый намек на скрытое в нравственном человеке переплетение жизнеутверждения и жизнеотрицания. Но они не объясняют его. Там, где обычно проявлялся спорадический инстинкт или инстинкт несовершенных индивидуальностей, и то только в рамках особых условий, требующих солидарности особей, теперь рождается постоянное, осмысленное, добровольное, безграничное чувство, с помощью которого индивиды намерены осуществить высокую идею жизнеутверждения. Как же это происходит?

Мы вновь оказываемся перед проблемой роли, которую играет мышление в становлении этики. Нечто, в зачатке существовавшее в инстинкте, подхватывается, расширяется и доводится до совершенства. Оно поглощает содержание инстинкта и пытается осуществить его новым и последовательным способом.

Каким-то образом мышление играет роль при становлении жизнеутверждения. Оно побуждает волю к жизни

признать и понять жизнеутверждение, проявляющееся и обнаруживающееся во всех формах жизни, как аналогию того жизнеутверждения, которое заложено в ней самой. На основе этого мироутверждения возникает жизнеотрицание в качестве средства для осуществления этого утверждения другой жизни. Этично не всякое жизнеотрицание само по себе, а только то, которое служит мироутверждению и благодаря ему становится целесообразным.

Этика есть таинственное созвучие трех тонов, в котором жизнеутверждение и мироутверждение звучат как основной тон и квинта. Третьей является жизнеотрицание.

Далее, важно выяснить, что же дали поиски величины интенсивности и распространения этого жизнеотрицания, которое находится на службе мироутверждения. Пытались определить эту величину объективно. Напрасно. Сущность самоотречения заключается в субъективном и безграничном проявлении.

В истории этики всегда господствовал страх перед всем нерегламентируемым. Поэтому без конца предпринимались попытки определить самоотречение в рамках рационального. Но каждый раз это делалось за счет естественности и жизненности этики. Жизнеотрицание остается чем-то иррациональным даже и тогда, когда оно служит целесообразности. Нельзя создать раз и навсегда установленный уровень компенсации между жизнеутверждением и жизнеотрицанием. Их отношения постоянно напряжены. И когда наступает разрядка, это является признаком того, что этика погибает. По своей природе этика есть безграничный энтузиазм. Конечно, этот энтузиазм исходит от мышления. Но логически его не объяснить. Тот, кто предпринимает путешествие в истинную этику, должен помнить, что его может увлечь за собой водоворот иррационального.

С субъективно-энтузиастической сущностью этики связана и невозможность превратить этику нравственной личности в этику, пригодную для общества. Кажется само собой разумеющимся, что из правильной индивидуальной этики образуется правильная социальная этика и что одна продолжает другую подобно тому, как пригород служит продолжением города. В действительности

же соотношение их иное; улицы одной не переходят незаметно в улицы другой. Их планировка производилась по принципам, не обязывающим согласовывать схемы построения обеих этик.

Этика нравственной личности индивидуальна, не регламентирована и абсолютна. Этика же, созданная для процветания общества, надиндивидуальна, регламентирована и релятивна. Поэтому нравственная личность не может безропотно подчиняться этике общества, напротив, она пребывает в постоянной полемике с ней. Почти всегда она вынуждена протестовать против нее, поскольку считает ее значительно ниже по своему уровню.

В конце концов между ними возникает антагонизм из-за различной оценки понятия гуманности. Гуманность состоит в том, что человек никогда не должен жертвовать собой ради какой-либо цели. Этика нравственной личности намерена уважать гуманность. Этика общества не способна на это.

Там, где человек поставлен перед альтернативой — или ради своих интересов пожертвовать счастьем и даже жизнью другого человека, или согласиться на ущерб самому себе, — он всегда в состоянии выполнить требования этики и выберет поэтому последний вариант. Общество же мыслит категориями надиндивидуальными и преследует цели, стоящие над отдельными лицами, и поэтому не может в такой степени, как индивидуальная этика, учитывать интересы счастья и жизни отдельного человека. Его этика в принципе антигуманна. Но люди постоянно оказываются в такой ситуации, когда должны выступать в качестве исполнительного органа общества. Здесь-то и возникает конфликт между обеими этическими системами. Для того чтобы добиться победы в этом столкновении, общество старается всячески ущемить авторитет этики нравственной личности, хотя втайне оно вынуждено признать ее превосходство. Этика общества хочет иметь рабов, которые бы не восставали.

Даже общество, этика которого стоит сравнительно высоко, представляет собой опасность для своих членов. Когда же становятся явственными дефекты этики общества и когда общество начинает оказывать к тому же слишком сильное духовное влияние на индивидов, тогда этика нравственной личности погибает. Такое явление мы наблюдаем в современном обществе, этическая совесть

которого роковым образом заглушается биологически-социологической и националистически извращенной этикой.

Величайшим заблуждением прежнего этического мышления было непонимание и непризнание разноприродности этики нравственной личности и этики, созданной в интересах общества. Оно всегда полагало, что обе этики можно и должно отлить из одного куска. Это привело к тому, что этика нравственной личности была принесена в жертву этике общества. С этим надо покончить. Надо ясно понять, что они находятся в конфликте друг с другом и конфликт этот не следует смягчать. Или этика нравственной личности доведет этику общества, насколько это возможно, до своего уровня, или она сама будет сведена до уровня этики общества.

Для предотвращения этого зла недостаточно внушить человеку, что в целях предупреждения духовного вреда он должен находиться в постоянном конфликте с этикой общества. Необходимо выработать такой основной принцип нравственного, который бы дал возможность нравственной личности последовательно и успешно отстаивать себя в полемике с этикой общества. Раньше не могли дать ей в руки это оружие, так как этика рассматривалась просто как широчайшее самоотречение ради общества.

Этика нравственной личности и этика, созданная обществом, не сводятся одна к другой и не являются равноценными. Подлинная этика есть только первая. Вторая не есть собственно этика. Мышление должно признать основной принцип абсолютной этики, если оно вообще хочет создать этику. Так как оно не осознавало этого раньше, оно и не продвинулось в решении этого вопроса. Прогресс этики состоит в том, что мы смело решаемся оценивать этику общества пессимистически.

Этика, служащая интересам общества, по существу, означает, что общество апеллирует к сознанию индивида, чтобы добиться от него того, что не может навязать ему принуждением и законом. Этика общества сможет приблизиться к настоящей этике, только выяснив свое отношение к этике нравственной личности и приведя свои требования к индивиду в соответствие с нормами последней. В той мере, в какой общество принимает характер нравственной личности, его этика становится этикой нравственного общества.

Общее мышление должно заняться вопросом о том, что же относится к этике, как связаны между собой разные ее стороны.

✓ К этике относится этика пассивного самосовершенствования путем достижения внутреннего освобождения от мира (безропотное смирение), этика активного самосовершенствования путем установления нравственного отношения человека к человеку и этика нравственного общества. Этика есть, следовательно, целая звуковая гамма. От неэтического мы переходим к этическому только тогда, когда безропотное смирение начинает звучать как этическое смирение. Затем эти более живые и ясные звуки этики смирения переходят в аккорды этики активного самосовершенствования. Следом за ними вступают более или менее приглушенные шумы этики общества, и наконец звук затухает в законодательных нормах общества, которые уже только условно можно назвать этическими.

Все прежние этические учения были фрагментарными. Они исполнялись в той или другой октаве звукового ряда. Индусы и воспринявший их взгляды Шопенгауэр занимались главным образом этикой пассивного самосовершенствования, а Заратустра, иудейские пророки и великие моралисты Китая — только вопросами активного самосовершенствования. Интересы западной философии нового времени ограничивались почти исключительно этикой общества. Античные мыслители не вышли за рамки этики смирения: выбранный ими исходный пункт не давал им этой возможности. Самые глубокие мыслители нового времени — Кант, Фихте, Ницше и другие — предугадывали этику активного самосовершенствования.

Для европейского мышления характерно предпочтение исключительно верхней октавы, звуков нижней октавы оно не знает. В его этике нет баса, так как оно не признавало этики смирения. Ему казалось наиболее совершенной этика долга, то есть активная этика. Спиноза так и остался непонятым своим временем, ибо он представлял этику смирения.

Роковой слабостью мышления нового времени было непонимание смирения и характера отношений, устанавливающихся между этикой и смирением.

В чем же заключается совершенная этика? В этике пассивного самосовершенствования и в этике активного

самосовершенствования. Этика, созданная в интересах общества, является лишь корректирующим дополнением этики активного самосовершенствования.

Такое понимание совершенной этики заставляет признать необходимость ее полемики с этикой общества.

XX. ЭТИКА САМООТРЕЧЕНИЯ И ЭТИКА САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

Теперь, когда мы достаточно ориентированы в проблемах и результатах, достигнутых прежней этикой, мы можем попытаться рассмотреть вопрос о внутренних связях между этикой самоотречения и этикой самосовершенствования с тем, чтобы сформулировать истинный, основной принцип нравственного.

Почему не удастся мыслить их соединенными?

В этике самоотречения заложена где-то ошибка, в результате которой она понимается слишком узко. Социальный утилитаризм занимался в принципе только вопросом самоотречения ради людей и ради человеческого общества. Напротив, этика самосовершенствования есть нечто универсальное. Она имеет дело с отношением человека к миру. И если этике самоотречения суждено сблизиться с этикой самосовершенствования, то первая должна также стать универсальной и направить деятельность человека не только на другого человека и общество, но и вообще на всякую жизнь, где бы она ни проявлялась в мире.

Однако прежняя этика не стремилась сделать ни одного шага к углублению понятия самоотречения.

Подобно аккуратной хозяйке, которая, убрав комнату, закрывает дверь, заботясь о том, чтобы в комнату не вошла собака и не испачкала лапами чистый пол, европейские мыслители тщательно следят за тем, чтобы в их этику не пробрались никакие звери. Упорство, которое они проявляют, стремясь узаконить и возвести в принцип традиционное бездушное, граничит с нелепостью. Они или вообще отбрасывают чувство сострадания к животным, или всячески принижают его. Если же они допускают это чувство в несколько большем размере, то стараются оправдать его всеми средствами, а иногда чуть ли не извиваются за него.

—

Может показаться, что Декарт с его утверждением, что животные — это машины, околдовал всю европейскую философию.

Даже такой значительный мыслитель, как Вильгельм Вундт, превратно подает свою этику. Он, например, пишет: «Объектом сочувствия может быть только человек... Животные сотворены вместе с нами; этим словом наш язык подтверждает, что лишь восходя к конечной причине всего сущего — акту творения, мы можем признать их в какой-то мере близкими нам. Поэтому по отношению к животным у нас могут возникнуть душевные движения, родственные сочувствию. Но для настоящего сочувствия недостает всегда основного условия — внутреннего единства нашей воли с их волей». Венцом этой мудрости является утверждение, что о чувстве радости у животных вообще не может быть и речи — как будто Вундт никогда не видел, как пьет воду бык, когда испытывает жажду.

Кант резко подчеркивает, что этика имеет дело с вопросом о долге человека по отношению к другому человеку. «Человеческое» обращение с животными он вынужден оправдывать, рекомендуя рассматривать его как упражнение, способствующее развитию чувства соучастия к другим людям.

Бентам признает чувство сострадания к животному также главным образом как средство, противодействующее развитию бессердечия у людей, хотя он иногда и говорит о нем, как о само собой разумеющемся.

В своей книге «Происхождение человека» Дарвин упоминает, что чувство симпатии, господствующее в социальном инстинкте, может стать в конце концов настолько сильным, что способно будет распространиться на всех людей и даже на животных. Однако подробно Дарвин не занимается этой проблемой и значением данного факта, довольствуясь тем, что формулирует этику человеческого стада.

Европейское мышление признает в качестве догмы, что этика, собственно, имеет дело с отношением человека к человеку и обществу. Попытки свергнуть эти устаревшие представления, предпринятые Шопенгауэром и Штерном, не были правильно поняты.

Такая отсталость тем более необъяснима, что индийская и китайская философии на заре своего развития

рассматривали этику как учение о доброжелательном отношении ко всем существам. Интересно, что они пришли к этой точке зрения независимо друг от друга. Вряд ли можно предполагать — как это обычно делается, — что тонкие и глубокие заповеди относительно обращения с животными, изложенные в популярной китайской этике, в книге «Кан-ин-пен» («О наградах и наказаниях»), сформировались под влиянием буддийской морали¹. Они не упражняются в метафизических размышлениях относительно единства всех существ, как это отмечалось в развитии индийской этики, в них говорит живое этическое ощущение мира, и оно заставляет их сделать все выводы, кажущиеся им просто естественными.

Если европейское мышление противится тому, чтобы признать самоотречение универсальный характер, то это связано с его стремлением создать рациональную этику, содержащую общезначимые рецепты. Но перспектива создания такой этики реальна только в случае, если она имеет под собой твердую почву в сфере интересов человеческого общества. Этика же, занимающаяся вопросами отношения человека к другим существам, теряет эту основу — она поглощена целиком рассмотрением проблемы существования, как такового. Хочет она того или не хочет, но вынуждена пойти на риск бесконечной полемики с натурфилософией.

