

## Смысль исторіи и смыслъ жизни.

Свѣтлой памяти лучшаго друга А. А. М.

### I.

Внимательный изслѣдователь религіозныхъ и этическихъ исканій человѣчества не можетъ не останавливаться передъ однимъ неизмѣнно повторяющимся, но, по видимости, совершенно парадоксальнымъ фактомъ. Чѣмъ ярче бываетъ выраженъ индивидуалистическій уклонъ какого-нибудь ученія, чѣмъ глубже центръ тяжести переносится въ нѣдра личной жизни, чѣмъ меньше перегородокъ воздвигается между человѣческой личностью и божествомъ, — тѣмъ рѣзче выступаетъ на первый планъ идея Провидѣнія, идея Промысла Божія, тѣмъ настойчивѣе ставится и закругленнѣе рѣшается проблема предопредѣленія, тѣмъ туже затягиваются надъ обреченной личностью роковыя петли провиденціалистической сѣти. Начать хотя бы съ ап. Павла. Мистическое вдохновеніе личной вѣры, творческій подвигъ индивидуальной свободы, съ одной стороны, — и безызъятная опредѣленность всякаго событія въ предвѣчномъ домостроительномъ планѣ, всецѣлая предназначенность каждой личной участи — изъ этихъ полярно-сопряженныхъ идей сплетается вся ткань его теологической системы. И ихъ же мы встрѣчаемъ у блаж. Августина. Та-же рука, которая съ мистической дрожью набрасываетъ тревожные афоризмы „Исповѣди“, выражающіе съ незнающей сравненій мощью сознаніе религій, какъ интимной трагедіи человѣческой души, — та-же рука съ архитекторской увѣренностью вычерчиваетъ контуры „Града Божія“, этого перваго опыта христіанской философіи исторіи, обоснованной исключительно на идеѣ божественнаго предопредѣленія. Не только каждая ступень историческаго процесса оказывается логически-необходимою и неотразимою въ планѣ реализаціи домірныхъ заданій высшаго разума, но и участь всякой человѣческой личности признается предвѣчно предопредѣленной, такъ что для творческаго созиданія собственной судьбы мѣста вовсе не остается. — И всякій разъ, когда среди прозы и пошлости обмірщенной жизни вспыхивала жажда религіознаго паэоса, жажда религіозной углубленности, человѣческая мысль неизмѣнно возвращалась именно къ этимъ твореніямъ и къ этимъ людямъ, ища вдохновенія и примѣра. Не случайно какъ разъ авгу-

стинскому монаху Мартину Лютеру выпало на долю внести организацию въ то бурное движеніе религіознаго чувства, которому суждено было разорвать церковное единство Западнаго міра. И не случайно въ основѣ новаго міросозерцанія опять оказалась комбинація все тѣхъ же взаимно-исключающихъ идей — оправданія вѣрою и предестинаціонизма; личность одновременно и центръ, и мертвое орудіе благодати. Вѣдь, когда на другой оконечности культурнаго міра, въ глубинахъ ортодоксальнаго католицизма, столѣтіемъ позже просыпается тоска по интимной религіозности и происходитъ необычное для Запада возрожденіе созерцательнаго монашества, Августинъ со своими антиноміями снова стоитъ въ центрѣ. Снова заразы и религія осознаются, какъ индивидуально-человѣческая драма, и неотвратимость предопредѣленія доводится до крайнихъ предѣловъ послѣдовательности\*).

Напрасно было бы искать психологической разгадки этого постояннаго симбіоза несовмѣстимыхъ идей въ понятіи грѣха, въ сознаніи собственнаго безсилія, неисцѣлимой порчи. Переживаніе личной грѣховности можетъ исполнить душу благоговѣйнымъ трепетомъ, жутью недостойности, можетъ исторгнуть изъ глазъ жгучія слезы раскаянія и изъ устъ отчаянныя мольбы, — но оно не можетъ внушать признанія собственной бесполезности и ненужности, по крайней мѣрѣ, если личность, какъ таковая, какъ принципъ индивидуации, заранѣе не объявлена за зло, подлежащее упраздненію раствореніемъ въ безформенной Нирванѣ. Поскольку мы остаемся въ предѣлахъ индивидуализма, сознаніе вины можетъ быть только стимуломъ къ творчеству, но никакъ не мотивомъ фаталистической покорности. Корни нашупаннаго нами парадокса нужно искать гдѣ то въ другомъ мѣстѣ.

Чтобы отчетливо ихъ распознать, нужно сдѣлать еще нѣсколько хронологическихъ шаговъ впередъ и пристально взглянуть въ ту новую идеологию, которая на рубежѣ XVIII и XIX столѣтій смѣнила Философію Просвѣщенія. Нѣтъ нужды примѣрами подкрѣплять характеристику этого новаго міросозерцанія, какъ радикальнаго индивидуализма. Романтической культъ личности, неповторимой, автономной и самодовлѣющей, которая сама себя предписываетъ законы, фихтеанскій пафосъ свободы моральнаго творчества, гениальный эстетизмъ Шеллинга, шлейермахерова религія чувства и настроенія... — все это слишкомъ хорошо извѣстно. И весь этотъ рядъ завершается гегельянствомъ, гдѣ личная свобода, свобода творческаго самоопредѣленія становится основною темою космическаго развитія. И, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ этихъ индивидуалистическихъ системахъ, строго говоря, личность... исчезаетъ, для т в о р ч е с к о й личности не оказывается мѣста. Мы не поймемъ подлинной причины этого неожиданнаго происшествія,

\*) См. многотомный трудъ *Salute-Beuve, a, Port Royal, Ve. I—VII.*



если будемъ искать ее въ „пантеизмѣ“ тогдашняго міроощущенія: вѣдь дѣло было не въ раствореніи личности въ природѣ, а въ томъ, чтобы всю природу найти внутри себя, какъ въ автономномъ „микрокосмѣ“. Разгадку слѣдуетъ искать не въ міро-ощущеніи, а въ міро-пониманіи. Логическій провиденціализмъ, — этимъ непривычнымъ терминомъ лучше всего выражается характеристическая черта этого міропониманія; и именно эта идея сплошной логичности міра, разумности исторіи, такъ сказать, рациональной прозрачности космическаго процесса и есть глубинный источникъ внутреннихъ диссонансовъ идеалистическаго индивидуализма.

Міръ, и въ статикѣ, и въ динамикѣ своей, разсматривается, какъ реализація нѣкотораго разумнаго плана, при чемъ, — что очень существенно, — планъ этотъ признается непревосходящимъ силы человѣческаго постиженія. Каждый моментъ историческаго развитія представляется воплощеніемъ какой-нибудь „идеи“, допускающей отвлеченную формулировку. Въ смѣнѣ такихъ „эпохъ“ тоже раскрывается опредѣленный логическій порядокъ, и весь ихъ рядъ ориентуруется по направленію къ нѣкоторому завершающему строю, въ которомъ выявляется полнота разумнаго содержанія. Та необходимость, съ которою изъ аксіомъ геометріи вытекаютъ въ мельчайшихъ своихъ подробностяхъ вся система утверженій о пространствѣ, усматривается и въ космической эволюціи, въ поступательномъ ходѣ человѣческой исторіи. Играющіе здѣсь роль аксіомъ элементарные мотивы создающаго вселенную Разума принимаются за нѣчто, доступное человѣческому познанію, такъ что, исходя изъ нихъ, мы можемъ какъ бы предугадать всякій извнѣ эволюціоннаго потока. Ходъ исторіи оказывается однозначно опредѣленнымъ. И мысль не останавливается на „началѣ“ міра, она проникаетъ и въ тайны того, „что было, когда ничего не было“, и показываетъ роковую необходимость строенія самого Абсолютнаго Первоисновника всего, показываетъ, что міръ не могъ не возникнуть и притомъ не могъ не возникнуть именно такимъ, какимъ мы его знаемъ. Такъ проводимое до конца „осмысливаніе“ исторіи приводитъ къ безысѣзному детерминизму: въ тискахъ желѣзной необходимости логики умираетъ всякій проблескъ свободы или творчества. Ничего „новаго“ по существу не возникаетъ, только дѣлаются неизбѣжныя заключенія изъ предвѣчныхъ посылокъ, — именно дѣлаются, дѣлаются сами собою.

