

НОВЫЯ КНИГИ.

НОВАЯ НѢМЕЦКАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ.

За послѣднее время въ нѣмецкой философіи и въ нѣмецкомъ научномъ сознаніи снова поставлена проблема *философской антропологии* — проблема существа человѣка и его отношенія къ міру. Проблема эта втеченіе послѣднихъ десятилѣтій была какъ будто совершенно снята для сознанія, исчезла изъ кругозора научной мысли. Два могущественныхъ направленія мысли содѣйствовали этому: натурализмъ и идеализмъ. Для натурализма, какъ онъ выраженъ напр. въ дарвинизмъ и родственныхъ ему эволюціонныхъ теченіяхъ, все на свѣтѣ безъ различія, въ томъ числѣ и человѣкъ, есть единая въ своей основѣ слѣпая «природа»; именно доказательство того, что человѣкъ по существу *ничѣмъ* не отличается отъ всей остальной природы, есть часть природы и не принадлежитъ къ какой либо онтологически-своеобразной сферѣ бытія, было основной задачей и естественно-научнаго изученія человѣка, и философскаго истолкованія его. Послѣ того, какъ эта задача, казалось, была успѣшно разрѣшена, человѣкъ, какъ таковой, пересталъ существовать для философіи и науки. Но таковъ же былъ итогъ и философскаго идеализма. Новѣйшая нѣмецкая философія, существенно опредѣленная кантіанствомъ, ставила своей основной задачей преодоленіе психологизма — открытіе «чистаго знанія», чисто идеальныхъ началъ въ человѣкѣ, какъ субъектѣ знанія и нравственной жизни. Въ живомъ человѣческомъ сознаніи, въ духовной жизни человѣка путемъ абстракціи выдѣлялся моментъ «чистаго знанія», «сознанія вообще», «царства истины», «царства цѣнностей» и т. п. — коротко говоря — моментъ сверхчеловѣческой, объективной «идеальности», и именно этотъ моментъ сталъ единственнымъ предметомъ философіи. Все остальное въ человѣчествѣ, въ духовной жизни признавалось съ философской точки зрѣнія несущественнымъ, въ качествѣ чисто «психическаго» элемента, по существу относящагося къ природному міру.

Если натурализм поглощалъ человѣка безъ остатка въ безразличной и безличной природѣ, то идеализмъ какъ бы разрѣзалъ его на двѣ части — на носителя чистой «идеи», прикосновеннаго къ божественному царству Логоса или Добра, и — на чисто природное существо. Въ этомъ разсѣченіи снова исчезалъ человѣкъ, именно какъ человѣкъ, какъ нѣкое своеобразное живое единство, онъ исчезалъ настолько безъ слѣда, что въ книгахъ по философіи психологіи — напр. въ извѣстныхъ трудахъ Наторпа и Мюнстерберга — приходилось заниматься мучительными поисками того, что такое собственно есть душевная жизнь, и какъ вообще можно объяснить существованіе этой загадочной промежуточной области между «царствомъ идей» и слѣпой природой.

Въ послѣднее время, въ связи съ глубокимъ кризисомъ и переворотомъ, которые переживаетъ и философія, и научное сознаніе, и въ этомъ отношеніи намѣчается существенное измѣненіе. Проблема философской антропологіи по крайней мѣрѣ вновь поставлена. Вопросъ: «что такое человѣкъ?», по крайней мѣрѣ, вновь стоитъ передъ научнымъ сознаніемъ и беспокоитъ его. Нельзя сказать, чтобъ въ разрѣшеніи этого вопроса было уже достигнуто что либо прочное и существенное, но и первыя попытки мысли въ этомъ направленіи заслуживаютъ вниманія.

Недавно вышедшая книга талантливаго мюнхенскаго палеонтолога Эдгара Дакэ, полнаго хотя и нѣсколько смѣлаго, но и плодотворнаго научнаго воображенія, «*Leben als Symbol. Metaphysik einer Entwicklungslehre*» (о предыдущей его книгѣ «*Urwelt, Sage und Menschheit*» мы уже давали отчетъ въ «Пути»*) — намѣчаетъ рѣшеніе этого вопроса въ связи съ новыми общими перспективами біологическаго знанія.