Таково положение вещей. Теперь уже ясно, что объективная нормативная этика общества, если она вообще возможна в такой форме, никогда не будет действительной этикой, а будет только ее придатком. Далее также ясно, что действительная этика будет всегда субъективной, наполненной дыханием иррационального энтузиазма и полемизирующей с натурфилософией. Этика самоотречения, таким образом, не имеет оснований отказываться от так или иначе неизбежного риска. Дом ее сожжен. Она пошла в мир искать себе счастья.

¹ Книга эта создана около XI века н. э. «Обращайтесь человечно с животными, не причиняйте боли насекомым, растениям и деревьям», — гласит одно из изречений этой книги. В ней запрещается: «дразнить людей и животных, стрелять из лука в птиц, охотиться на четвероногих, изгонять насекомых из разных щелей, пугать птиц, спящих на дереве, забивать норы и разрушать гнезда птиц». Наслаждение охотой осуждается в ней как тяжкое моральное преступление.

Итак, она осмеливается признать, что самоотречение должно совершаться не только ради человека, но и ради других существ, вообще ради любой жизни, встречающейся в мире и известной человеку. Эта этика поднимается до идеи отношения человека к человеку лишь как выражения его отношения к бытию и миру вообще. Этика самоотречения, приобретшая характер космической этики, может теперь надеяться найти точки соприкосновения и объединиться с этикой самосовершенствования, бывшей с самого ее зарождения космической.

Но для того, чтобы этика самосовершенствования могла объединиться с этикой самоотречения, она должна сначала сама стать по-настоящему космической.

С самого ее зарождения этика самосовершенствования была космической, так как самосовершенствование, по идее, может заключаться только в том, что человек становится в истинное отношение к бытию, находящемуся в нем и вне его. Свою естественную внешнюю принадлежность к бытию человек хочет сделать внутренней, духовной, а свое пассивное и активное отношение к вещам хочет определять своим участием в этом бытии.

Но в этом стремлении человек до сих пор достиг только ступени пассивного участия в мире бытия. Ему не удалось проявить его в активной форме. В этой односторонности и заключается невозможность взаимопроникновения этики самосовершенствования и этики самоотречения и создания совершенной этики пассивного и активного самосовершенствования.

В чем же причина того, что этика самосовершенствования не смогла выйти из круга пассивности, несмотря на все предпринятые ею попытки? Причина кроется в том, что она свое духовное, внутреннее самоотречение направила на абстрактное понятие бытия, а не на действительное бытие. Поэтому она стала в ложное отношение к натурфилософии.

Откуда происходит это заблуждение? Оно есть следствие трудностей, с которыми встретилась этика самосовершенствования, когда она пыталась понять себя в рамках натурфилософии.

Такую же попытку предпринимала и китайская философия, правда, в несколько чуждой для нас, но глубоко

кой форме. Она полагала, что «безличное» мирового процесса каким-то образом скрывает тайну истинно этического. В соответствии с этим китайская философия, определяя сущность духовного самоотречения ради бытия, утверждала, что люди отрешаются от своих внутренних субъективных мотивов и подчиняют свое поведение законам объективности, которые они открывают в мировом процессе.

Много усилий приложили Лао-цзы и Чжуан-цзы, чтобы выяснить это глубокое «становление в подобие миру». Удивительно звучат мелодии такой этики в «Дао-дэ-дзине» Лао-цзы, но они не образуют симфонии. Смысл событий для нас не понятен. Все, что мы знаем о нем, сводится к тому, что всякая жизнь «проживается». Истинной этикой жизни «в соответствии со смыслом событий» была бы, во всяком случае, этика Ян-цзы и Ницше. Напротив, предположение о том, что в мировом процессе господствует объективность, подающая пример для поведения людей, есть не что иное, как попытка этического истолкования мира, предпринятая при очень скудном арсенале средств. Это бытие в соответствии со смыслом мира у Лао-цзы и Чжуан-цзы означает внутреннее освобождение от душевного беспокойства и от внешних событий, связанное с ослаблением всяких тенденций к активности. Там, где жизнь в соответствии со смыслом мира создает действительно активную этику, как это было у Конфуция и Мо-цзы, там и смысл мира получает иное толкование. Там, где вообще человеческое мышление возводит «бытие-в-подобие-миру» в этику, — там этическая воля человека так или иначе приписывает мировому духу этический характер с тем, чтобы пайти в нем самое себя.

Так как в мировом процессе нельзя обнаружить мотивов этических действий, то этика самосовершенствования должна слить пассивную и активную этику в простом акте духовного, внутреннего самоотречения ради бытия. Из этого акта, как такового, без предварительного признания какого-либо этического качества бытия она должна вывести обе этики. Только в этом случае мышление приходит к совершенной этике, не впадая при этом в наивность и не прибегая к хитроумным уловкам.

Все это и составляет ту проблему, над решением которой напрасно билась этическая мысль всех времен и

народов, мысль, рассматривавшая эту проблему в духе истинной натурфилософии. У китайцев, индусов, стоиков, Спинозы, Шлейермахера, Фихте, Гегеля, в мистике сдинения с абсолютом — всюду она превращалась в этику смирения и внутреннего освобождения от мира и ликогда — в этику активной деятельности в мире и воздействия на мир.

Очень редко она действительно признавала, что не достигла удовлетворительных результатов. Обычно она только расширяла свои основы и пыталась любым путем поддержать активную этику и связать ее в какой-либо форме с этикой смирения. Чем последовательнее философы, тем скромнее были результаты.

У Лао-цзы и Чжуан-цзы, у брахманов и Будды, у ранних стоиков, у Спинозы, Шлейермахера и Гегеля, у великих монистических мистиков активная этика сведена почти к нулю. У Конфуция, Мэн-цзы, индуистских мыслителей, представителей позднего стоицизма и у И.-Г. Фихте она делает большие усилия, чтобы утвердить себя. Ей удавалось это сделать только в той мере, в какой она призывала на помощь наивное и явно искусственное мышление.

Всякое миро- и жизневоззрение, которое намерено полностью удовлетворить мышление, есть мистика. Мирозозрение должно стремиться указать смысл жизни человеку таким образом, чтобы он не успокаивал себя идеей о том, что закономерно существует в бесконечном бытии, оно должно сделать это так, чтобы человек постиг эту закономерность в акте сознания как принадлежащую ему внутренне и духовно.

Этика самосовершенствования внутренне едина с мистикой. Судьба мистики решает и ее судьбу. Создать этику самосовершенствования не означает ничего иного, как обосновать этику с помощью мистики. Со своей стороны мистика представляет собой ценное миро- и жизневоззрение только в той мере, в какой она сама этическая.

Но ей не удается быть этической. Переживание единения с абсолютом, бытия в мировом духе, возвышения в боге — и как там еще ни называй — акт, по существу, не этический, а духовный. Индийская философия осознала это глубокое различие. Она выдвигает в различных формулировках основной тезис: «Духовность не есть этика». Мы, европейцы, остались наивными в делах мисти-

ки. То, что мы иногда причисляем к мистике, есть обычно в той или иной степени христианская — то есть, другими словами, этически окрашенная мистика. Поэтому мы и склонны заблуждаться относительно этического содержания мистики.

Если проанализировать мистику всех времен и народов в целях определения ее этического содержания, то окажется, что оно ничтожно мало. Даже этика смирения, которая, кажется, закономерно принадлежит мистике, в рамках мистики более или менее значительно поражена бессилием. Вследствие отсутствия активной этики, с которой она должна бы быть связана, она теряет опору и уходит все дальше и дальше в область уже не этического смирения. Возникает мистика, которая не слугит уже целям самосовершенствования, что было раньше ее глубоким призванием, а выдвигает в качестве самоцели возвышение в абсолютном. Чем чище мистика, тем дальше идет эта эволюция. Мистика становится миро- и жизневоззрением поглощенного бытия конечного бытия в бесконечном или превращается — как это было у брахманов — в гордую мистику бытия бесконечного бытия в конечном. Этика самосовершенствования, которая возникает из мистики, постоянно пребывает в опасности погибнуть в этой мистике.

Тенденция мистики стать надэтической вполне естественна. Фактически отношение к бескачественному и лишённому каких-либо потребностей абсолютному не имеет ничего общего с самосовершенствованием. Она становится чистым актом сознания и приводит к духовности, столь же бессодержательной, как и само абсолютное. Чувствуя свою слабость, мистика пытается стать более этической, чем она есть, или по крайней мере казаться более этической. Даже индийская философия предпринимает попытки в этом направлении, хотя она, с другой стороны, смело и истинно оценивает положение и ставит духовное над этическим.

Чтобы правильно определить ценность этического содержания мистики, следует проанализировать то, что она заключает в себе в качестве собственно этики, а не то, что она привносит в этику или что о ней говорит. Но тогда окажется, что этическое содержание даже христианской мистики ничтожно мало. Мистика является не другом, а, скорее, врагом этики. Она поглощает ее.

И все же, несмотря на это, этика, удовлетворяющая мышление, рождается из мистики. Любая самая глубокая философия и самая глубокая религия есть в конце концов не что иное, как борьба за этическую мистику и за мистическую этику.

Преисполненные стремлением создать активное миро- и жизневоззрение, мы, европейцы, не придали мистике правильного направления. Она живет у нас на птичьих правах и дает о себе знать спорадически. Инстинктивно мы чувствуем, что она находится в антагонизме с активной этикой. Поэтому мы не чувствуем никакой внутренней связи с ней.

Мы совершаем огромную ошибку, полагая, что можем прийти к этическому миро- и жизневоззрению, удовлетворяющему наше мышление, отвергнув мистику. До сих пор мы лишь выдумываем миро- и жизневоззрение. Оно хорошо, ибо приобщает людей к активной этике. Но оно не истинно. Поэтому оно всегда саморазрушается. Оно к тому же и не глубоко. Поэтому европейское мышление делает людей нравственными, но поверхностно. Так как европеец предельно сыт активной этикой, рожденной выдуманным мировоззрением, то он не испытывает больше в ней никакой внутренней потребности.

Наступило время, когда мы должны отказаться от этого заблуждения. Миро- и жизневоззрение активной этики только тогда глубоко и прочно овладеет мышлением, когда оно будет сформировано на основе мистики. Вопрос о том, что люди намерены сделать из своей жизни, не может быть решен, если их вытолкнут в мир «плеткой» активности, не давая возможности прийти в себя. По существу на этот вопрос может ответить лишь миро- и жизневоззрение. Оно-то и объяснит человеку его духовное, внутреннее отношение к бытию, благодаря которому пассивная и активная этика становится естественной необходимостью.

Прежняя мистика этого сделать не смогла, так как она была надэтической. Мышление должно, следовательно, прийти теперь к этической мистике. Нам необходимо подняться до духовности, являющейся этической, и до этики, включающей в себя всю духовность. Только в этом случае мы станем по-настоящему жизнеспособны.

Этика должна родиться из мистики. Мистика же со своей стороны никогда не должна думать, что она суще-

ствует только ради самой себя. Она не цветок, а только его чашечка. Цветком является этика. Мистика же, существующая только для самой себя, есть неумная острога.

Прежняя мистика ушла в надэтическое, так как она была абстрактна. Абстракция — это смерть для этики, ибо этика есть живое отношение к живой жизни. Итак, мы должны отказаться от абстрактной мистики и обратиться к мистике живой.

Понятия «бытие», «абсолютное», «мировой дух» и другие подобные им выражения не обозначают ничего действительного, а только нечто вымышленное и поэтому совершенно непонятное. Действительно только то, что обнаруживается в явлениях бытия.

Каким же образом мышление пускается на такое бессмысленное предприятие, а именно рекомендует человеку духовно постигнуть не связанные с действительностью мысли? Через посредство двойного искушения — общего и особенного.

Мышление, необходимо связанное с языком, усваивает зафиксированные в языке абстракции и символы. Эта монета имеет хождение лишь постольку, поскольку позволяет представлять вещи кратким способом, вместо того чтобы подавать их так обстоятельно, как они даны сами по себе. Но затем оказывается, что мышление оперирует этими абстракциями и символами так, как будто они обозначают нечто, данное в действительности. Таково общее искушение.

Особое искушение состоит в том, что самоотречение человека ради бесконечного бытия заманчиво просто формулируется с помощью абстракций и символов. В результате этой операции создается впечатление, что человек приобщается к тотальности бытия, к его духовному содержанию.