Но этого мало: „рационализація“ исторіи заключаетъ въ себѣ еще одну мысль. Цѣлью исторіи является осуществленіе опредѣленнаго строя, водвореніе въ жизни опредѣленной формы бытія. „Строй“, „быть“ оказываются единственною цѣнностью, и это такъ и должно случиться, разъ логическое совершенство и нравственное достоинство съ самаго начала уравниены другъ съ другомъ. Нравственному оправданію подлежатъ формы природнаго бытія или

формы социальной организации, и онъ одинъ; нравственный смыслъ имѣютъ только абстракціи. Индивидуальное можетъ имѣть этическое содержаніе только косвенно, только въ той мѣрѣ, въ какой оно осуществляетъ „идею“ и только потому что оно служитъ ей оболочкой. Другими словами, безусловное значеніе принадлежитъ не людямъ, а только идеямъ. „Благомъ“ можетъ быть теократія, демократическое государство или *der geschlossene Handelsstaat*, но не творческія личности.

И, наконецъ, если градація цѣнностей въ точности воспроизводитъ діалектическую послѣдовательность идей, то въ сущности градація эта не существуетъ, какъ таковая; историческое развитіе идетъ отъ несовершеннаго къ нарастающему совершенству, отъ худшаго къ лучшему, чтобы закончиться всесовершенствомъ, высшимъ напряженіемъ Добра; но эта высшая ступень, роковымъ образомъ неизбѣжная, въ то-же время абсолютно невозможна безъ нисшихъ, она обладаетъ своимъ достоинствомъ только потому, что за нею лежитъ недостойное. Добро невозможно безъ Зла, и не только потому, что эти понятія соотносительны, но и потому, что онтологически, Зло, сила Блага вырастаетъ лишь изъ не-блага. Зло не только недоразвитое добро, неполнота совершенства, но и необходимая составная часть Добра. Зло должно было возникнуть внутри самого Божества для того, чтобы Богъ могъ стать настоящимъ Богомъ, вполне Безусловнымъ. Смыслъ міра могъ осуществиться только чрезъ бессмыслицу. И ясно, что такимъ образомъ стирается та безусловная диспаратность, которою для „наивнаго“ нравственнаго сознанія характеризуются предикаты „хорошаго“ и „дурнаго“, „грѣхъ“ превращается въ неизбѣжную „ошибку“ недоразвитаго возраста, и моральная трагедія становится хитроумно сочиненной мелодрамой.

Мы видимъ теперь, что представляетъ собою подмѣченная нами антиномія. Она рождается отъ столкновенія двухъ разнородныхъ сферъ: нравственной интуиціи и дискурсивнаго логоса, изъ попытки вмѣстить все содержаніе непосредственныхъ переживаній моральнаго чувства въ стройныя рамки рациональнаго познанія. Настоящаго примиренія этихъ несовмѣстимыхъ началъ получиться не можетъ. Идеаль „гносиса“ есть мнимый идеаль. И видимость рѣшенія проистекаетъ лишь отъ молчаливаго затушевыванія одного изъ терминовъ коллизіи; не трудно догадаться — какого. Во всѣхъ исторически извѣстныхъ религіозныхъ и этическихъ „системахъ“ личность принесена въ жертву логическому фатому. Нравственный смыслъ исторіи поглотилъ нравственный смыслъ личности. — И мы можемъ по контрасту опредѣлить задачу новаго, грядущаго міровоззрѣнія, какъ осознаніе непримиримости этихъ двухъ смысловъ и рѣшеніе возрожденной антиноміи путемъ угашенія другого термина — смысла исторіи. Но это угашеніе не будетъ замалчиваніемъ антиноміи, а доказательствомъ, что исторія смысла не имѣетъ.



## 2.

Все міросозерцаніе прошлаго вѣка было насыщено духомъ историзма. Начиная отъ ортодоксальнаго провиденціализма христіанской догматики и кончая эволюціоннымъ матеріализмомъ и позитивистической соціологіей, всякая „философія жизни“ опиралась на идею прогресса, въ которой сгущалась сущность историческаго раціонализма. Совершенно несомнѣнно, что эта идея не эмпирическаго происхожденія, не есть суммирование данныхъ опыта, а есть своего рода а priori; объ этомъ достаточно ясно говорятъ безконечное число попытокъ теодицеи, т. е. попытокъ доказать нравственную цѣнность, этическую „благость“ міра, вопреки всѣмъ противорѣчающимъ этому свидѣтельствамъ текущей жизни. Но эта „предвзятая идея“ имѣетъ тѣмъ не менѣе столь великую власть надъ человѣческой мыслью, что даже радикальное сомнѣніе въ силѣ разума не подсѣкаетъ ее. Такой смѣлый борець противъ раціонализма, какъ Бергсонъ, все же продолжаетъ вѣрить въ нравственный смыслъ эволюціи, — правда, въ прямомъ несогласіи съ своими исходными началами, — и ожидать отъ нея высшихъ этическихъ достиженій вплоть до побѣды надъ смертью.

Исключеніе, и, кажется, единственное, представляетъ русская мысль, конечно, не „школьная“ философія, а свободныя религіозныя и этическія исканія. Впервые на эту тему заговорилъ Герценъ. Романтикъ чистѣйшей воды по прирожденному складу и по обстоятельствамъ духовнаго роста, онъ уже въ „западническій“ періодъ своего творчества подмѣтилъ и сдѣлалъ тогда же мишенью своихъ саркастическихъ упрековъ и ядовитыхъ обличеній ту внутреннюю дисгармонію европейской мысли, о которой говорилось выше. Горькій опытъ молодыхъ лѣтъ очень рано показалъ ему „отсутствие разума въ управленіи индивидуальной жизни“, вселилъ въ его душу непоколебимое убѣжденіе, что нѣтъ никакой тайны индивидуальнаго предназначенія, „что никакого секрета нѣтъ спрятаннаго о жизни каждаго человѣка“\*). Творческое „вырабатываніе себя“, автономное раскрытіе тайниковъ своего личнаго своеобразія — вотъ единственная цѣль жизни, и единственная жизненная цѣнность. „Жить можно только въ вакхическомъ круженіи временнаго“, а на ледяныхъ высотахъ стоическаго раціонализма, подчиняющаго „эгоизмъ“ благу человѣчества, своеволие творческой индивидуальности абстрактной идеѣ долга и блага. . . . вливается всякая жизнь. Герценъ усматриваетъ въ гегелевской философіи, въ этой новой „схемѣ“ протестантскаго міра, „буддійскую косность“; онъ зорко уловилъ, что въ ходячихъ системахъ индивидуализма подлинное понятіе личности утеряно и подмѣнено суррогатами: лицо учитывается здѣсь не какъ таковое, не какъ неповторимая монада

\*) См. его „Дневникъ“ за 40ые годы. Сочиненія, т. I (Женевское изд.)