Все это прекрасно проделывается на словах и в мыслях. Действительность же не знает ничего о том, что индивид может обрести какое-то отношение к тотальности бытия. Так как действительность знает только бытие, обнаруживающееся в отдельных существах, то она знает только отношение отдельного существа к другому отдельному существу. Если, следовательно, мистика намерена быть истинной, то ей ничего не остается, как отбросить

всякие привычные абстракции и признать, что с таким понятием бытия она ничего разумного сделать не может. К абсолютному бытию она должна быть настолько же равнодушной, насколько равнодушен бывает к своему прежнему фетишу негр, обращенный в новую веру. Она должна с полной серьезностью обратиться к мистике действительности. Она должна отбросить все декорации и декламации сцены и вновь обрести себя в живой природе.

Нет никакого понятия бытия, а есть только бесконечное бытие в бесконечных проявлениях. И только благодаря тем явлениям, с которыми я вступаю в некоторое отношение, я устанавливаю связь моего бытия с бесконечным бытием. Самоотречение моего бытия ради бесконечного бытия есть самоотречение моего бытия ради всех явлений бытия, которые нуждаются в моем участии и которым я могу отдать свои силы.

Сфере моего влияния принадлежит лишь бесконечно малая часть бесконечного бытия. Все остальное проходит мимо меня, как далекие корабли, которым я подаю непонятные для них сигналы. Ради же того, что принадлежит сфере моего влияния и что нуждается в моем участии, я осуществляю духовное, внутреннее самоотречение в бесконечном бытии и придаю тем самым моему бедному существованию смысл и богатство. Река нашла свое море.

В самоотречении ради абсолютного возникает только мертвая духовность. Это чисто интеллектуальный акт. В нем не даны мотивы действия. Даже этика смирения смогла влачить на этой почве интеллектуализма лишь жалкое существование. В мистике же действительности это самоотречение перестает быть чисто интеллектуальным актом и становится таким актом, в котором участвует все живое человека. В нем господствует, таким образом, духовность, которая в элементарной форме заключает в себе стремление к деятельности. Жестокая правда того, что духовность и этика имеют разную природу, теряет здесь свою силу. Здесь они едины и суть одно и то же.

Отныне могут объединиться этика самосовершенствования и этика самоотречения. Они становятся теперь космическими в натурфилософии, представляющей мир таким, каков он есть. Они находят поэтому контакт в той

точке, где располагается всеобъемлющая идея живого самоотречения ради живого бытия. В ней смыкаются и переплетаются пассивное и активное самосовершенствования, постигающие себя как следствие одного и того же внутреннего побуждения. Ставши единым, они не нуждаются теперь в том, чтобы создавать совершенную этику воздействия на мир на основе освобождения от мира. Совершенство уже дано. Чудесной гармонией звучит теперь этика, начиная от мелодий, в которых смирение воспринимается уже как этика, и кончая высокими тонами, в которых этика переходит в шумы мотивов, выдаваемых обществом за этику.

Субъективная ответственность, и вглубь и вдаль уходящая в бесконечное, ответственность за всю жизнь, принадлежащую сфере влияния человека, ответственность, которую постиг человек, ставший внутренне свободным от мира, и которую он пытается реализовать в жизни,— это и есть этика. Она рождается из миро- и жизнеутверждения, а осуществляется в жизнеотречении. Внутренне она связана с оптимистическим желанием. Теперь вера в прогресс уже не может быть отделена от этики, подобно плохо прикрепленному колесу у повозки. Обе они прочно посажены на одну ось.

Единственно возможный, содержательный, постоянно, живо и конкретно полемизирующий с действительностью принцип этики гласит: самоотречение ради жизни из-за благоговения перед жизнью.

XXI. ЭТИКА БЛАГОГОВЕНИЯ ПЕРЕД ЖИЗНЬЮ

Сложны и трудны пути, на которые должно вновь встать заблудшее этическое мышление. Но его дорога будет легка и проста, если оно не повернет на кажущиеся удобными и короткими пути, а сразу возьмет верное направление. Для этого надо соблюсти три условия: первое — никоим образом не сворачивать на дорогу этической интерпретации мира; второе — не становиться космическим и мистическим, то есть всегда понимать этическое самоотречение как проявление внутренней, духовной связи с миром; третье — не предаваться абстрактному мышлению, а оставаться элементарным, понимающим самоотречение ради мира как самоотречение челове-

ской жизни ради всего живого бытия, к которому оно стоит в определенном отношении.

Этика возникает благодаря тому, что я глубоко осознаю мироутверждение, которое наряду с моим жизнеутверждением естественно заложено в моей воле к жизни, и пытаюсь реализовать его в жизни.

Стать нравственной личностью означает стать истинно мыслящим.

Мышление есть происходящая во мне полемика между желанием и познанием. В своей наивной форме эта полемика проявляется тогда, когда воля требует от познания, чтобы оно представило ей мир в такой форме, которая бы соответствовала импульсам, скрытым в воле, и когда познание пытается удовлетворить это требование. На месте этого диалога, заранее обреченного на безрезультатность, должен прийти другой, истинный, в котором воля требовала бы от познания только того, что оно действительно само может познать.

Если познание будет давать только то, что оно может познать, то воля будет получать всегда одно и то же знание, а именно: во всем и во всех явлениях заложена воля к жизни. Постоянно углубляющемуся и расширяющемуся познанию не останется ничего другого, как вести нас все глубже и дальше в тот загадочный мир, который раскрывается перед нами как всесущая воля к жизни. Прогресс науки состоит только в том, что она все точнее описывает явления, в которых обнаруживается многообразная жизнь, открывает нам жизнь там, где мы ее раньше не подозревали, и дает в руки средство, с помощью которого мы можем так или иначе использовать познанный процесс развития воли к жизни. Но ни одна наука не в состоянии сказать, что такое жизнь.

Для миро- и жизневоззрения результаты познания сказываются в том, что человек не в состоянии уже пребывать в бездумье, ибо познание все больше наполняет его тайной вездесущей воли к жизни. Поэтому различие между ученым и неученым весьма относительно. Неученый, преисполненный при виде цветущего дерева тайной вездесущей воли к жизни, обладает большим знанием, чем ученый, который исследует с помощью микроскопа или физическим и химическим путем тысячи форм проявления воли к жизни, но при всем его знании процесса проявления воли к жизни не испытывает никакого вол-

нения перед тайной вездесущей воли к жизни, напротив, полон тщеславия от того, что точно описал кусочек жизни.

Всякое истинное познание переходит в переживание. Я не познаю сущность явлений, но я постигаю их по аналогии с волей к жизни, заложенной во мне. Таким образом, знание о мире становится моим переживанием мира. Познание, ставшее переживанием, не превращает меня по отношению к миру в чисто познающий субъект, но возбуждает во мне ощущение внутренней связи с ним. Оно наполняет меня чувством благоговения перед таинственной волей к жизни, проявляющейся во всем. Оно заставляет меня мыслить и удивляться и ведет меня к высотам благоговения перед жизнью. Здесь оно отпускает мою руку. Дальше оно может уже меня не сопровождать. Отныне моя воля к жизни сама должна найти свою дорогу в мире.

Познание открывает мне мое отношение к миру не тогда, когда пытается возвестить мне, что означают те или иные проявления жизни в масштабе всего мира. Оно не оставляет меня на поверхности, но ведет в глубины. Оно ставит меня внутренне в отношение к миру и заставляет мою волю переживать все, что ее окружает, как волю к жизни.

Философия Декарта исходит из положения «Я мыслю, следовательно, я существую». Это убогое, произвольно выбранное начало уводит ее безвозвратно на путь абстракции. Его философия не находит контакта с этикой и задерживается в мертвом миро- и жизневоззрении. Истинная философия должна исходить из самого непосредственного и всеобъемлющего факта сознания. Этот факт гласит: «Я есть жизнь, которая хочет жить, я есть жизнь среди жизни, которая хочет жить». Это не выдуманное положение. Ежедневно и ежечасно я сталкиваюсь с ним. В каждое мгновение сознания оно появляется предо мной. Как из непересыхающего родника, из него постоянно бьет живое, охватывающее все факты бытия миро- и жизневоззрение. Из него вырастает мистика этического единения с бытием.

Как в моей воле к жизни заключено страстное стремление продолжать жизнь и после таинственного возвышения воли к жизни, стремление, которое обычно называют желанием, и страх перед уничтожением и таинст-

венным принижением воли к жизни, который обычно называют болью, так эти моменты присущи и воле к жизни, окружающей меня, независимо от того, высказывается ли она или остается немой.

Этика заключается, следовательно, в том, что я испытываю побуждение высказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой. В этом и состоит основной принцип нравственного. Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей.

Фактически можно все, что считается добрым в обычной нравственной оценке отношения человека к человеку, свести к материальному и духовному сохранению и развитию человеческой жизни и к стремлению придать ей высшую ценность. И наоборот, все, что в отношениях людей между собой считается плохим, можно свести в итоге к материальному и духовному уничтожению или торможению человеческой жизни, а также к отсутствию стремления придать жизни высшую ценность. Отдельные определения добра и зла, часто лежащие в разных плоскостях и как будто бы не связанные между собой, оказываются непосредственными сторонами одного и того же явления, как только они раскрываются в общих определениях добра и зла.

Но единственно возможный основной принцип нравственного означает не только упорядочение и углубление существующих взглядов на добро и зло, но и их расширение. Поистине нравствен человек только тогда, когда он повицуется внутреннему побуждению помогать любой жизни, которой он может помочь, и удерживается от того, чтобы причинить живому какой-либо вред. Он не спрашивает, насколько та или иная жизнь заслуживает его усилий, он не спрашивает также, может ли она и в какой степени ощутить его доброту. Для него священна жизнь, как таковая. Он не сорвет листочка с дерева, не сломает ни одного цветка и не раздавит ни одного насекомого. Когда он летом работает ночью при лампе, то предпочитает закрыть окно и сидеть в духоте, чтобы не увидеть ни одной бабочки, упавшей с обожженными крыльями на его стол.

Если, идя после дождя по улице, он увидит червяка, ползущего по мостовой, то подумает, что червяк погиб-

нет на солнце, если вовремя не доползет до земли, где может спрятаться в щель, и перенесет его в траву. Если он проходит мимо насекомого, упавшего в лужу, то найдет время бросить ему для спасения листок или соломинку.

Он не боится, что будет осмеян за сентиментальность. Такова судьба любой истины, которая всегда является предметом насмешек до того, как ее признают. Когда-то считалось глупостью думать, что цветные люди являются действительно людьми и что с ними следует обращаться, как со всеми людьми. Теперь эта глупость стала истиной. Сегодня кажется не совсем нормальным признавать в качестве требования разумной этики внимательное отношение ко всему живому вплоть до низших форм проявления жизни. Но когда-нибудь будут удивляться, что людям потребовалось так много времени, чтобы признать несовместимым с этикой бессмысленное причинение вреда жизни.

Этика есть безграничная ответственность за все, что живет.

По своей всеобщности определение этики как поведения человека в соответствии с идеей благоговения перед жизнью кажется несколько неполным. Но оно есть единственно совершенное. Сострадание слишком узко, чтобы стать понятием нравственности. К этике относится переживание всех состояний и всех побуждений воли к жизни, ее желаний, ее стремления целиком проявить себя в жизни, ее стремления к самосовершенствованию.

Еще больше означает любовь, потому что она одновременно содержит в себе и сострадание, и радость, и взаимное стремление. Но она раскрывает этическое содержание в некотором равенстве, пусть даже естественном и глубоком. Создаваемую этикой солидарность она ставит в отношении аналогии к тому, что иногда временно допускает природа в физическом отношении между двумя полами или между родителями и их потомством.

Мышление должно стремиться сформулировать сущность этического, как такового. В этом случае оно должно определить этику как самоотречение ради жизни, мотивированное чувством благоговения перед жизнью. Если выражение «благоговение перед жизнью» кажется очень общим и недостаточно жизненным, то тем не менее оно

является именно таким, которое передает нечто, присутствующее человеку, впитавшему в себя эту идею. Сострадание, любовь и вообще все, связанное с высоким энтузиазмом, передано в нем адекватно. С неутомимой жизненной энергией чувство благоговения перед жизнью вырабатывается в человеке определенное умонастроение, пронизывая его и привнося в него беспокойство постоянной ответственности. Подобно винту корабля, врезающемуся в воду, благоговение перед жизнью неудержимо толкает человека вперед.

Этика благоговения перед жизнью, возникшая из внутреннего побуждения, не зависит от того, в какой степени она оформляется в удовлетворительное этическое мировоззрение. Она не обязана давать ответ на вопрос, что означает воздействие нравственных людей на сохранение, развитие и возвышение жизни в общем процессе мировых событий. Ее нельзя сбить с толку тем аргументом, что поддерживаемое ею сохранение и совершенствование жизни ничтожно по своей эффективности по сравнению с колоссальной и постоянной работой сил природы, направленных на уничтожение жизни. Но важно, что этика стремится к такому воздействию, и потому можно оставить в стороне все проблемы эффективности ее действий. Для мира имеет значение тот факт, что в мире в образе ставшего нравственным человека проявляется воля к жизни, преисполненная чувством благоговения перед жизнью и готовностью самоотречения ради жизни.