вселенной, а какъ „носитель идеи“, какъ воплощеніе „общихъ“ понятій; жизнь совершенно растворяется въ игрѣ абстракцій, „все временное, все сущее приносится на жертву мысли и духу“. Какая то манія подчиненности, какой то мистическій ужасъ самостоятельности обуялъ все человѣчество, отъ грязнаго вотяка до „папы Вольтера“ и „евангелиста Жанъ Жака“, и люди изо всякой, даже освобождающей, мысли спѣшатъ сотворить кумиръ, чтобы было къ чьимъ ногамъ покорно сложить свою творческую самобытность. Они не рѣшаются быть самими собою, и непремѣнно хотятъ жить для чего нибудь, чему нибудь служить, во что нибудь безпрекословно вѣрить. — И радикальный индивидуалистъ Герценъ не можетъ „принять“ такого міра, міра чистой мысли. Не сразу робкія признанія на скрытыхъ ото всѣхъ страницахъ дневника перерождаются во всенародную проповѣдь, не сразу скромный шопоть стыдливыхъ полупризнаній вырастаетъ до гнѣвныхъ перуновъ обличительнаго грома и проклятій. Но раздражаются бури 1848 года, и изъ мутнаго сѣлава сомнѣній выкристаллизовывается непоколебимое убѣжденіе: Герценъ разбиваетъ всѣ старыя скрижали и скрижаль разума прежде всего. Нѣтъ разума въ исторіи, нѣтъ смысла въ мірѣ. Исторія есть жизнь, а жизнь есть творчество, стихійная борьба, — и нѣтъ въ ней цѣлей и задачъ. „Не имѣя ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизація исторіи готова идти съ каждымъ, каждый можетъ вставить въ нее свой стихъ“, и отъ него зависить, чтобы онъ былъ звученъ. „Ни природа, ни исторія никуда не идутъ и потому готовы идти в с ю д у, куда имъ укажутъ“. Такъ человѣкъ становится дѣйствительною цѣнностью, а не „куклою, назначенной выстрадать прогрессъ или воплотить какую-то бездомную идею“. Пестрая ткань исторіи перестаетъ быть „заданнымъ урокомъ“ и превращается въ неопредѣленную задачу. „Хозяина нѣтъ, рисунка нѣтъ, одна основа, да мы одни однихоньки“. „Только отнимая у исторіи всякой предвзначенный путь, человѣкъ и исторія дѣлаются чѣмъ-то серьезнымъ, дѣйствительнымъ и исполненнымъ глубокаго интереса. Если событія подтасованы, если вся исторія — развитіе какого-то до-историческаго з а г о в о р а и она сводится на одно выполненіе, на одну его mise en scène. возьмемте по крайней мѣрѣ и мы деревянные мечи и шиты изъ латуни. Неужели намъ лить настоящую кровь и настоящія слезы для представленія providencialной шарды? Съ предопредѣленнымъ планомъ исторія сводится на вставку чисель въ алгебраическую формулу, будущее отдано въ кабалу до рожденія“<sup>1)</sup> Нѣтъ и не можетъ быть ничего новаго, нѣтъ подлиннаго творчества, а одиѣ лишь иллюстраціи на возвышенныя темы.

<sup>1)</sup> Критика providencialистической философіи исторіи содержится главнымъ образомъ въ „Vom angebigen Ufer,“ (т. 5) въ „Концы и Начала“ (т. 10) и статьѣ объ Оуэнѣ (т. 6) Женевского изд.).



Такъ во имя смысла личной жизни отвергается смыслъ жизни человѣчества въ цѣломъ, смыслъ исторіи. Либо го, либо другое, — ибо они не совмѣстимы. — Не только современники не поняли, — гдѣ ужъ послушаться! — Герцена, но и много лѣтъ спустя эти его мысли продолжали казаться безумными, выраженіемъ „философскаго нигилизма“. „Великій фетишь“ продолжалъ заслонять собою живыхъ людей. И не по той же ли причинѣ столь упорнымъ молчаніемъ обходятся исторіософическія „отступленія“ Толстого въ „Войнѣ и Мирѣ“, о которыхъ неустанно гвердятъ, что это безвкусная прибавка резонера, портящая цѣлостность художественной правды?!

Толстой былъ слишкомъ рационалистъ, чтобы возвышаться до лиризма. До конца дней своихъ онъ занимался тѣмъ, что съ такимъ добродушнымъ юморомъ описалъ въ „Юности“ — составлять „Правила жизни“ и съ линейкой въ рукахъ разграфлялъ распisanіе своего пути къ самосовершенствованію. Но правила онъ с а м ъ хотѣлъ для себя создать и совершенствоваться желалъ свободными актами творчества. И потому его рационализмъ былъ своеобразнымъ рационализмомъ: онъ и вѣрилъ, и не вѣрилъ въ разумъ въ одно и то же время, старался придумать и осуществить нормальный укладъ человѣческихъ отношеній и въ то же время утверждалъ, что жизнь гворится стихійно. И потому именно, что онъ былъ рационалистомъ, эти противорѣчія не выростали для него въ неразумную драму, а оставались задачей одного лишь „пониманія“. Недаромъ онъ всю жизнь мечталъ, что настанетъ, наконецъ, историческій день, когда „люди поймутъ, что они жили дурно“, и сразу станутъ жить хорошо.

Тѣмъ не менѣе мы включаемъ его въ число „критиковъ“ теоріи прогресса, и вотъ почему. Не трудно разобрать, что за „безкультурностью“ толстовскаго міровоззрѣнія послѣднихъ лѣтъ стоитъ его „внѣисторичность“. „Царствіе Божіе — внутри насъ“, личное самоусовершенствованіе, для котораго ничего не нужно, кромѣ здраваго смысла, свободы отъ предрасудковъ и неспорченной воли, исчерпываетъ цѣль человѣческаго существованія: все лишнее — отъ Лукаваго. Только то, что человѣкъ самъ съ собою сдѣлаетъ, цѣнно, для этого не требуется никакой особенной атмосферы. И, стало быть, вся суতোлка исторической жизни ни къ чему. Пониманіе человѣческой души, какъ автономнаго микрокосма, съ неизбѣжною послѣдовательностью ведетъ къ отрицанію культуры, какъ коллективнаго творчества, и исторіи, какъ „дурной безконечности“.

Толстой не сразу пришелъ къ „толстовству“, и сущность его духовнаго развитія становится для насъ ясной не изъ тѣхъ страницъ, на которыхъ онъ разсказалъ самъ о своемъ „обращеніи“, а именно изъ этихъ прегкновенныхъ разсужденій въ „Войнѣ и Мирѣ“. — „Если допустить, что жизнь человѣческая можетъ управляться разумомъ, — то уничтожится возможность жизни“. — Вотъ корень фи-

лософин Толстого, какъ бы это ни звучало странно въ виду его „раціонализма“ Ибо жизнь есть свобода, своего рода *liberum arbitrium*, сознание, что человекъ „можетъ поступить, какъ онъ захочетъ“, — и „представить себѣ человекъ не имѣющаго свободы нельзя иначе, какъ лишеннымъ жизни“. „Свобода, ничѣмъ не ограниченная, есть сущность жизни въ сознаніи человекъ“, „мгновенное неопредѣлимое ощущеніе жизни“, — и то, что „понятіе о свободѣ для разума представляется бессмысленнымъ противорѣчіемъ — доказываетъ только то, что сознание не подлежитъ разуму“, который „выражаетъ законы необходимости“ — и только. Жизнь, такимъ образомъ, не только не покрывается разумомъ, но и прямо противоположна ему: отдѣльная, индивидуальная жизнь протекаетъ помимо „разума“, и „разумъ“ безуменъ проникнуть въ нее. И разъ такъ, то нельзя складывать личностей и говорить о цѣляхъ ихъ совокупнаго существованія, ибо жизнь индивидуальна, и каждый „сознаетъ“ лишь собственную цѣль, созидаемую его свободно-волевымъ устремленіемъ, а „цѣль человечества“ есть произвольная догадка, въ которую каждый по своему вкусу вставляетъ любое содержаніе, по возможности болѣе „неясное, неосозаемое“, чтобы оно было пригодно для многихъ заразы. „Доказать“, что цѣль человечества — въ томъ или въ другомъ, нельзя, ибо стремится лишь отдѣльный человекъ, и онъ никогда ни къ чему иному, кромѣ жизни, не стремится. Отсюда ясно, что „цѣль“ въ исторіи можетъ имѣть значеніе лишь совершенно непохожее на то, что мы мыслимъ подъ этимъ словомъ, говоря каждый про себя самого. Въ сущности, это — мнимая „цѣль“, — это только приѣмъ объясненія, строяемаго ретроспективно. Когда длинные ряды историческихъ явленій протекли, и за опредѣленными событіями наступили другія, то, стараясь связать ихъ своимъ пониманіемъ по принципу причинности, мы склоняемся думать, что достигнутое и было „задачею“ стремленій. А между тѣмъ оно лишь выгладитъ таковымъ, и выгладитъ только потому, что случилось, а, стало быть, — съ точки зрѣнія „разума“, — и „предназначено“ было случиться. Разуму нужно „объяснить“ связь явленій, „объяснить“ нѣкоторый конкретный фактъ, и онъ все вокругъ него центрируетъ, забывая, что все это не больше, чѣмъ методологическій приѣмъ, способъ вскрыть, — т. е. на самомъ дѣлѣ создать, — связь событій. „Разумъ“ создаетъ „законы“, незыблемые и постоянные, но они означаютъ лишь то, какъ мы „понимаемъ“ прошлое; и, мало того, они стали бы вполне „законами“, если бы разуму было доступно интегрированіе безконечныхъ рядовъ условій и обстоятельствъ. Такъ какъ этого нѣтъ, то „пониманіе“ исторіи условно — въ зависимости отъ объема нашего знанія фактовъ. Въ результатѣ вычерчивается „линія движенія человечества“, хаосъ фактовъ упорядочивается; но линія эта поступательнымъ кониомъ своимъ уходитъ въ неизвѣстную безконечность будущаго. Если тамъ и есть „цѣль“, то она абсолютно для насъ непостижима. Да и бесполезно



для насъ было бы знать ее: „цѣль“ челоѣчества не можетъ стать „цѣлью“ отдѣльной особи.

Такъ „разумъ“ и „сознаніе“ противостоятъ другъ другу, взаимно отрицая себя<sup>1)</sup>. Первый вноситъ „смыслъ“ въ исторію, второе — въ личную жизнь. Концепція Толстого очень напоминаетъ Канта; и та-же у него „будничность“ языка и пошловатая ровность мысли. Одинаково они знаютъ, что „чистый“ и „практическій“ разумъ диспаратны, и одинаково мечтаютъ преодолѣть это голословнымъ утвержденіемъ „какой-то“ связи между ними, намъ „непостижимой“, „интеллигивельной“. „Необходимость“ — для пониманія, „свобода“ — для воли, — но мы и понимаемъ, и хотимъ; ergo между „свободою“ и „необходимостью“ нѣтъ разлада. — Но Толстой превзошелъ Канта, ибо въ концѣ концовъ понялъ, что такое примиреніе — примиреніе на словахъ, и послѣ долгихъ мучительныхъ колебаній между матерьялистическимъ фатализмомъ и „геніальнымъ“ индивидуализмомъ нашель въ себѣ силу отвергнуть „разумъ“ и остаться при одномъ „сознаніи“. Права творчества возстановились, и міръ сталъ достояніемъ Единственнаго, и притомъ достояніемъ, ему ненужнымъ.

Какъ ни глубоки, ни мучительны, ни, наконецъ, опасны были моральныя блужданія Толстого, они поражаютъ насъ своею плоскостью — словно это только блужданія мысли. Этика Толстого совершенно чужда всякаго „паѣоса“. Мы не ощущаемъ трепета въ его душѣ, когда онъ стоитъ предъ кошмаромъ детерминизма. Ему достаточно убѣдить себя, что это кошмаръ, и всѣ раны залѣчены. Теорія прогресса для него, какъ и для Герцена, лишь скучная бессмыслица; ея подлиннаго трагизма онъ не замѣчаетъ. И оттого его „доказательства“ дѣйствуютъ на насъ неизмѣримо слабѣе, чѣмъ причудливые образы Достоевскаго, воплощающіе ту-же идею.

„Беру кусокъ жизни, бѣдной и скучной, и творю изъ него сладостную легенду, ибо я поэтъ“, — трудно найти что нибудь, что лучше этихъ избитыхъ словъ Соллогуба опредѣляло бы общій обликъ творчества Достоевскаго. Вѣдь онъ всегда показываетъ намъ одни задворки и кулисы жизни, ведетъ насъ стезею пошлости, позора, преступленій, среди слезъ, наглаго хохота, насилія, муки. Но какъ бы ни были его люди „жизненны“ и реальны, получается все же легенда, а не „картина быта“, — и съ трудомъ можно себя заставить повѣрить, что они „существуютъ“. Ибо онъ поэтъ, и видитъ не трезвыми, а „опьяненными“ глазами. Но легенда неизмѣнно выходитъ „сладостная“, мы не видимъ ни „бѣсовскихъ харь“, ни кошмарныхъ уродцевъ въ стилѣ Гойи или Бердсли; и „подземные челоѣвки“ изступленно воспѣвають торжественную Осанну<sup>2)</sup>.

1) На это противопоставленіе „разума“ и „сознанія“ нужно обращать обостренное вниманіе при анализѣ міровоззрѣнія Толстого.

2) Въ дальнѣйшемъ цитаты приводятся исключительно изъ „Братьевъ Карамазовыхъ.“

Съ той поры, какъ фурьеристскія увлеченія чуть-чуть не привели Достоевскаго на эшафотъ, и до дня знаменитой пушкинской рѣчи, онъ не переставалъ страстно и мучительно любить человѣчество и напряженно алкать всеобщаго блаженства. Но эта „любовь къ человѣчеству“ арифметически складывалась изъ безконечнаго числа индивидуальных любовныхъ порывовъ къ отдѣльнымъ людямъ, и „любилъ“ Достоевскій въ сущности только людей, а не „людовское стадо“, любилъ каждаго въ отдѣльности, но не всѣхъ вмѣстѣ. И оттого въ малюсенькой невинной дѣтской слезникѣ для него тонуть безъ исхода весь богатѣйшій музей человѣческой мудрости, мощи и славы. Но этотъ мѣръ сплошной лжи и всяческаго разврата духа и плоти Достоевскій „принимаетъ“, и учитъ „любить всякую вещь“, „любить человѣка и во грѣхѣ его“, — но не во имя будущей „гармоніи“, гдѣ по-„эвклидовски“ все уравнивается, не во имя эсхатологическихъ возмездій и воздаяній . . . Въ томъ и „жестокость“ Достоевскаго, что эти панацеи „оправданія міра“ онъ отвергаетъ и, мало того, именно въ нихъ и видитъ главную препону теодицеи. Нѣтъ, полюбить мѣръ, полюбить жизнь нужно „прежде логики“, „непремѣнно чтобы прежде логики“, и отсюда идти къ Богу; переверни порядокъ, увѣруй въ Бога и премудрость Его, и цѣль Его прежде, чѣмъ полюбишь жизнь, и все рухнетъ, мѣръ станетъ неприемлемымъ, и „Богъ начнетъ мучить человѣка“. Въ томъ и безвыходная трагичность „эвклидовскаго“ разума человѣческаго, что не отъ любви, а отъ „премудрости“ онъ отправляется, и роковымъ образомъ премудрость вырождается въ бредъ безумія. Понять „смыслъ“ зла, „разъяснить“ его — задача невыполнимая, и, дѣйствительно, ничего больше не остается, какъ „почтительнѣйше возвратить“ билетъ счастливчика и забунтовать. Счастье должно быть доступно всѣмъ и каждому, „счастливымъ“, — и достойнымъ своего счастья, — долженъ становиться каждый. Иначе — или мѣръ — бессмысленный кошмаръ, — или не въ томъ „счастье“, въ чемъ мы его ищемъ, „оправданіе“ міра не въ „объясненіи“ его.