Универсальная воля к жизни постигает себя в моей воле к жизни иначе, чем в других явлениях мира. В них эта воля обнаруживается в качестве некоторой индивидуализации, которая — насколько я могу заметить со стороны — является только «проживанием самой себя», но не стремится к единению с другими волями к жизни. Мир представляет собою жестокую драму раздвоения воли к жизни. Одна жизнь утверждает себя за счет другой, одна разрушает другую. Но одна воля к жизни действует против другой только по внутреннему стремлению, но не по убеждению. Во мне же воля к жизни приобрела знание о другой воле к жизни. В ней воплотилось стремление слиться воедино с самой собой и стать универсальной.

Почему же воля к жизни осознает себя только во мне? Связано ли это с тем, что я приобрел способность мыс-

лить обо всем бытии? Куда ведет меня начавшаяся во мне эволюция?

На эти вопросы ответа нет. Для меня навсегда останется загадкой моя жизнь с чувством благоговения перед жизнью в этом мире, в котором созидательная воля одновременно действует как разрушающая воля, а разрушающая — как созидательная.

Мне не остается ничего другого, кроме как придер-живаться того факта, что воля к жизни проявляется во мне как воля к жизни, стремящаяся соединиться с другой волей к жизни. Этот факт — мой свет в темноте. Я свободен от того незнания, в котором пребывает мир. Я избавлен от мира. Благоговение перед жизнью наполнило меня таким беспокойством, которого мир не знает. Я черпаю в нем блаженство, которого мне не может дать мир. И когда в этом ином, чем мир, бытии некто другой и я понимаем друг друга и охотно помогаем друг другу там, где одна воля мучила бы другую, то это означает, что раздвоенность воли к жизни ликвидирована. Если я спасаю насекомое, то, значит, моя жизнь действует на благо другой жизни, а это и есть снятие раздвоенности жизни. Если где-нибудь и каким-либо образом моя жизнь действует на благо другой, то моя бесконечная воля к жизни переживает единение с бесконечным, в котором всякая жизнь едина. Я испытываю радость, которая сохраняет меня от прозябания в пустыне жизни.

Поэтому я воспринимаю в качестве предназначения моей жизни задачу повиноваться высшему откровению воли к жизни во мне. В качестве цели своих действий я выбираю задачу ликвидировать раздвоенность воли к жизни в той мере, в какой это подвластно влиянию моего бытия. Зная только то, что мне необходимо, я оставляю в стороне все загадки мира и моего бытия.

Стремление ко всякой глубокой религии и предчувствие ее содержатся в этике благоговения перед жизнью. Но эта этика не создает законченного мировоззрения и соглашается с тем, что храм должен остаться недостроенным. Она завершает только клирос. Но именно на клиросе и отправляет набожность свою живую и бесконечную службу богу...

Свою истинность этика благоговения перед жизнью обнаруживает в том, что она постигает в единстве и взаимосвязанности различные проявления этического. Ни од-

на этика ещё не сумела связать воедино стремление к самосовершенствованию, в котором человек использует свои силы не для воздействия вовне, а для работы над самим собой, и активную этику. Этика благоговения перед жизнью смогла это сделать и причем таким образом, что не просто разрешила школьные вопросы, а значительно углубила понимание этики.

Этика есть благоговение перед волей к жизни во мне и вне меня. Из чувства благоговения перед волей к жизни во мне возникает глубокое жизнеутверждение смирения. Я понимаю мою волю к жизни не только как нечто, осуществляющееся в счастливых событиях, но одновременно переживающее самое себя. Если я не дам уйти этому самопереживанию в бездумность, а удержу его как нечто ценное, то я пойму тайну духовного самоутверждения. Я почувствую незнакомую мне до того свободу от судеб жизни. В те мгновения, когда я мог бы думать, что раздавлен, я чувствую себя вознесенным к невыразимому, неожиданно нахлынувшему на меня счастью свободы от мира и испытываю очищение моего жизневоззрения. Смирение — это холл, через который мы вступаем в этику. Только тот, кто в глубоком самоотречении ради собственной воли к жизни испытывает чувство внутренней свободы от всяких событий, способен отдавать свои силы всегда и до конца ради другой жизни.

Я борюсь в своем благоговении перед моей волей к жизни как за свободу от судеб жизни, так и за свободу от самого себя. Я воспитываю в себе высокое чувство самосохранения не только по отношению к тому, что мне встречается, но и по отношению к той форме, в какой я связан с миром. Из чувства благоговения перед своей жизнью я отдаюсь во власть истины по отношению к себе самому. Если бы я действовал вопреки моим убеждениям, то купил бы дорогой ценой все то, чего я добился. Я испытываю страх перед тем, что из-за неверности по отношению к самому себе могу ранить отравленным копьём мою волю к жизни.

То, что Кант поставил во главу угла этики конфликт истины с самой собой, свидетельствует о глубине его этического чувства. Но то, что он в своих поисках существа нравственного не дошел до идеи благоговения перед жизнью, не дало ему возможности увидеть прямую связь

между истинностью по отношению к самому себе и активной этикой.

Фактически же этика истинности по отношению к самому себе незаметно переходит в этику самоотречения ради других. Истинность по отношению ко мне самому принуждает меня к действиям, которые проявляются как самоотречение таким образом, что обычная этика выводит их из идеи самоотречения.

Почему я прощаю что-то человеку? Обычная этика говорит: потому что я чувствую сострадание к нему. Она представляет людей в этом прощении слишком хорошими и разрешает им давать прощение, которое не свободно от унижения другого. Таким путем она превращает прощение в сладкий триумф самоотречения.

Благодаря этой не очень благородной идее устраняется этика благоговения перед жизнью. Для нее всякая осмотрительность и всякое прощение есть действия по принуждению истинности по отношению к самому себе. Я должен безгранично все прощать, так как, если не буду этого делать — буду неистинен по отношению к себе и буду поступать так, как будто я не в такой же степени виноват, как и другой по отношению ко мне. Поскольку моя жизнь и так сильно запятнана ложью, я должен прощать ложь, совершенную по отношению ко мне. Так как я сам не люблю, ненавижу, клевету, проявляю коварство и высокомерие, то должен прощать и проявленные по отношению ко мне нелюбовь, ненависть, клевету, коварство, высокомерие. Я должен прощать тихо и незаметно. Я вообще не прощаю, я вообще не довожу дело до этого. Но это есть не экзальтация, а необходимое расширение и усовершенствование обычной этики.

Борьбу против зла, заложенного в человеке, мы ведем не с помощью суда других, а с помощью собственного суда над собой. Борьба с самим собой и собственная правдивость — вот средства, которыми мы воздействуем на других. Мы их незаметно вовлекаем в борьбу за глубокое духовное самоутверждение, происходящее из благоговения перед собственной жизнью. Сила не вызывает шума. Она просто действует. Истинная этика начинается там, где перестают пользоваться словами.

Самое истинное в активной этике — если она проявляется и как самоотречение — рождается из принуждения собственной правдивости и только в ней приобретает

свою истинную цену. Вся этика иного, чем мир, бытия только тогда течет чистым ручьем, когда она берет свое начало из этого родника. Не из чувства доброты по отношению к другому я кроток, миролюбив, терпелив и приветлив — я таков потому, что в этом поведении обеспечиваю себе глубочайшее самоутверждение. Благоговение перед жизнью, которое я испытываю по отношению к моей собственной жизни, и благоговение перед жизнью, в котором я готов отдавать свои силы ради другой жизни, тесно переплетаются между собой.

Так как обычная этика не обладает основным принципом нравственного, она тотчас же бросается в обсуждение этических конфликтов. Этика благоговения перед жизнью не спешит с этим обсуждением. Она использует время для того, чтобы всесторонне продумать основной принцип нравственного. Уверившись в своей правоте, она затем только судит о конфликтах.

Этика должна полемизировать с тремя противниками: бездумностью, эгоистическим самоутверждением и обществом.

На первого противника она обычно не обращает достаточно внимания, поскольку дело никогда не доходит до открытых конфликтов. Но он наносит ей вред незаметно.

Этика может овладеть большой областью, не натолкнувшись при этом на войска эгоизма. Человек может совершить много добра, не требуя для себя никакой жертвы. И если он должен действительно израсходовать изрядно свои жизненные силы, то эти потери он ощущает не больше, чем потерю одного волоса.

В огромных размерах внутреннее освобождение от мира, верность самому себе, иное, чем мир, бытие, даже самоотречение ради другой жизни есть лишь дело внимания, обращенного на это поведение. Мы многое упускаем, потому что не очень заботимся об этом. Мы недостаточно подчиняемся давлению внутреннего побуждения к этическому бытию. Во многих местах вырывается гар из непрочного котла. Возникшие при этом потери энергии в обычной этике очень велики, так как она не располагает единым основным принципом нравственного, воздействующим на мышление. Она не может закрыть щели котла, она даже и не осматривает его. Однако бла-

гоговение перед жизнью, которое всегда приходит на помощь мышлению, всесторонне и глубоко пронизывает всякое впечатление, размышление и решение человека. Человек не может отбросить это благоговение, так же как не может не окраситься вода, когда в нее попадает капля растворимой краски. Борьба с бездумностью разворачивается и продолжается.

Но как ведет себя этика благоговения перед жизнью в конфликтах, которые возникают между внутренним побуждением к самоотречению и необходимостью самоутверждения?

И я подвержен раздвоению воли к жизни. В тысячах форм моя жизнь вступает в конфликт с другими жизнями. Необходимость уничтожить жизнь или нанести вред ей живет также и во мне. Когда я иду по непроторенной тропе, то мои ноги уничтожают крохотные живые существа, обитающие на этой тропе, или причиняют им боль. Чтобы сохранить свою жизнь, я должен оградить себя от других жизней, которые могут нанести мне вред. Так, я могу преследовать мышь, живущую в моей комнате, могу убить насекомое, гнездящееся в доме, могу уничтожить бактерии, которые подвергают мою жизнь опасности. Я добываю себе пищу путем уничтожения растений и животных. Мое счастье строится на вреде другим людям.

Как же оправдывает этика эту жестокую необходимость, которой я подвержен в результате раздвоения воли к жизни?

Обычная этика ищет компромиссов. Она стремится установить, в какой мере я должен пожертвовать моей жизнью и моим счастьем и сколько я должен оставить себе за счет жизни и счастья других жизней. Таким путем она создает прикладную, относительную этику. То, что в действительности отнюдь не является этическим, а только смесью неэтической необходимости и этики, она выдает за этическое. Тем самым она приводит к чудовищному заблуждению, способствует все большему затемнению понятия этического.

Этика благоговения перед жизнью не признает относительной этики. Она признает добрым только то, что служит сохранению и развитию жизни. Всякое уничтожение жизни или нанесение ей вреда независимо от того, при каких условиях это произошло, она характери-

зует как зло. Она не признает никакой практической взаимной компенсации этики и необходимости. Абсолютная этика благоговения перед жизнью всегда и каждый раз по-новому полемизирует в человеке с действительностью. Она не отбрасывает конфликт ради него, а вынуждает его каждый раз самому решать, в какой степени он может остаться этическим и в какой степени он может подчиниться необходимости уничтожения или нанесения вреда жизни и в какой мере, следовательно, он может взять за все это вину на себя. Человек становится более нравственным не благодаря идее взаимной компенсации этики и необходимости, а благодаря тому, что он все громче слышит голос этики, что им овладевает все сильнее желание сохранять и развивать жизнь, что он становится все более твердым в своем сопротивлении необходимости уничтожения и нанесения вреда жизни.

В этических конфликтах человек может встретить только субъективные решения. Никто не может за него сказать, где каждый раз проходит крайняя граница настойчивости в сохранении и развитии жизни. Только он один может судить об этом, руководствуясь чувством высочайшей ответственности за судьбу другой жизни.

Мы никогда не должны становиться глухими. Мы будем жить в согласии с истиной, если глубже прочувствуем конфликты. Чистая совесть есть изобретение дьявола.

Что говорит этика благоговения перед жизнью об отношениях между человеком и творением природы?

Там, где я наночу вред какой-либо жизни, я должен ясно сознавать, насколько это необходимо. Я не должен делать ничего, кроме неизбежного, — даже самого незначительного. Крестьянин, скосивший на лугу тысячу цветков для корма своей корове, не должен ради забавы сминать цветок, растущий на обочине дороги, так как в этом случае он совершит преступление против жизни, не оправданное никакой необходимостью.