„Оправдать“ мѣръ — это вовсе не значить его „понять“, вотъ гениальное прозрѣніе Достоевскаго, объясняющее его Осанну среди „злого“ міра, объясняющее „сладостность“ его „жестокихъ“ словъ. „Почиманіе“ — отъ „гордости сатанинской“, стронуть мѣръ на разумѣ, на логическомъ смыслѣ это значить идти путемъ Великаго Инквизитора во слѣдъ „страшному и умному духу“, вопрошавшему въ пустынѣ. Его вопросы были величайшими достиженіями „вѣковѣчной и абсолютной“ мысли, и внушавшіеся ими отвѣты были высшими предѣлами разума. И всѣ они суммировались въ одномъ — въ отрицаніи свободы, какъ тяжелаго, мучительнаго, хотя бы и ободствительнаго бремени. Ч у д о , т а й н а , а в т о р и т е т ь , — только на этой основѣ можно постронуть покой и отраду человѣчества; оно, какъ „единоличное существо“, жлеть, чтобы его вели,



и не приемлетъ, какъ цѣлое, подвига свободы. „Разумный“ всечеловѣчскій міръ только на принужденіи и насиліи и можетъ быть построенъ, лишь въ плоскости непреложной необходимости.

И Достоевскій отвергаетъ такую гармонию, купленную цѣною рабства, хотя она прозрачна и обаятельна для разума, и принимаетъ непріемлемый для разума теперешній „міръ“. Во имя чего? во имя „какого-то обѣта свободы“! во имя безусловной и абсолютной самодовлѣющей личности человѣка, которая и въ страданіяхъ, и въ надрывахъ, и въ паденіяхъ неизмѣнно сіяетъ наземнымъ свѣтомъ. Ждать, — какъ разсудокъ того требуетъ, — блага въ концѣ историческаго процесса, это значитъ впасть въ соблазнъ, искушаться „зракомъ рабскимъ“ вѣчно-цѣннаго, забывать о томъ, что не въ силѣ, а въ правдѣ Богъ. Стараясь найти „смыслъ“ исторіи, мы или ниспадемъ въ апологию зла, какъ неотразимо-необходимаго, или придемъ къ отчаянію въ бессмысленности жизни. „Смыслъ исторіи“, явнымъ образомъ, мѣшаетъ ощутить смыслъ жизни. И какъ только совершится жертвоприношеніе разума, какъ только преодолѣется соблазнъ „пониманія“, такъ тотчасъ-же „смыслъ“ вернется міру, несогласны сгладятся въ человѣческой душѣ, и зазвучатъ величавые аккорды религіознаго гимна. Смирению и „бессмысленно“ возлюби міръ въ каждой его песчинкѣ, и „тогда станешь къ жизни равнодушенъ“, видимое зло потеряетъ свое соблазняющее жгто. Тогда раскроется великая тайна Уничженія, тайна „блаженства страждущей любви“, и страданія перестанутъ мѣшать беззаботному, дѣтскому веселію предъ лицомъ Божьяго міра. Какъ только будетъ достигнуто сознаніе того, что настоящее совершенство только въ совершенствѣ отдѣльной души, что неуывдаемое благо только во внутренней святости, — и исканіе историческихъ плановъ станетъ ненужно. Или разумъ и пониманіе, или любовь и совершенство, — раздѣленіе полное. Либо смыслъ исторіи человѣчества, либо смыслъ жизни человѣка. Tertium non datur!

Непризнанная проповѣдь трехъ величайшихъ русскихъ „тайнозрителей“ раздавалась все-же не даромъ, и ихъ внушеніями насквозь пронизано все русское сознаніе недавняго прошлаго. Только разрозненные лучи все еще не собраны въ единый снопъ систематическаго синтеза. Не стоитъ перечислять имена, съ которыми связано продолженіе дѣла этихъ вождей: безъ труда они вспомнятся каждому. Одно лишь имя должно быть извлечено изъ мрака незаслуженнаго забвенія, имя почти что никому не знакомое — имя Гарѣева<sup>1)</sup>. Онъ не дождался ничего, кромѣ града подозрѣній

<sup>1)</sup> Его раннія (до 1908 г.) статьи собраны въ пятитомной системѣ „Основы христіанства“, а важнѣйшее изъ позднихъ въ сборникѣ „Философія жизни“ (1916). Но вся религіозно-философская концепція въ полнотѣ ея выводовъ была съ полной опредѣленностью формулирована уже въ его первомъ, написанномъ еще на студентской скамьѣ трудѣ „Искушенія Богочеловѣка, какъ единый искупительный подвигъ всей земной жизни Христа въ связи съ исторіей дохристіанскихъ религій и христіанской Церкви“. М. 1892.

въ еретичествѣ со стороны однихъ, легкомысленнаго отвода по „протестантству“ отъ другихъ, равнодушія отъ третьихъ. А между тѣмъ онъ вѣско сказалъ глубокое слово, слово, пожалуй, простое, но потому-то и загадочное. Цѣль и смыслъ жизни — не въ счастья, не въ исполненіи долга, не въ совершенствѣ, а въ томъ, чтобы именно въ униженіи и „безвидности“, среди позора и страданій являть собою „славу Божию“. Ибо есть два міра, нигдѣ не пересекающіеся, міръ „истины“ и міръ „символовъ“, міръ личной абсолютности духа, и міръ стихій природы. Каждый идетъ своимъ путемъ, по своимъ законамъ, къ своей цѣли. Въ одномъ достигается „вѣчная жизнь“, въ другомъ накапливаются „цѣнности культуры“. Въ одномъ осуществляется любовь, въ другомъ справедливость и разумъ. Ни помощь, ни помѣшать блаженной жизни свободного духа ни культура, ни разумъ не могутъ. Возложи увѣрованіе на нихъ, и умрешь къ смерти; забудь о нихъ, и подлинно воскреснешь. Вѣруй въ исторію и прогрессъ, и собьешься на обывательскіе идеалы. Пренебреги ими, и тогда развернется свитокъ вѣчной жизни. Исторія и личность, вотъ два пути: путь Великаго Инквизитора и путь „блѣднаго Узника“, путь „религіознаго самооправданія“ и путь униженія и славы (ἐξωστει).<sup>1)</sup>

## 3.

Ив. Кирѣевскій и Герценъ сходились въ предчувствіи того, что только двумъ новымъ, дѣйствиельнымъ „народамъ“ — России и Америкѣ — по силамъ сказать новое слово, доступно перешагнуть за зачарованную черту вѣсковой культуры. И это предвѣстіе сбылось въ большей мѣрѣ, чѣмъ, можетъ быть, ждали они: не только были сказаны новыя слова, но эти слова оказались однимъ и тѣмъ же словомъ.

Когда мы говоримъ объ „Америкѣ“, мы невольно думаемъ о миллиардерахъ и трестахъ, о небоскребахъ и лифтахъ, невольно представляемъ себѣ міръ рафинированнаго мѣшанства. И совершенно не улавливаемъ таящагося подъ пестрою тканью „культуры“ духа, прямого потомка того религіознаго энтузіазма, который привелъ сюда, въ дѣйствиельныя чаши, первыхъ „американцевъ“. Недавно умершій, Европѣ почти неизвѣстный гениальный американскій философъ Дж. Ройсъ какъ-то назвалъ три имени, типичныхъ для американской духовной культуры: Джонатанъ Эдуардсъ, Рольфъ Уольдо Эмерсонъ, Уильямъ Джэмсъ. Три стадіи американской культуры отмѣнены этими тремя именами, связанными лишь однимъ — всѣ они были „философы жизни“ и учили „серьезно“ о-

<sup>1)</sup> Тарѣевъ нигдѣ ни разу, — даже въ статьѣ о Достоевскомъ, — не отмѣчаетъ своей близости къ нему въ истолкованіи искушеній Христа въ приданіи имъ универсально-историческаго значенія — хотя врядъ-ли возможно сомнѣваться во влияніи Достоевскаго на его построеніе.



носиться къ ней.<sup>1)</sup> Имя Джемса и недавно, и сейчасъ еще у всѣхъ на устахъ; но „европейцу“ не легко различить въ его „системѣ“ основную мелодію. Она не въ его психологическомъ „интуитивизмѣ“, не въ „прагматизмѣ“, не въ „радикальномъ эмпиризмѣ“, а въ плюрализмѣ, или, какъ онъ самъ любилъ говорить, „тихизмѣ“.<sup>2)</sup>

Стюартъ Милль въ своей „Автобіографіи“ рассказываетъ объ одной необычайной, странной чертѣ религіознаго міровоззрѣнія своего отца: Джемсъ Милль не соглашался вѣрить во Всемогущаго Бога, въ Бога, какъ Творца, хотя бы въ денстическаго Бога, — не отвергая Бога Всеблагого. Два основателя „эмпирической“ философіи были на самомъ дѣлѣ типичнѣйшими рационалистами въ стилѣ французскаго XVIII вѣка, и именно поэтому они были болѣзненно чувствительны къ противорѣчіямъ во взглядахъ: они не могли не замѣтить, что для разума не совмѣстимы въ единомъ объектѣ свойства всесовершенства и первопричины міра, въ составъ котораго входитъ зло, — благодати и карающаго правосудія. И, не зная другихъ истинъ, кромѣ истинъ разума, они естественно склонялись къ дуализму, къ ученію объ ограниченности Бога, но склонялись изъ побужденій этическаго порядка, стремясь оградить непримѣсную чистоту нравственнаго идеала. Ст. Милль былъ пылкой энтузіастъ свободы и отчаивался предъ зрѣлищемъ „демократической“ нивелировки жизни: его идеаль была творческая личность („*On Liberty*“). И было вполнѣ естественно, что въ своихъ „Опытахъ о религіи“<sup>3)</sup> онъ исповѣдовалъ вѣру въ Бога, какъ могучую, но все-же ограниченную силу, какъ существо благое и благожелательное, но не какъ творца міра, создавшаго его единственно для блаженства. Міръ не стремится къ человѣческому благу, и вообще въ немъ нѣтъ непреложнаго порядка: „человѣкъ долженъ сотрудничать съ благодѣтельными силами природы, но не подражая ей, а постоянно стараясь ее улучшить“. Другой образъ дѣйствія былъ бы амораленъ, ибо естественное тече-

<sup>1)</sup> Статья Ройса о Джемсѣ въ сборникѣ *William James and other Essays* (1911). — Очень хорошую свѣтку историческихъ данныхъ объ американской философіи даетъ Б. В. Яковенко, — къ сожалѣнію въ тенденціозно-искривленной перспективѣ. Современная американская философія, „Логосъ“, (русское изданіе), 1913, кн. 3—4, сс. 270—313. См. L. van Becelaere O. P. *La philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à nos jours* (1607—1900), 1904; O. V. Frothingham *Transcendentalism in New England*, 1886, книгу J. Woodridge Riley, *American philosophy, The early schools*, 1907, и его-же статьи въ *Revue philosophique*, 1919 и 1920 годовъ.

<sup>2)</sup> Эта сторона философіи Джемса подчеркнута въ замѣчательной книжечкѣ Flournoy, *La philosophie de William James*. (Saint Blaise. Foyer solidariste 1911).

<sup>3)</sup> *Nature, the Utility of Religion and Theism* (изданы впервые послѣ смерти Милля). L. 1874.

ніе вещей не вполне заслуживаетъ нравственнаго одобренія. Отвергая божественное всемогущество, Ст. Милль отрицаетъ въ сущности лишь всемогущество Разума, фаталистическую предопредѣленность космоса. И только такимъ образомъ дѣйствія человѣка могутъ перестать быть мнимыми, лишь эпифеноменомъ незыблемаго механизма, только такъ нравственный императивъ стремленія къ лучшему становится чѣмъ-то серьезнымъ.

Посвящая памяти Милля свои лекціи о „Прагматизмъ“, Джэмсъ думалъ какъ разъ объ этой мало-освѣщенной сторонѣ міросозерцанія англійскаго писателя. Основной замыселъ ученія Джэмса — въ преодолѣніи монизма, который неизбежно детерминистиченъ, въ преодолѣніи той концепціи міра, которую онъ называлъ „Universe Blo.“. Для него, какъ „радикальнаго“ индивидуалиста, главнымъ требованіемъ, которое должно предъявляться къ міросозерцанію, было требованіе „значительности“ (to be significant) и „производительности“ (to be efficient). И вотъ, и монизмъ философскій, и монотензмъ рѣшительно „непроизводительны“ въ сферѣ воли, являются для нея своего рода скептическимъ квіетивомъ. Вопреки ходячему взгляду, для того, чтобы дѣятельность вообще была возможна, нужно, чтобы въ мірѣ царилъ случай (a chance, *γ, τύχη*), а не судьба (*fatum*), чтобы міръ былъ „эластиченъ“, безконечно эластиченъ, чтобы онъ, такъ сказать, не „существовать“, а все время возникалъ подъ творческими усиліями свободныхъ волей. Только въ томъ случаѣ, если, какъ выразился Kierkegaard, „мы живемъ впередъ, и понимаемъ назадъ“, если детерминированная планомѣрность есть лишь порождение оглядывающагося на уже сдѣланное интеллектуальнаго познанія, а не есть реальный законъ существованія, — только тогда жизнь имѣетъ смыслъ, а идеаль получаетъ значеніе задачи, а не предсказанія. Нравственная философія достойна существовать только тогда, если она можетъ быть „меліоризмомъ“, т. е. учить о творческомъ усовершенствованіи жизни. Если же міръ есть необходимая игра атомовъ, или непрерывная эманация высшаго начала, или осуществленіе предвѣчнаго плана и т. д., то реальнаго и р о г р е с а нѣтъ, ибо идеально, *in ipse*, все существуетъ съ самаго начала: нѣтъ движенія, стало быть, нѣтъ и улучшенія. Все сводится къ тому, что бывшее *implicit*, раскрывается затѣмъ *explicit*: какъ въ силлогизмѣ, выволъ содержитъ не больше, чѣмъ посылки.

Нравственныя оцѣнки получаютъ смыслъ, этические порывы — содержательность, если нѣтъ ничего законченнаго, если все находится въ процессѣ непрерывнаго созиданія, если постоянно творится новое, если міръ „возникаетъ“ заново при каждомъ напряженіи нашей личной воли. Для нея необходимъ образецъ: имъ является Божественное совершенство. Джэмсъ всею душой ощущаетъ Его реальное существованіе; Богъ есть, и дѣйствуетъ въ мірѣ. Но мы должны представлять себѣ Его такъ, чтобы мы сами могли высту-



пать въ роли Его „сотрудниковъ“, а не нѣмыхъ служителей Его воли. Для этого понятіе, которое мы встрѣчаемъ въ „естественномъ богословіи“, не годится: тотъ Богъ — „только Богъ всеобщихъ законовъ“, и нужды индивидуумовъ ему чужды. Въ такой системѣ не остается мѣста даже для проявленія живого чувства, ничто не будить нашихъ симпатій. Но это понятіе, въ сущности являющееся персонификаціей идеи Провидѣнія, есть вымыселъ разсудка, а не живой фактъ „религіознаго опыта“. И разбивая искусственныя схемы интеллектуализма, Джэмсъ приходитъ почти что къ политеизму, или, по крайней мѣрѣ, къ рѣшительному исключенію изъ числа божественныхъ атрибутовъ признаковъ безконечности и абсолютности. Міръ „плюралистическій и тихистическій“, незаконченный, несовершенный, разрозненный, безсвязный, въ которомъ лишь съ трудомъ и шагъ за шагомъ создается порядокъ вольными усиліями и коопераніей его независимыхъ частей — вотъ единственный міръ, въ которомъ стоитъ жить, ибо только въ немъ личная жизнь человѣка не есть праздная игра.<sup>1)</sup> Имѣй міръ въ цѣломъ предустановленную цѣль, которая бы сама собою осуществлялась, — и либо жизнь потеряла бы смыслъ, либо личность сдѣлалась бы призракомъ.