Те люди, которые проводят эксперименты над животными, связанные с разработкой новых операций или с применением новых медикаментов, те, которые прививают животным болезни, чтобы использовать затем полученные результаты для лечения людей, никогда не долж-

ны вообще успокаивать себя тем, что их жестокие действия преследуют благородные цели. В каждом отдельном случае они должны взвесить, существует ли в действительности необходимость приносить это животное в жертву человечеству. Они должны быть постоянно обеспокоены тем, чтобы ослабить боль, насколько это возможно. Как часто еще кощунствуют в научно-исследовательских институтах, не применяя наркоза, чтобы избавить себя от лишних хлопот и сэкономить время! Как много делаем мы еще зла, когда подвергаем животных ужасным мукам, чтобы продемонстрировать студентам и без того хорошо известные явления! Именно благодаря тому, что животное, используемое в качестве подопытного, в своей боли стало ценным для страдающего человека, между ним и человеком установилось новое, единственное в своем роде отношение солидарности. Отсюда вытекает для каждого из нас необходимость делать по отношению к любой твари любое возможное добро. Когда я помогаю насекомому выбраться из беды, то этим я лишь пытаюсь уменьшить лежащую на человеке вину по отношению к другому живому существу. Там, где животное принуждается служить человеку, каждый из нас должен заботиться об уменьшении страданий, которые оно испытывает ради человека. Никто из нас не имеет права пройти мимо страданий, за которые мы, собственно, не несем ответственности, и не предотвратить их. Никто не должен успокаивать себя при этом тем, что он якобы вынужден будет вмешаться здесь в дела, которые его не касаются. Никто не должен закрывать глаза и не считаться с теми страданиями, которых он не видел. Никто не должен сам себе облегчать тяжесть ответственности. Если встречается еще дурное обращение с животными, если остается без внимания крик скота, не напоенного во время транспортировки по железной дороге, если на наших бойнях слишком много жестокости, если в наших кухнях неумелые руки предадут мучительной смерти животное, если животные испытывают страдания от безжалостных людей или от жестоких игр детей,— то во всем этом наша вина.

Мы иногда боимся, что на нас обратят внимание, если мы обнаружим свое волнение при виде страданий, причиняемых человеком животному. При этом мы думаем, что другие были бы «разумнее» в данном случае, и ста-

раемся показать, что то, что причиняло муки, есть обыкновенное и даже само собой разумеющееся явление. Но затем вырывается из уст этих других слово, которое показывает, что они также в душе переживают виденные страдания. Ранее чужие, они становятся нам близкими. Маска, которая вводила нас в заблуждение, спадает. Мы теперь знаем, что не можем пройти мимо той жестокости, которая беспрерывно совершается вокруг нас. О, это тяжкое познание!

Этика благоговения перед жизнью не позволяет нам молчаливо согласиться с тем, что мы уже якобы не переживаем то, что должны переживать мыслящие люди. Она дает нам силу взаимно поддерживать в этом страдании чувство ответственности и бесстрашно говорить и действовать в согласии с той ответственностью, которую мы чувствуем. Эта этика заставляет нас вместе следить за тем, чтобы отплатить животным за все причиненные им человеком страдания доброй помощью и таким путем избавить их хотя бы на мгновение от непостижимой жестокости жизни.

Этика благоговения перед жизнью заставляет нас почувствовать безгранично великую ответственность и в наших взаимоотношениях с людьми. Она не дает готового рецепта для объема дозволенного самосохранения; она приказывает нам в каждом отдельном случае полемизировать с абсолютной этикой самоотречения. В согласии с ответственностью, которую я чувствую, я должен решить, что я должен пожертвовать от моей жизни, моей собственности, моего права, моего счастья, моего времени, моего покоя и что я должен оставить себе.

В вопросе о собственности этика благоговения перед жизнью высказывается резко индивидуалистически в том смысле, что все приобретенное или унаследованное может быть отдано на службу обществу не в силу какого-либо закона общества, а в силу абсолютно свободного решения индивида. Этика благоговения перед жизнью делает большую ставку на повышение чувства ответственности человека. Собственность она расценивает как имущество общества, находящееся в суверенном управлении индивида. Один человек служит обществу тем, что ведет какое-нибудь дело, которое дает определенному

числу служащих средства для жизни. Другой служит обществу тем, что использует свое состояние для помощи людям. В промежутке между этими крайними случаями каждый принимает решение в меру чувства ответственности, определенного ему обстоятельствами его жизни. Никто не должен судить другого. Дело сводится к тому, что каждый сам оценивает все, чем он владеет с точки зрения того, как он намерен распорядиться этим состоянием. В данном случае ничего не значит, будет ли он сохранять и увеличивать свое состояние или откажется от него. Его состоянием общество может пользоваться различными способами, но надо стремиться к тому, чтобы это давало наилучший результат.

Чаще всего подвергаются опасности быть эгоистичными в использовании своего состояния те люди, которые наименее склонны называть что-либо своей собственностью. Глубокая истина заложена в той притче Иисуса, согласно которой меньше всего верен тот раб, который получил меньше всего.

Но и мое право делает этику благоговения перед жизнью не принадлежащей мне. Она не разрешает мне успокаивать себя тем, что я, как более способный, могу продвигаться в жизни дозволенными средствами, но за счет менее способных. То, что мне позволяют закон и мнение людей, она превращает в проблему. Она заставляет меня думать о другом и взвешивать — разрешает ли мне мое внутреннее право собирать все плоды, до которых дотягивается моя рука. Может случиться, что я, погнувшись чувству, предписывающему мне учитывать интересы других людей, совершу поступок, который обычное мнение сочтет глупостью. Возможно, эта глупость выразится в том, что мой отказ от своих интересов не пойдет на пользу другому. И тем не менее я остался правдив. Благоговение перед жизнью — высшая инстанция. То, что она приказывает, сохраняет свое значение и тогда, когда это кажется глупым или напрасным. Мы всегда обвиняем друг друга в глупостях, которые свидетельствуют о том, что мы глубоко ощущаем свою ответственность. Этическое сознание проявляется в нас и делает разрешимыми ранее неразрешимые проблемы как раз в той степени, в какой мы недостаточно разумно поступаем по оценке обычного мнения.

Благоговение перед жизнью не покровительствует и

моему счастью. В те минуты, когда я хотел бы непосредственно радоваться чему-нибудь, оно уносит меня в мыслях к той нищете, которую я когда-то видел или о которой слышал. Оно не разрешает мне просто отогнать эти воспоминания. Как волна не существует для себя, а является лишь частью дыхания океана, так и я не должен жить моею жизнью только для себя, а вбирать в себя все, что меня окружает. Истинная этика внушает мне тревожные мысли. Она шепчет мне: ты счастлив, поэтому ты обязан пожертвовать многим. Все, что тебе дано в большей степени, чем другим, — здоровье, способности, талант, успех, чудесное детство, тихий домашний уют, — все это ты не должен считать само собой разумеющимся. Ты обязан отплатить за это. Ты обязан отдать силы своей жизни ради другой жизни.

Голос истинной этики опасен для счастливых, если они начинают прислушиваться к нему. Она не заглушает иррациональное, которое тлеет в их душе, а пробует сначала, не сможет ли выбить человека из колеи и бросить его в авантюры самоотречения, в которых мир так нуждается...

Этика благоговения перед жизнью — неумолимый кредитор, отбирающий у человека его время и его досуг. Но ее твердость добрая и понимающая. Многие современные люди, которых труд на производстве превращает в машины, лишая их возможности относиться к окружающим с тем деятельным соучастием, которое свойственно человеку как человеку, подвергаются опасности превратить свою жизнь в эгоистическое прозябание. Некоторые из них чувствуют эту опасность. Они страдают от того, что их повседневный труд не имеет ничего общего с духовными идеалами и не позволяет им использовать для блага людей свои человеческие качества. Некоторые на том и успокаиваются. Их устраивает мысль о том, что им не нужно иметь никаких обязанностей вне рамок своей работы.

Но этика благоговения перед жизнью не считает, что людей надо осуждать или хвалить за то, что они чувствуют себя свободными от долга самоотречения ради других людей. Она требует, чтобы мы в какой угодно форме и в любых обстоятельствах были людьми по отношению к другим людям. Тех, кто на работе не может применить свои добрые человеческие качества на пользу другим

людям и не имеет никакой другой возможности сделать это, она просит пожертвовать частью своего времени и досуга, как бы мало его ни было. Подыщи для себя любое побочное дело, говорит она, пусть даже незаметное, тайное. Открой глаза и поищи, где человек или группа людей нуждается немного в твоём участии, в твоём времени, в твоём дружеском расположении, в твоём обществе, в твоём труде. Может быть, ты окажешь добрую услугу человеку, чувствующему себя одиноко, или озлобленному, или больному, или неудачнику. Может быть, это будет старик или ребенок. Или доброе дело сделают добровольцы, которые пожертвуют своим свободным вечером или сходят по какому-либо делу для других.

Кто в силах перечислить все возможности использования этого ценного капитала, называемого человеком! В нем нуждаются во всех уголках мира. Поэтому поищи, не найдешь ли ты применения своему человеческому капиталу. Не пугайся, если вынужден будешь ждать или экспериментировать. Будь готов и к разочарованиям. Но не отказывайся от этой дополнительной работы, которая позволяет тебе чувствовать себя человеком среди людей. Такова твоя судьба, если только ты действительно этого хочешь...

Так говорит истинная этика с теми, кто может пожертвовать частицей своего времени или человечности. Пожелаем им счастья, если они послушаются ее голоса и уберегут себя тем самым от духовного оскудения.

Всех людей независимо от их положения этика благоговения перед жизнью побуждает проявлять интерес ко всем людям и их судьбам и отдавать свою человеческую теплоту тем, кто в ней нуждается. Она не разрешает ученому жить только своей наукой, даже если он в ней и приносит большую пользу. Художнику она не разрешает жить только своим искусством, даже если оно творит добро людям. Занятому человеку она не разрешает считать, что он на своей работе уже сделал все, что должен был сделать. Она требует от всех, чтобы они частичку своей жизни отдали другим людям. В какой форме и в какой степени они это сделают, каждый должен решать соответственно своему разумению и обстоятельствам, которые складываются в его жизни. Жертвы одного внешне незаметны. Он приносит их, не нарушая нор-

мального течения своей жизни. Другой склонен к ярким, эффектным поступкам в ущерб своим интересам. Никто не должен помышлять судить другого. Тысячью способов может выполнить человек свое предназначение, творя добро. Жертвы, которые он приносит, должны оставаться его тайной. Но все вместе мы должны знать, что наша жизнь приобретет ценность лишь тогда, когда мы почувтим истинность следующих слов: «Кто теряет свою жизнь, тот ее находит».

Этические конфликты между обществом и индивидом возникают потому, что человек возлагает на себя не только личную, но и «надличную» ответственность. Там, где речь идет только обо мне, я должен проявлять терпение, всегда прощать, быть внимательным к другим и добросердечным. Но каждый из нас может оказаться в таком положении, когда он отвечает не только за себя, по ва дело и вынужден поступать вразрез с личной моралью.

Ремесленник, стоящий во главе пусть даже самой небольшой мастерской, и музыкант, отвечающий за программу концерта, не могут быть теми людьми, какими бы они хотели быть. Первый вынужден увольнять нерадивого рабочего или пьяницу, песмотря на все сочувствие к их семьям. Второй не может допустить выступления певицы, потерявшей голос, хотя он знает, насколько это для нее мучительно.

Чем шире сфера деятельности человека, тем чаще ему приходится приносить свои чувства в жертву общественному долгу. Из этого конфликта обычно находят выход в том, что якобы общая ответственность в принципе устраняет личную ответственность. В этом плане общество и рекомендует человеку поступать. Для успокоения совести тех, кому такое решение кажется слишком категоричным, оно предлагает еще несколько принципов, определяющих, согласно принятым нормам, степень возможного участия личной морали.

Обычной этике не остается ничего другого, как подписать эту капитуляцию. В ее распоряжении нет средств защиты личной морали, ибо она не располагает абсолютными понятиями добра и зла. Иначе обстоит дело с этикой благоговения перед жизнью. Она обладает тем, чего не имеют другие. Поэтому она никогда не сдает свою кре-

пость, хотя постоянно находятся в осаде. Она чувствует в себе силы все время удерживать ее и держать в постоянном напряжении противника путем частых вылазок.

Этична только абсолютная и всеобщая целесообразность сохранения и развития жизни, на что и направлена этика благоговения перед жизнью. Любая другая необходимость или целесообразность не этична, а есть более или менее необходимая необходимость или более или менее целесообразная целесообразность. В конфликте между сохранением моей жизни и уничтожением других жизней или нанесением им вреда я никогда не могу соединить этическое и необходимое в относительно этическом, а должен выбирать между этическим и необходимым, и в случае, если я намерен выбрать последнее, я должен отдавать себе отчет в том, что беру на себя вину в нанесении вреда другой жизни. Равным образом я не должен полагать, что в конфликте между личной и надличной ответственностью я могу компенсировать в относительно этическом этическое и целесообразное или вообще подавить этическое целесообразным, — я могу лишь сделать выбор между членами этой альтернативы. Если я под давлением надличной ответственности отдам предпочтение целесообразному, то окажусь виновным в нарушении морали благоговения перед жизнью.

Искушение соединить вместе целесообразное, диктуемое надличной ответственностью, с относительно этическим особенно велико, поскольку его подкрепляет обстоятельство, что человек, повинующийся надличной ответственности, поступает неэгоистично. Он жертвует чьей-то жизнью или чьим-то благополучием не ради своей жизни или своего благополучия, но только ради того, что признается целесообразным в плане жизни и благополучия некоторого большинства. Однако этическое — это нечто большее, чем неэгоистическое! Этическое есть не что иное, как благоговение моей воли к жизни перед другой волей к жизни. Там, где я каким-либо образом жертвую жизнью или наношу ей вред, мои поступки выходят за рамки этики и я становлюсь виновным, будь то эгоистически виновным ради сохранения своей жизни или своего благополучия, будь то неэгоистически — ради сохранения жизни и успеха некоторого большинства людей.

Это столь частое заблуждение — приписывать этический характер нарушению морали благоговения перед жизнью, совершаемому из неэгоистических побуждений, — является тем мостом, вступив на который этика неожиданно оказывается в области неэтического. Этот мост необходимо разрушить.

Сфера действия этики простирается так же далеко, как и сфера действия гуманности, а это означает, что этика учитывает интересы жизни и счастья отдельного человека. Там, где кончается гуманность, начинается псевдоэтика. Тот день, когда эта граница будет всеми признана и для всех станет очевидной, явится самым значительным днем в истории человечества. С этого времени станет невозможным признавать действительной этикой ту этику, которая перестала уже быть этикой, станет невозможным одурачивать и обречь на гибель людей.

Вся предшествующая этика вводила нас в заблуждение, скрывая от нас нашу виновность в тех случаях, когда мы действовали в целях самоутверждения или по мотивам надличной ответственности. Это лишало нас возможности серьезно задуматься над своими поступками. Истинное знание состоит в постижении той тайны, что все окружающее нас есть воля к жизни, в признании того, насколько мы каждый раз оказываемся виновными перед жизнью.

Одурманенный псевдоэтикой, человек, подобно пьяному, неверными шагами приближается к сознанию своей вины. Когда же он наконец серьезно задумывается над жизнью, он начинает искать путь, который бы меньше всего толкал его на моральные проступки.

Мы все испытываем искушение преуменьшить вину антигуманных поступков, совершаемых по мотивам надличной ответственности, ссылкой на то, что в данном случае мы в наибольшей степени отвлекаемся от самих себя. Но это лишь хитроумное оправдание виновности. Так как этика входит в миро- и жизнеутверждение, она не разрешает нам такого бегства в мироотрицание. Она запрещает нам поступать подобно той хозяйке, которая поручает убивать рыбу кухарке, и заставляет нас взять на себя все положенные следствия надличной ответственности даже и в том случае, когда мы в состоянии отвести ее от себя под более или менее благовидными предложениями.

Итак, каждый из нас в зависимости от жизненных обстоятельств должен был совершать поступки, связанные с надличной ответственностью. Эти поступки диктуют нам не коллективистские взгляды, а побуждения человека, стремящегося действовать в согласии с этическими нормами. В каждом отдельном случае мы боремся за то, чтобы в подобных поступках сохранить максимум гуманности. В сомнительных случаях мы решаемся поступить скорее в интересах гуманности, чем в интересах преследуемой цели. Когда наконец мы приобретаем способность серьезно и со знанием дела оценивать поступки людей, то начинаем задумываться над тем, над чем обычно не задумываются, например над тем, что любая публичная деятельность человека связана не только с фактами, реализованными в интересах коллектива, но и с созданием определенных нравственных убеждений, которые служат делу совершенствования коллектива. Причем создание таких убеждений даже важнее, чем непосредственно достигаемые цели. Общественная деятельность, при которой не прилагают максимума сил для соблюдения гуманности поступков, разрушает эти убеждения. Тот, кто, ссылаясь на надличную ответственность, не задумываясь жертвует людьми и счастьем людей, когда это кажется ему необходимым, конечно, чего-то достигает. Но высшие достижения ему недоступны. Он обладает только внешней, а не внутренней силой.

Духовную силу мы обретаем лишь тогда, когда люди замечают, что мы поступаем не автоматически, всякий раз согласно одним и тем же принципам, а в каждом отдельном случае боремся прежде всего за гуманность. Люди слишком мало вкладывают сил в эту борьбу. Все мы — начиная от самого маленького работника самого маленького предприятия и кончая политическим деятелем, ведающим судьбами войны и мира, — нередко действуем по готовым рецептам и, следовательно, уже не как люди, а как исполнители, служащие общим интересам. Поэтому-то мы часто не испытываем доверия к справедливости, осененной светом человечности. Мы по-настоящему даже и не уважаем друг друга. Все мы чувствуем себя во власти морали благоприятных обстоятельств, морали расчетливой, безличной, прикрывающей себя принципами и обычно не требующей большого ума. Эта мораль способна ради осуществления ничтожных интере-

сов оправдать любую глупость и любую жестокость. Поэтому у нас безличная мораль благоприятных обстоятельств противостоит столь же безличной морали благоприятных обстоятельств. Все проблемы решаются бесцельной борьбой этих сил, ибо не существует нравственных убеждений, которые могут сделать эти проблемы разрешимыми.

Только в нашей борьбе за гуманность рождаются силы, способные действовать в направлении истинно разумного и целесообразного и одновременно оказывать благотворное влияние на существующие нравственные убеждения. Поэтому человек, поступающий по мотивам надличной ответственности, должен чувствовать свою ответственность не только за достигаемые цели, но и за создаваемые его действиями взгляды.

Итак, мы служим обществу, не принося себя в жертву ему. Мы не разрешаем ему опекать нас в вопросах этики, подобно тому как скрипач не будет брать уроки музыки у контрабасиста. Ни на одно мгновение не должно оставлять нас недоверие к идеалам, создаваемым обществом, и убеждениям, господствующим в нем. Мы знаем, что общество преисполнено глупости и намерено обманывать нас относительно вопросов гуманности. Общество — ненадежная и к тому же слепая лошадь. Горе кучеру, если он заснет!

Все это звучит слишком категорично. Общество служит интересам этики, когда оно санкционирует законом ее элементарные правила и передает из поколения в поколение этические идеи. В этом его большая заслуга, и мы благодарны ему. Но это же общество все время задерживает развитие этики, беря на себя роль этического воспитателя, что совершенно не входит в его функции. Этическим воспитателем является только этически мыслящий и борющийся за этику человек. Понятия добра и зла, бытующие в обществе, суть бумажные деньги, ценность которых определяется не напечатанными на них цифрами, а их отношением к золотому курсу этики благоговения перед жизнью. По существующему курсу ценность этих понятий равна приблизительно ценности бумажных денег полубанкротившегося государства.

Гибель культуры происходит вследствие того, что создание этики перепоручается государству. Обновление культуры будет возможно только тогда, когда этика вновь

станет делом мыслящего человека, а люди будут стремиться утвердить себя в обществе как нравственные личности. В той мере, в какой мы будем это осуществлять, общество превратится из чисто естественного образования в этическое. Предшествующие поколения совершили ужасную ошибку, когда начали идеализировать государство в этическом плане. Мы выполним свой долг по отношению к обществу, если критически оценим его и попытаемся, насколько это возможно, сделать его более этическим. Так как мы обладаем абсолютным масштабом этического, то не сможем впредь признавать в качестве этики принципы целесообразности и вульгарную мораль благоприятных обстоятельств. Мы, безусловно, не сможем ни при каких условиях признать в качестве этики бессмысленные идеалы власти, нации, политических пристрастий, предлагаемые нам жалкими политиками и раздуваемые одурманивающей пропагандой. Все возникающие в обществе принципы, убеждения и идеалы мы должны крайне педантично измерять мерой абсолютной этики благоговения перед жизнью. Одобрять мы должны только то, что согласуется с гуманностью. Мы прежде всего обязаны свято защищать интересы жизни и счастья человека. Мы должны вновь поднять на щит священные права человека. Не те права, о которых разглагольствуют на банкетах политические деятели, на деле попирая их ногами,— речь идет об истинных правах. Мы требуем вновь восстановить справедливость. Не ту, о которой твердят в юридической схоластике сумасбродные авторитеты, и не ту, о которой до хрипоты кричат демагоги всех мастей, но ту, которая преисполнена идеей ценности каждого человеческого бытия. Фундаментом права является гуманность.

Таким образом, мы заставляем полемизировать принципы, убеждения и идеалы коллективности с гуманностью. Тем самым мы придаем им разумность, ибо только истинно этическое есть истинно разумное. Лишь в той мере, в какой этические принципы и идеалы входят в действующий моральный кодекс общества, он может быть истинно и целесообразно использован обществом.

Этика благоговения перед жизнью дает нам в руки оружие против иллюзорной этики и иллюзорных идеалов. Но силу для осуществления этой этики мы получаем толь-

ко тогда, когда мы — каждый в своей жизни — соблюдаем принципы гуманности. Только тогда, когда большинство людей в своих мыслях и поступках будут постоянно побуждать гуманность полемизировать с действительностью, гуманность перестанут считать сентиментальной идеей, и она станет тем, чем она должна быть — основой убеждений человека и общества.

XXII. КУЛЬТУРОТВОРЯЩАЯ ЭНЕРГИЯ ЭТИКИ БЛАГОГОВЕНИЯ ПЕРЕД ЖИЗНЬЮ

Благоговение перед жизнью, возникшее в мыслящей воле к жизни, включает в себя миро- и жизнеутверждение в тесном переплетении с этикой. Оно, следовательно, постоянно впитывает в себя все идеалы этической культуры и постоянно побуждает их к полемике с действительностью.

Благоговение перед жизнью отбрасывает чисто индивидуалистическое и духовное понимание культуры, представленное в индийской философии и в мистике. Для этой этики внутреннее самосовершенствование представляется только глубоким, но неполным идеалом культуры.

Благоговение перед жизнью не позволяет человеку пренебрегать интересами мира. Оно постоянно заставляет его принимать участие во всем, что совершается вокруг него, и чувствовать свою ответственность за это. Там, где затрагиваются интересы жизни, на развитие которой мы можем оказать свое влияние, наше деятельное участие в ней и наша ответственность за нее проявляются не только в поддержании и развитии этой жизни, как таковой, но и в том, чтобы поднять ее во всех отношениях до уровня высшей ценности.

Человек является существом, на развитие которого мы оказываем влияние. Благоговение перед жизнью, следовательно, заставляет нас желать всеми силами души всех видов прогресса, на которые способны человек и человечество. Оно заставляет нас как нравственных людей постоянно стремиться к развитию культуры.

Даже поверхностное миро- и жизнеутверждение содействует пониманию и желанию культуры. Однако оно

не дает при этом человеку необходимой уверенности. Благоговение перед жизнью и обусловленное им стремление всесторонне поднимать человека и человечество до уровня высшей ценности ориентируют человека на совершенные, чистые идеалы культуры, сознательно полемизирующие с действительностью.

Совершенная культура, если ее определять внешне, чисто эмпирически, заключается в том, что в мире реализуются все возможные виды прогресса познания и практики, а также приобщения человека к обществу, что затем оказывает влияние на внутреннее духовное совершенствование человека как на собственную и последнюю цель всякой культуры. Благоговение перед жизнью в состоянии развить далее это понимание культуры и обосновать его внутренней логикой вещей. Оно делает это, определяя содержание процесса внутреннего совершенствования человека как достижение духовности постоянно углубляющегося благоговения перед жизнью.

Для того чтобы придать смысл материальному и духовному прогрессу человека и человечества, обычное понимание культуры вынуждено признать эволюцию мира, в которой этот прогресс лишается смысла. И здесь оно попадает в зависимость от бесплодного фантазирования. Эволюцию мира, в которой создаваемая человеком и человечеством культура что-то значит, трудно себе представить.

Напротив, в благоговении перед жизнью культура постигает, что она ничего общего не имеет с эволюцией мира, а содержит свое значение в самой себе. Сущность культуры заключается в том, что благоговение перед жизнью, овладевающее нашей волей к жизни, все больше проникает в сознание отдельных людей и всего человечества. Культура есть, следовательно, не явление эволюции мира, но акт переживания нашей воли к жизни, акт, который невозможно, да и нет никакой необходимости, связывать с мировым процессом, познаваемым нами извне. вполне достаточно ее определения как совершенствования нашей воли к жизни. Мы не можем исследовать и должны оставить в стороне вопрос о том, что означает наше внутреннее развитие в масштабе развития всего мира. Культура есть не что иное, как наиболее полное развитие воли к жизни, происходящее вследствие всех доступных человеку и человечеству видов прогресса воли

к жизни, которая испытывает благоговение перед жизнью во всех ее проявлениях в сфере деятельности человека и которая стремится к совершенствованию в духовности благоговения перед жизнью. Она в такой степени содержит свою ценность в себе самой, что даже уверенность в неизбежной гибели человечества в определенный исторический период не снимает наших забот о культуре.