Такъ четко ставитъ американскій мыслитель исчерпывающую дилемму: либо планомѣрность космическаго процесса, либо нравственное творчество.<sup>2)</sup> Снова, стало быть, л и б о л о г и к а, л и б о э т и к а. Чистая мораль должна быть ирраціональной: это не значитъ, что разумъ и познаніе нужно отвергнуть; нужно только не обоготворять разума или, *vice versa*, не рационализировать религіознаго опыта. Нужно перестать строить разуму алтари: разумъ прозвѣнчъ, относится къ сферѣ будничнаго, нравственно-безразличнаго; онъ упорядочиваетъ вещи, т. е. осадки закончившихся актовъ.<sup>3)</sup> Святая святыхъ жизни для него должна быть закрыта. И только тогда жизнь перестанетъ быть скорбью, — „Познанье — скорбь“, сказали устами Манфреда Байрона, — и станетъ полна мистической радостью. На мѣстѣ искусственнаго „древа познанія добра и зла“ вновь зазеленѣтъ и зацвѣтетъ первобытное райское „древо жизни“.

<sup>1)</sup> См. заключеніе книги *Varieties of the religious experience* (1902) и книжку *A pluralistic Universe* (1909). (Во франц. переводѣ — *La philosophie de l'Expérience* 1912).

<sup>2)</sup> Здѣсь остаются въ сторонѣ собственно „богословскія“ заключенія Джэмса, въ которыхъ онъ не освобождается отъ осужденнаго имъ же рационализированія религіознаго опыта. — См. глубокія размышленія на тему объ антиномичности религіознаго опыта въ известной книгѣ священника о. Павла Флоренскаго, *Столпъ и утверженіе Истины. Опытъ Православной Теодицеи въ двѣнадцати письмахъ* М. 1914.

<sup>3)</sup> См. его *Pragmatism* (1907), (есть и русскій переводъ).

## 4.

Если исторія имѣть смыслъ, т. е. цѣнности жизни нарастающимъ образомъ реализуются въ поступательномъ движеніи историческаго процесса, — то индивидуальная человѣческая жизнь смысла лишена. Ибо, прежде всего, при такомъ условіи люди не равноправны въ этическомъ отношеніи; степень ихъ нравственнаго развитія опредѣляется той ступеню приближенія къ идеалу, которая достигнута окружающей ихъ „средой“, *gespr.* коллективнымъ человѣчествомъ, т. е. ставится въ зависимость отъ условій, постороннихъ существу нравственной оцѣнки, мало того, при этомъ неизбежно релятивизируется сама эта оцѣнка, поскольку въ нее вносятся эмпирическіе моменты, и нравственныя требованія приспособляются къ уровню „культуры“. Словомъ, и объективно, какъ цѣнность, и субъективно, по отношенію къ критерию оцѣнокъ, личность лишается моральнаго содержанія. Со временъ Канта можно считать окончательно рѣшеннымъ вопросъ, что этика не можетъ не быть „абсолютной“, „категорически-императивной“: между добрымъ и злымъ не можетъ быть переходныхъ ступеней, этически-пестрыхъ объектов не существуетъ. Критеріи нравственной оцѣнки могутъ быть только абсолютными, и потому должны стоять совершенно внѣ времени. Стало быть, съ этической точки зрѣнія состояніе эпохи есть нѣчто безразличное: къ кафру и къ современному европейцу, къ воину изъ полчищъ Аттилы и къ солдату генералшеи „Арміи Спасенія“ мы должны предъявлять одинаковые моральные запросы. Это оказывается невозможнымъ, если принадлежность къ опредѣленному „культурному строю“ входитъ въ составъ нравственнаго идеала, если нравственное достоинство раба азіатскаго деспота и гражданина демократической республики не одинаково. Съ другой стороны, автономія нравственности сильно бы пострадала, если бы одна принадлежность къ какому нибудь „общественному“ укладу, какъ къ таковой, оказывала вліяніе на мѣру этической значимости, т. е. если бы принадлежать къ народу „просвѣщенному“ само-по-себѣ было бы „лучше“ (въ моральномъ отношеніи), чѣмъ къ народу „некультурному“ или варварскому. — Этого столкновенія двухъ порядковъ нормъ мы обычно не замѣчаемъ потому, что не проводимъ съ достаточной настойчивостью разграниченія между „фактами“ и „оцѣнками“; — нѣтъ спора, что въ общемъ „болѣе культурная“ среда болѣе благопріятна для нравственнаго развитія, и что практически, съ обывательской точки зрѣнія, *poblesse oblige*, и отъ gentleman'a слѣдуетъ требовать больше, чѣмъ отъ „дикаря“, отъ человѣка, выросшаго въ утонченно-культурной средѣ, больше, чѣмъ отъ дѣтей улицы. Но эти „житейскія“ различія лежатъ совершенно внѣ этической сферы и относятся къ прикладной „политикѣ“, такъ сказать, къ области полицейскаго и уголовнаго права. Съ точки зрѣнія „общественной безопас-



ности“, пожалуй, Уайльдъ виновнѣе „заѣденныхъ средою“ героевъ Куприна. Но „смягчающія обстоятельства“ существуютъ лишь для короннаго суда и, пожалуй, для суда общественнаго мнѣнія. Судъ же „совѣсти“ безусловно не лицепріятень, и выносить приговоры категорическіе, никому не давая „снисхожденія“. Такъ м о р а л ь н о убійство остается зломъ всегда, и одинаково осуждается, все равно съѣли ли каннибалы капитана Кука, убила ли дѣвушка негодяя, покусившагося на ея честь, разстрѣляли ли большевики попавшагося въ ихъ руки добровольческаго офицера, выполненъ ли „законный“ приговоръ военно-полевого суда, или разбойникъ зарѣзалъ на большой дорогѣ прохожаго съ цѣлью грабежа. Этически цѣль никогда не оправдываетъ средствъ, какъ и не навлекаетъ на нихъ мрачно і мѣни. Въ этомъ и заключается непреходящая правда старинной концепціи „естественнаго права“.

Такимъ образомъ, не можетъ быть социальныхъ этическихъ цѣнностей, хотя бы наряду съ индивидуальными, ибо и въ этомъ случаѣ нарушалась бы автономія личной нравственности. А, между тѣмъ, совершенно ясно, что „цѣлью исторіи“ могутъ быть только „коллективныя цѣнности“, resp. благо „человѣчества“, т. е., во всякомъ случаѣ, нѣчто надъ и между-индивидуальное: „безвластное“ общество, Платоновская политія, всемірная имперія, свободная теократія и т. п. Слѣдовательно, сохраняя принципы этики индивидуальной, мы должны отказаться отъ нравственной оцѣнки историческаго процесса, должны перестать вѣровать въ „прогрессъ“ и мечтать о „лучшихъ временахъ“. Это, конечно, не значитъ, что „исторія“ вообще не можетъ подлежать никакой „оцѣнкѣ“. Въ всякаго сомнѣнія, съ правовой точки зрѣнія англійская конституція выше прусской, а съ экономической — денежное хозяйство совершеннѣе натурального. Но эти оцѣнки производятся на принципиально иной почвѣ: опредѣляющимъ началомъ является здѣсь начало полезности — по отношенію къ какой нибудь опредѣленной цѣли или задачѣ. *Utile ь honestum* совершенно несравнимы.