В качестве процесса, в котором осуществляется высший акт самопознания и реализации воли к жизни, культура имеет мировое значение и не нуждается в каком-либо объяснении мира.]

Воля к жизни, преисполненная благоговения перед жизнью, постоянно и глубоко интересуется всеми видами прогресса. К тому же она обладает меркой для правильной его оценки и вырабатывает такие нравственные убеждения, которые способствуют установлению наиболее целесообразного взаимодействия всех видов прогресса.

Для культуры имеют значение три вида прогресса: прогресс познания и практики, прогресс приобщения человека к обществу, прогресс духа.

Четыре идеала образуют культуру: идеал человека, идеал социального и политического единения, идеал религиозно-духовного единения, идеал человечества. На основе этих четырех идеалов мышление полемизирует со всеми видами прогресса.

Прогресс познания имеет непосредственное духовное значение в той мере, в какой он преобразуется в мышлении. Этот прогресс все более убеждает нас в том, что все существующее есть сила, то есть воля к жизни. Он все более расширяет круг воли к жизни, который мы можем познать по аналогии с нашим. Колоссальное значение для нашего осмысления мира имеет тот факт, что мы в каждой клетке открываем индивидуальность жизни, в способности которой к деятельности и переживаниям мы вновь обнаруживаем элементы нашей жизненной силы. Благодаря расширяющимся знаниям мы все больше удивляемся вездесущей тайне жизни. От простодушной наивности мы приходим к глубокой наивности.

Знание дает нам власть над силами природы. Наша подвижность и наша активность необычайно возрастают.

Происходят глубокие изменения наших жизненных условий.

Но прогресс еще не означает, что человек получил преимущества для своего развития. Благодаря власти, которую мы приобрели над силами природы, мы освобождаемся от нее и ставим ее себе на службу. Но одновременно мы отрываемся от природы и переходим в такие жизненные условия, неестественность которых таит в себе много опасностей.

Силы природы мы ставим на службу машине. В одной из книг Чжуан-цзы рассказывается, что, когда ученик Конфуция увидел садовника, несущего воду для полива своих грядок, которую он каждый раз доставал из колодца, опускаясь в него вместе с сосудом, он спросил его, не хочет ли он облегчить свою работу. «Каким образом?» — спросил садовник. Ученик Конфуция ответил: «Надо взять деревянный рычаг, передний конец которого легче, а другой конец тяжелее. Тогда можно легко черпать воду из колодца. Такой колодец называется колодцем с журавлем». Садовник, который был мудрецом, сказал: «Я слышал, как мой учитель говорил, что если человек пользуется машиной, то он все свои дела выполняет, как машина. У того, кто выполняет свои дела, как машина, образуется машинное сердце. Тот же, у кого в груди бьется машинное сердце, навсегда теряет чистую простоту». Опасности, о которых догадывался садовник еще в V веке до н. э., выросли в наше время до угрожающих размеров. Чисто механическая работа стала теперь делом многих из нас. Оторванные от собственного дома и от кормилицы-земли, мы живем в условиях удручающей материальной несвободы. В результате того переворота, который произвела машина, почти все мы очутились в таких условиях труда, которые слишком сильно регламентируют, сужают и делают весьма напряженной нашу трудовую жизнь. Нам теперь нелегко даются самосознание и сосредоточенность. Страдает наша семейная жизнь и воспитание детей. Все мы более или менее подвержены опасности превратиться в человека-вещь, вместо того чтобы стать личностью. Итак, разнообразный материальный и духовный ущерб, наносимый человеческой жизни, — теневая сторона прогресса познания и практики человека.

Сама способность человека к созданию культуры ста-

вится под вопрос. Отдаваясь целиком тяжелой борьбе за существование, многие из нас уже не в силах думать об идеалах, связанных с культурой. Они больше не проявляют объективности в этом вопросе. Все их помыслы направлены только на улучшение их собственного бытия. Идеалы, которые они при этом выдвигают, выдаются ими за культурные идеалы и вносят тем самым полную неразбериху в понятие культуры.

Для того чтобы оказаться на высоте того положения, которое создано вследствие как полезных, так и вредных достижений в области познания и практики, мы должны все время думать об идеале человека и бороться с обстоятельствами, с тем чтобы они как можно меньше тормозили развитие человека к этому идеалу.

Идеал культурного человека есть не что иное, как идеал человека, который в любых условиях сохраняет подлинную человечность. Для нас сейчас быть культурным человеком означает оставаться человеком, несмотря на состояние современной культуры. Только понимание того, что относится к подлинной человечности, может спасти нас в условиях самой прогрессивной внешней культуры от заблуждений относительно самого понятия культуры. Только тогда, когда в современном человеке вновь загорится желание стать подлинным человеком, он сможет выбраться на правильный путь из того тупика, в котором сейчас пребывает, ослепленный своим воображаемым всезнанием и тщеславным всеумием. Только тогда он сможет противостоять давлению жизненных условий, угрожающих его человечности.

В соответствии с идеалом материального и духовного бытия человека этика благоговения перед жизнью требует от человека при максимальном развитии всех его способностей и в условиях самой широкой материальной и духовной свободы бороться за то, чтобы остаться правдивым по отношению к самому себе и развивать в себе сочувствие и деятельное соучастие в судьбах окружающей его жизни. Он должен глубоко продумать свою жизнь и постоянно осознавать всю ответственность, налагаемую на него жизнью. Как страдающий и действующий, он должен сохранить в своем отношении к самому себе и к миру живую духовность. Идеал подлинной человечности состоит для него в том, чтобы оставаться этическим в глу-

боком миро- и жизнеутверждению благоговения перед жизнью.

Выдвигая в качестве цели культуры подлинную человечность, которой каждый человек может достигнуть, ведя жизнь, наиболее достойную человека, мы должны отказать от некритичной переоценки внешней стороны культуры, какую мы наблюдаем начиная с конца XIX века. Мы все больше и больше понимаем, что необходимо четко различать в культуре существенное и несущественное. Призрак культуры, лишенной духовности, теряет свою власть над нами. Мы решаемся смотреть правде в глаза и утверждать, что с прогрессом познания и практики достигнуть культуры стало не легче, а тяжелее. Перед нами встает проблема взаимодействия духовного и материального. Мы знаем, что все мы должны бороться с обстоятельствами за свою человечность и заботиться о том, чтобы вновь превратить эту борьбу из бесперспективной в перспективную.

Духовной помощью в этой борьбе является для нас уверенность в том, что ни один человек никогда не должен быть принесен в жертву условиям как человек-вещь. Некоторые так называемые мыслители выдвигают ставшее популярным во многих вариантах утверждение о том, что культура есть достояние элиты, а массовый человек есть лишь средство, с помощью которого создается культура. Тем самым людям, борющимся в тяжелых условиях за свою человечность, отказывают в духовной помощи, на которую они имеют право претендовать. Так говорит чувство действительности, которому мы подчиняемся. Но благоговение перед жизнью восстает против этого и создает такую мораль, при которой каждому человеку обеспечивается в душе другого человеческая ценность и человеческое достоинство, в которых ему отказывают жизненные обстоятельства. Тем самым борьба теряет свою ожесточенность. Человек должен бороться теперь против условий, но не против условий и людей одновременно.

Далее, мораль благоговения перед жизнью помогает людям, ведущим самую тяжелую борьбу за свою человечность, постоянно укрепляя их веру в идею человечности как ценности, которую необходимо сохранять любой ценой. Она предостерегает их от односторонней борьбы за уменьшение материальной зависимости

и заставляет задуматься над тем, чтобы вкладывать в свою жизнь больше человечности и внутренней свободы. Этика благоговения перед жизнью призывает людей охранять свою сосредоточенность и внутреннюю жизнь.

Наступит время приобщения масс к духовной культуре. Многие люди должны задуматься над своей жизнью, над тем, чего они добиваются для себя в борьбе за существование, над тем, какие трудности возникают перед нами в силу обстоятельств, и над тем, в чем они отказывают себе сами. Им недостает духовности, так как они имеют превратное представление о духовности. Они забывают о мышлении, так как для них стало чуждым элементарное размышление о себе самом. То, что в наше время считается духовным и причисляется к области мышления, не таит в себе ничего того, что люди считают для себя непосредственно необходимым. Но когда люди проникаются идеями благоговения перед жизнью, они обретают мышление, которое трудится на благо всех, и активно приобщаются к духовности, пробивающейся во всех людях. Даже те, кто ведет тяжелейшую борьбу за свою человечность, приходят к самоосознанию и внутренней сосредоточенности, приобретая таким образом силы, которыми они раньше не обладали.

Внутренне соглашаясь с тем, что сохранение культуры зависит прежде всего от активности в нас родников духовной жизни, мы тем не менее начинаем усердно заниматься экономическими и социальными проблемами. Для нас требованием культуры является максимум материальной свободы для максимума людей.

Нас не обескураживает мысль о том, что мы, по-видимому, обладаем весьма незначительной властью над экономическими условиями. Мы знаем, что это в значительной степени обусловлено тем, что до сих пор боролись факты против фактов и страсти против страстей. Из нашего понимания действительности проистекает наша беспомощность. Мы можем получить больше власти над вещами, если смело начнем решать проблемы с помощью морали. Мы уже созрели для этого. Борьба, которая велась раньше на основе экономических теорий и утопий, была во всех отношениях бесцельной и повергла нас в ужасное состояние. Для нас остается только радикальный поворот, а именно попытаться решить проблемы наиболее

целесообразным способом, путем целесообразного понимания и доверия. Лишь благоговение перед жизнью способно создать необходимую для этого мораль. Понимание и доверие, благодаря которым мы взаимно объединяемся наиболее целесообразным способом и приобретаем столь большую власть над обстоятельствами, возникнут только тогда, когда все будут находить во всех благоговение перед жизнью других людей, внимательное отношение к их духовному и материальному благополучию как их внутренне осознанные и действенные нравственные убеждения. Мету экономической справедливости, которая приведет людей к согласию, может дать только этика благоговения перед жизнью.

Удастся ли нам осуществить такое развитие? Мы должны сделать это, если не хотим погибнуть и духовно, и физически. Всякий прогресс познания и практики оказывает в конце концов роковое влияние, если им не овладевает сила соответствующего прогресса духовности. Благодаря власти, которую мы приобретаем над силами природы, мы получаем также опасную власть над людьми. Приобретение ста машин дает какой-либо корпорации или какому-либо предпринимателю также и власть над всеми людьми, которые обслуживают эти машины. Какое-нибудь новое изобретение дает возможность одному человеку одним движением уничтожить не сотни, а десятки тысяч людей. Никакой борьбой нельзя завоевать ту идею, что люди не должны истреблять друг друга ни при помощи экономической, ни при помощи физической власти. В крайнем случае насильник и мученик лишь помешаются ролями. Помочь может только одно средство — отказ от власти, которую мы имеем по отношению друг к другу. Но это уже акт духовности.

Опьяненные прогрессом теоретического познания и практики, наблюдающимся в наше время, мы забыли позаботиться о прогрессе духа человека. Мы бездумно, незаметно скатились к пессимизму, уверовав во все виды прогресса, кроме духовного прогресса человека и человечества.

Факты зовут нас образумиться подобно тому, как спохватывается вся команда корабля, если он начнет сильно крениться на одну сторону. Для нас стала уже почти невозможной вера в прогресс человека и человечества. С мужеством отчаяния мы должны заставить себя вновь

обрести эту веру. Мы все вместе должны желать духовного прогресса человека и человечества и надеяться на него — это и значит круто повернуть руль, и притом удачно, если в последнее мгновение мы сумеем поставить корабль против ветра.

На такое достижение мы будем способны, только обретя веру в мыслящее благоговение перед жизнью. Как только благоговение перед жизнью проникнет в наше мышление и наши нравственные убеждения, чудо станет возможным. Трудно переоценить власть таящейся в нем элементарной, живой духовности.

Государство и церковь — лишь разновидности способов единения человека с человечеством, приобщения его к человечеству. Идеалы этих двух процессов — социально-политического и религиозного — определяются, следовательно, тем, что эти понятия становятся целесообразными в отношении этического «одухотворения» человека и превращения его в члена человечества.

Тот факт, что идеалы государства и церкви не приняли у нас истинной формы, объясняется нашим пониманием истории. Люди века Просвещения полагали, что церковь и государство следует принять из соображений целесообразности. Они пытались обосновать сущность этих институтов теорией возникновения, причем они поступали в этом случае очень просто — привносили свое собственное понимание в историю. Так как им не было знакомо благоговение перед естественными историческими институтами, то они легко рассматривали их с точки зрения требований идеалов разума. Мы же обладаем этим благоговением в такой степени, что даже испытывает страх перед преобразованием в соответствии с теоретическими идеалами всего, что в действительности из них не возникло.

Но государство и церковь не являются только естественными историческими институтами, они одновременно и теоретически необходимы. Мы можем рассматривать эти уже сложившиеся институты лишь с точки зрения их преобразования в разумные и во всех отношениях целесообразные организмы. Только при такой возможности развития их существование полностью осознанно и оправданно.

Естественную историческую природу этих институтов

можно понять, лишь рассматривая их при их зарождении. Однако мы не можем этого сделать в случае, когда процесс, о котором мы судим и которому мы принадлежим, уже закончился. Предполагать в естественных институтах наличие самоцели — значит абсолютно исказить понятие превращения людей в членов общества. Человек и человечество, которые являются не менее естественными категориями, чем исторические категории церкви и государства, лишены своих прав и принесены в жертву этим последним. Подчеркивание момента естественного предназначения исторически возникших институтов не изменяет, однако, нашего требования, чтобы государство и церковь все больше ориентировались бы на идеал человека и человечества как свои естественные полюсы и находили бы в них свою высшую целесообразность.

Культура требует, следовательно, чтобы государство и церковь сохранили способность к дальнейшему развитию. Это обстоятельство предполагает, что взаимовлияние коллектива и индивида примет иные формы. Со сменой поколений индивид все больше и больше жертвовал своей духовной самостоятельностью по отношению к государству и церкви. Он получал свои взгляды от них, вместо того чтобы самому влиять на государство и церковь силою своих убеждений.

Такое ненормальное положение было неизбежным. Индивид не имел ничего, в чем он был бы духовно самостоятельным. Поэтому у него и не было идей, которые он мог бы противопоставить институтам действительности. Он не в состоянии был сформулировать идеалы, которые бы оказывали влияние на действительность. Ему не оставалось ничего другого, как выставить в качестве идеала идеализированную действительность.

Только в миро- и жизневоззрении благоговения перед жизнью человек получает прочное и полноценное определение своего предназначения. Он оценивает действительность в этом случае меркой своих желаний и надежд, ясно и определенно осознаваемых им. Для него уже само собой разумеется, что создаваемый людьми коллектив должен служить целям сохранения и дальнейшего развития жизни, а также целям расцвета истинной духовности.

Решающим обстоятельством для начала этого разви-

тия государства и церкви, нацеленного на поощрение культуры, является необходимостью того, чтобы люди признали эти институты в плане морали благоговения перед жизнью и вытекающих из нее идеалов. Благодаря этому в государстве и церкви возникнет дух, который будет способствовать их преобразованию в этические и духовные институты.

Нельзя точно предугадать весь ход этого процесса. Но этого и не нужно делать. Идея благоговения перед жизнью есть во всех отношениях целесообразно действующая сила. Дело только в том, чтобы она всегда была достаточно сильной и постоянной и тем самым смогла бы совершить это преобразование.

Чтобы церковь могла выполнить свою задачу, ей надлежит объединить людей в сфере элементарной сознательной этической религиозности. До сих пор это делалось весьма несовершенно. Насколько далека была церковь от того, чем должна была быть, показало ее абсолютное бессилие во время войны. Она была призвана выволочь людей из борьбы национальных страстей и побудить их к служению высочайшим идеалам. Она не смогла да серьезно и не пыталась это сделать. Церковь была слишком историческим, организованным и менее всего религиозным учреждением, она полностью подпала под влияние духа времени и присоединила к догмам национализма и практического понимания действительности еще и религию. Только одна церковь, именно община квакеров, пыталась защищать абсолютную значимость благоговения перед жизнью в том виде, как оно изложено в религии Христа.

Мораль благоговения перед жизнью способна содействовать преобразованию церкви в идеал религиозной общины, поскольку она сама глубоко религиозна. В любой исторически сформировавшейся вере она пытается подчеркнуть этическую мистику единения с бесконечной волей, обнаруживающейся в нас как воля любви, как самое элементарное и существенное в набожной смиренности человека. Ставя во главу угла самое жизненное и самое всеобщее этой набожности, мораль благоговения перед жизнью выводит из тупика исторического прошлого различные религиозные общины и указывает им путь взаимопонимания и единства.

Но мораль благоговения перед жизнью делает большее. Она не только выводит существующие исторически сложившиеся религиозные общины из их исторического бытия и направляет их по пути развития к идеалу религиозной общины — она проявляет свои усилия даже там, где все другие оказались бессильными, а именно в области иррелигиозности. Среди нас много неверующих. Они стали такими отчасти в силу бездумности и отсутствия мировоззрения, отчасти потому, что решили порвать с традиционной религией, так как начали сомневаться в ее истинности. Миро- и жизневоззрение благоговения перед жизнью показывает этим неверующим, что любое истинно мыслящее миро- и жизневоззрение необходимо становится религиозным. Этическая мистика открывает перед ними сущность религии любви и возвращает их на тропу, которую они, по их мнению, покинули навсегда.

Преобразование религиозного, а также социального и политического коллектива должно произойти изнутри.

Конечно, вера в возможность преобразования современного государства в культурное государство сама по себе есть уже героический поступок. Современное государство находится в положении беспримерного материального и духовного обнищания. Оно гибнет от своих болезней, разрывается экономическими и политическими противоречиями, оно потеряло всякий моральный авторитет и вообще уже почти не имеет никакого реального авторитета и вынуждено бороться за свою жизнь, преодолевая все новые и новые бедствия. Откуда оно возьмет силы для того, чтобы стать при таком положении культурным государством?

Какие еще кризисы и катастрофы предстоит пережить современному государству, трудно сказать. Его положение особенно опасно еще и потому, что оно далеко перешагнуло границы своей естественной власти. Оно стало чрезвычайно сложным организмом, вмешивающимся во все дела, стремящимся все регулировать и ставшим вследствие этого уже нецелесообразно функционирующим учреждением. Оно стремится подчинить себе как экономическую, так и духовную жизнь. Для деятельности в таких широких масштабах оно содержит аппарат, который сам по себе уже представляет опасность.

Когда-нибудь и как-нибудь современное государство должно освободиться от финансовой нужды и возвратиться к нормальной деятельности. Но остается загадкой, каким образом оно вернется к своему естественному и здоровому состоянию.

Трагичным является, следовательно, то, что мы должны жить в этом несимпатичном и нездоровом современном государстве и надеяться преобразовать его в культурное государство. От нас требуется почти невозможная способность к вере в силу духа. Но миро- и жизнеутверждение дает нам эту силу.

Если уж мы живем в современном государстве и думаем об идеале культурного государства, то прежде всего должны покончить с иллюзиями, которые каждый создает относительно самого себя. Если люди начнут критически относиться к государству, то государство сможет образумиться. Прежде чем государство сможет стать лучше, должно стать общим убеждение всех людей в его нынешней абсолютной несостоятельности.

Одновременно в процессе размышлений о культурном государстве должна родиться общая идея о том, что все внешние мероприятия по укреплению и оздоровлению современного государства, как бы они ни были сами по себе целесообразны, не будут иметь полного эффекта до тех пор, пока не изменится его дух. Таким образом, мы должны придать современному государству — насколько хватит силы наших идей — черты духовности и нравственности культурного государства в соответствии с требованиями мышления благоговения перед жизнью. Мы должны потребовать от него, чтобы оно стало духовным и этическим, как это и подобает государству. Прогресс может быть достигнут только в стремлении к истинному идеалу.

Нам возражают, что, судя по опыту истории, государство не может существовать в условиях правдивости, справедливости и этических норм и должно в конце концов искать прибежища в соглашательстве. Но этот опыт вызывает у нас лишь улыбку. Он опровергнут неутошительными результатами. Поэтому мы имеем право утверждать в качестве истины обратное, а именно то, что настоящая сила как государства, так и индивида лежит в духовности и нравственности. Государство живет доверием тех, кто ему принадлежит; оно живет доверием дру-

гих государств. Опportunистические действия могут иметь только преходящий успех — в принципе же они определено ведут к неудаче.

Этическое миро- и жизнеутверждение требует от современного государства, чтобы оно стремилось способствовать становлению этической и духовной личности, и требует этого настойчиво. Его не остановить никакими насмешками. Мудрость завтрашнего дня иная, чем мудрость вчерашнего.

Только благодаря тому, что в государстве станет господствовать новая мораль, оно может достигнуть внутреннего мира. Только благодаря тому, что новая мораль будет действовать и в отношениях между государствами, будет достигнуто взаимопонимание и будут прекращены всякие акции, направленные во вред другому.

Подобных морализующих разговоров о культурном государстве велось уже много. Это верно. Но они приобретают совершенно иное звучание в эпоху, когда современное государство хиреет в нищете, потому что никак не хочет быть духовно этическим. Они приобретают новое значение благодаря тому, что в миро- и жизневоззрении благоговения перед жизнью раскрывается в полном своем объеме и глубине значение этики.

Поэтому мы никоим образом не обязаны определять понятие культурного государства в согласии с требованиями национализма и национальной культуры — мы можем вернуться к той глубокой наивности, когда представляют себе государство как управляемое этическими и культурными идеалами. Мы черпаем силы для построения такого культурного государства в вере в силу морали, вытекающей из благоговения перед жизнью.

Сознавая всю ответственность за эти взгляды на культуру, мы обращаем свои взоры к человечеству, минуя народы и государства. Для того, кто поверил в этическое миро- и жизнеутверждение, будущее человека и человечества становится предметом забот и надежд. Тот, кто не испытывает этих забот и надежд, беден духом. Тот, кто преисполнен этих чувств, — богат. Нашим утешением в это трудное время является стремление проложить пути грядущему культурному человечеству, пусть даже не зная, что мы можем увидеть в этом лучшем будущем, а полагаясь только на силу духа.

Кант написал книгу, содержащую правила заключения мира в целях установления прочного мира, под названием «О вечном мире». Он заблуждался. Сами правила заключения мира, как бы хорошо они ни были продуманы и как бы безупречно они ни были сформулированы, бессильны. Только мышление, утверждающее мораль благоговения перед жизнью, способно привести к вечному миру...

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА	3
ПРЕДИСЛОВИЕ	5

Часть первая РАСПАД И ВОЗРОЖДЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

I. ВИНА ФИЛОСОФИИ В ЗАКАТЕ КУЛЬТУРЫ	33
II. ВРАЖДЕБНЫЕ КУЛЬТУРЕ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА В НАШЕЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ	40
III. ОСНОВНОЙ ЭТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР КУЛЬТУРЫ	51
IV. ПУТЬ К ВОЗРОЖДЕНИЮ КУЛЬТУРЫ	68
V. КУЛЬТУРА И МИРОВОЗЗРЕНИЕ	78

Часть вторая КУЛЬТУРА И ЭТИКА

I. КРИЗИС КУЛЬТУРЫ И ЕГО ДУХОВНАЯ ПРИЧИНА	97
II. ПРОБЛЕМА ОПТИМИСТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ	106
III. ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА	112
IV. РЕЛИГИОЗНОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ	119
V. ЭТИКА И КУЛЬТУРА В ГРЕКО-РИМСКОЙ ФИЛОСОФИИ	123
VI. ОПТИМИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЭТИКА В ЭПОХУ В ЭПОХУ РЕНЕССАНСА И ПОСЛЕ ЭПОХИ РЕНЕССАНСА	150
VII. ОБОСНОВАНИЕ ЭТИКИ В XVII И XVIII СТОЛЕТИЯХ	159
VIII. ЗАКЛАДЫВАНИЕ ОСНОВ КУЛЬТУРЫ В ВЕК РАЦИОНАЛИЗМА	175
IX. ОПТИМИСТИЧЕСКИ-ЭТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ КАНТА	188
X. НАТУРФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ СПИНОЗЫ И ЛЕЙБНИЦА	197
XI. ОПТИМИСТИЧЕСКИ-ЭТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И.-Г. ФИХТЕ	205
XII. ШИЛЛЕР, ГЕТЕ, ШЛЕЙЕРМАХЕР	215
XIII. НАДЭТИЧЕСКОЕ ОПТИМИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ГЕГЕЛЯ	219
XIV. ПОЗДНИЙ УТИЛИТАРИЗМ. БИОЛОГИЧЕСКАЯ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА	226

XV. ШОПЕНГАУЭР И НИЦШЕ	238
XVI. ИСХОД БОРЬБЫ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ ЗА МИРОВОЗЗРЕНИЕ	252
XVII. НОВЫЙ ПУТЬ	272
XVIII. ОБОСНОВАНИЕ ОПТИМИЗМА ЧЕРЕЗ ПОНЯТИЕ ВОЛИ К ЖИЗНИ	278
XIX. ПРОБЛЕМА ЭТИКИ В СВЕТЕ ИСТОРИИ ЭТИКИ	284
XX. ЭТИКА САМООТРЕЧЕНИЯ И ЭТИКА САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ	294
XXI. ЭТИКА БЛАГОГОВЕНИЯ ПЕРЕД ЖИЗНЬЮ	304
XXII. КУЛЬТУРОТВОРЯЩАЯ ЭНЕРГИЯ ЭТИКИ БЛАГОГОВЕНИЯ ПЕРЕД ЖИЗНЬЮ	327