Должно очень тщательно различать понятія эволюціи и прогресса, — и въ этомъ отношеніи мы можемъ припомнить воззрѣнія такого крупнаго „дарвиниста“, какъ Гексли. Эволюція есть чисто теоретическое понятіе, совершенно свободное отъ оцѣночныхъ моментовъ; впрочемъ, и теоретическія понятія предполагаютъ нѣкоторые критеріи сравненія. Когда мы говоримъ объ эволюціи органическаго міра, мы отнюдь не подразумеваемъ при этомъ, что лягушка „совершеннѣе“ медузы, а липа или тополь „лучше“ шампиньона или какого-нибудь лишая. Даже съ точки зрѣнія „приспособленности“ градуировка весьма затруднительна, просто въ виду факта сосуществованія, — и притомъ на протяженіи вѣковъ, — „нисшихъ“ и „высшихъ“ формъ. Строго говоря, эволюціонизмъ (біологическій) является не болѣе, не менѣе, какъ опытомъ генетической классификаціи явленій и тѣлъ живой природы: простое раз-

нообразіе превращается въ филогенетическій рядъ. Въ такомъ видѣ эволюціонная идея распространима и на историческія явленія, на факты языка, быта и т. д. При этомъ, разумѣется, предполагаются нѣкоторые опорные пункты — сложность, гармоничность или др. своего рода критеріи „ощѣнки“.

Но главное, что должно принимать во вниманіе, это — то, что и „эволюція“ не есть фактъ, а конструкція, не нѣчто „данное“, а „привносимое“ познающимъ разумомъ. „Опытъ“ даетъ намъ лишь громадную совокупность фактовъ, многообразіе которыхъ мы стараемся преодолѣть тѣмъ, что — гипотетически — придумываемъ различныя схемы, — по какому плану могла бы быть построена природа, чтобы факты были таковы? — и провѣряемъ эти схемы нашимъ опытнымъ матерьяломъ. Опытъ „подсказываетъ“ до извѣстной степени характеръ этихъ схемъ: ибо онѣ должны быть таковы, чтобы всѣ наличные факты въ нихъ удовлетворительно размѣстились и чтобы онѣ не требовали существованія завѣдомо невозможныхъ фактовъ (вродѣ ретроградныхъ мобилей). Но создаются онѣ все же свободно, творческой интуиціей. „Истинность“ эволюціонной теоріи означаетъ вовсе не дѣйствительное существованіе эволюціоннаго процесса, а только то, что она представляетъ собою такого рода схему, которая весьма простымъ образомъ позволяетъ привести въ единство факты, видимо ничего общаго между собою не имѣющіе, и факты не только уже накопленные, но и тѣ, что открываются продолжающимися изслѣдованіями. А наличность непримиримыхъ пока споровъ между „неодарвинистами“, „неоламаркианцами“, „менделистами“ и т. п. говоритъ, съ другой стороны, о томъ, что для деталей схемы еще не найдена та форма, которая бы хорошо обхватывала соответствующій фактической матеріалъ. — Только — что сказанное относится вообще ко всякой научной „теоріи“.

Совершенно таковъ же смыслъ историко-генетическихъ построеній. Обыкновенно недостаточно считаются съ тѣмъ, что въ сущности есть нѣсколько методологическихъ типовъ исторіи. Можно „не мудрствуя лукаво“ описывать въ хронологической послѣдовательности все „то, что было, и какъ оно было“; можно хаотическія массы конкретныхъ фактовъ, лежащихъ въ опредѣленныхъ интервалахъ, художественно синтезировать въ „типы“, „эпохи“, „средніе разрѣзы“ и проч. Это — двѣ разныхъ историческихъ „установки“ познанія: „исторія первоначальная“ и „исторія рефлексивная“, какъ выражался Гегель.

Но въ обонхъ случаяхъ внутренней связи между элементами хронологическаго ряда нѣтъ; она вносится только при третьей методологической „установкѣ“, — въ „философской исторіи“. Мы говоримъ, напримѣръ, объ эволюціи общественныхъ формъ; „гипотетически“ принявъ за „первобытный“ строй, допустимъ, матриархальную семью, и за вѣнецъ развитія современное правовое государство, и вооружившись теоретической классификаціей типовъ госу-



дарственности, мы стараемся а priori сконструировать такую схему эволюции, чтобы изъ каждого предыдущаго звена „естественно“, — т. е. въ силу нѣкоторыхъ опредѣленныхъ законовъ „развитія“, — вытекали послѣдующіе. И затѣмъ убѣждаемся, что такая схема безпрепятственно и безъ натяжекъ накладывается на хронологическій рядъ. Въ утвердительномъ случаѣ мы говоримъ, что генезисъ правового государства „объясненъ“. Найдутся новыя факты, раскроется недостоверность старыхъ, — и схема либо подкрѣпится, либо будетъ подорвана. Но это не будетъ значить, что она „искажена“ дѣйствительностью, а только то, что она объясняла только часть дѣйствительности. — Теоретическіе интересы историка такими построениями удовлетворяются вполне, и ему нѣтъ никакой нужды замѣнять понятіе эволюціи понятіемъ прогресса, вводя этимъ въ познаніе чуждые ему этическіе или эстетическіе элементы.

Именно изъ такого смѣшенія гетерогенныхъ элементовъ складалось ходячее историческое міропониманіе, покоившееся на неразличеніи фактическаго и нормативнаго порядковъ: „законъ“ происходящаго принимался за „норму“ желательнаго или должнаго. И, съ одной стороны, исторіи приписывалась цѣль, а съ другой, „существующему“ или „долженствующему вскорѣ наступить“ устраивался апофеозъ. Не трудно найти психологическій корень такого воззрѣнія: это та самая „боязнь самобытности“, о которой говорилъ Герценъ. Проще и менѣе рискованно плыть по теченію безъ руля и весель, утѣняя себя мыслью, что служишь естеств. прогрессу жизни. Энтузіазмъ возвращался въ такую по существу прозаическую концепцію тѣмъ, что „естественная эволюція“ возводилась въ абсолютъ, окружалась религіознымъ ореоломъ: общественная работа преобразалась тогда въ своего рода подвижничество на благо рода человѣческаго. Между тѣмъ, дѣйствительнымъ регулятивомъ общественной работы должны служить совѣмъ не возвышенные, сверхчеловѣческіе идеалы, а трезвые интересы времени. Государственная дѣятельность, напримѣръ, должна направляться совѣмъ не ослѣпительною утопіею идеальнаго государства, а реальными потребностями государственной цѣлостности, прочности и мощи. Соціальныя реформы должны не рай привести на землю, а „внести хоть сколько нибудь справедливости“ въ людскія взаимоотношенія, по выраженію Клемансо. И т. д. Критеріи и стимулы здѣсь должны быть временные и условные. И это только расчистить почву для абсолютности нравственнаго творчества и моральнаго труда.

Оскаръ Уайльдъ гдѣ-то хорошо опредѣлилъ англиканскую церковь, какъ такую, гдѣ у алтаря стоитъ невѣрующій, а идеальный апостолъ — Ап. Фома. Это можно повторить обо всемъ человѣчествѣ. Оно тоже не вѣруя стоитъ у алтаря вѣчныхъ цѣнностей и истинъ и, какъ во времена Апостоловъ, требуетъ знаменій и премудрости, ищетъ осязательныхъ доказательствъ тамъ, гдѣ умѣстно лишь слушаться непосредственныхъ внушеній горящаго и трепещу-

шаго сердца. Ему мало внутренняго самосвидѣтельства истины и добра, — нужны еще пышныя и непреложныя подпорки, ему мало, что идеаль высокъ и святъ, нужно еще, чтобы онъ былъ стихійно-необходимъ, чтобы было гарантировано хилиастическое блаженство. — Увѣруетъ ли человѣчество, поставить ли оно свободу и творчество выше необходимости и пониманія? и когда? — отъ этого зависеть свѣтъ и тѣни будущаго.

**Георгій В. Флоровскій.**