Дакэ исходитъ изъ общаго, обстоятельно имъ обосновываемаго утвержденія, что обычный, господствующій замыселъ эволюціонной біологіи — показать происхожденіе видовъ одного изъ другого, или всѣхъ — изъ одного первичнаго — по самому своему существу ложенъ. Этотъ апріорный тезисъ теоріи эволюціи не находитъ себѣ фактическаго подтвержденія: тѣ «промежуточныя» формы, какъ связующія звенья между разными видами, которыя имъ предполагаются, или вообще отсутствуютъ, или при болѣе точномъ изученіи оказываются чѣмъ то совсѣмъ инымъ, чѣмъ такія промежуточныя звенья. Идеальное сходство между видами сами по себѣ не имѣетъ ничего общаго съ сродствомъ по происхожденію. Въ частности, попытка найти предка человѣка въ какой либо существующей или вымершей породѣ человекоподобныхъ обезьянъ терпитъ крушеніе уже на

*) Путь № 9. С. Франкъ. «Древнія сказанія о судьбѣ человѣка».

томъ, что всѣ животныя, въ томъ числѣ и обезьяны, оказываются — вопреки эволюціонной предпосылкѣ — существами гораздо болѣе специфицированными, болѣе односторонне развитыми, чѣмъ человѣкъ. Путемъ очень остроумныхъ логическихъ соображеній, подкрѣпляемыхъ эмпирическими данными, Дакэ показываетъ нелѣпость допущенія о происхожденіи органическихъ типовъ одного изъ другого: органическіе типы могли возникнуть не изъ какого либо первоорганизма, а изъ «родящаго начала», которое должно мыслиться не какъ конкретное матеріальное начало, а какъ нематеріальная сверхвременная энтелехія всего царства живой природы. Эта энтелехія содержитъ въ себѣ уже съ самаго начала всѣ частныя энтелехіи — какъ бы «идеи» въ платоновскомъ смыслѣ — видовъ, и потому метафизическое единство органическаго міра предполагаетъ только идеальное, но не реальное генеалогическое сродство видовъ. Философская біологія Дакэ даетъ развитіе и подробное обоснованіе идеи самопроизвольной творческой эволюціи, по типу Бергсоновскаго *elan vital*. Все біологическое знаніе должно съ этой точки зрѣнія, чтобы быть адекватнымъ своему предмету — творчески-формирующему существу органической жизни — быть не эмпирической генеалогіей организмовъ, а знаніемъ «символическимъ» — восхожденіемъ отъ эмпирическихъ органическихъ типовъ, какъ символовъ творческой идеи, къ самимъ этимъ идеямъ.

Въ этой связи ставится Дакэ и проблема существа человѣка и его отношенія къ органическому міру. Человѣкъ несомнѣнно стоитъ въ глубокомъ сродствѣ съ остальной органической природой — но сродство это — совсѣмъ иного рода, чѣмъ то, которое постулируетъ дарвинизмъ и обычный эволюціонизмъ. Человѣкъ есть конечная цѣль и завершающая синтетическое образованіе творчески телеологической эволюціи. Животныя суть какъ бы черновые наброски или одностороннія, частныя отвѣтвленія того послѣдняго замысла органической энтелехіи, который осуществленъ въ человѣкѣ. Въ человѣкѣ таятся потенціи всѣхъ животныхъ — но не потому, что онъ произошелъ отъ нихъ, а, напротивъ, потому, что *они* въ извѣстномъ смыслѣ *произошли изъ него*, т. е. изъ той общей потенціи, которая спаяна и адекватно актуализируется только въ человѣкѣ. Самый процессъ «очеловѣченія», рожденія подлиннаго человѣка совершается такъ, что человѣкъ освобождается отъ своей связи съ животными потенціями, какъ бы «отпускаетъ» ихъ отъ себя; созданіемъ или воплощеніемъ животныхъ типовъ природа именно осуществляетъ свой основной замыселъ — твореніе «чистаго» человѣка.

Этому біологическому развитію соответствуетъ и развитіе

духовное. Въ лицѣ мифовъ и сказокъ о животныхъ, культа животныхъ и тотемизма, человѣкъ сознаетъ свое таинственное сродство и исконную связь съ животнымъ міромъ; тотемизмъ есть какъ бы «первобытный дарвинизмъ», интуитивно осознанный и потому болѣе вѣрный, чѣмъ современный научный дарвинизмъ. Но духовное развитіе человѣка, въ которомъ человѣкъ впервые осуществляетъ самого себя, идетъ по пути преодоленія тотемизма. Иная форма того же — одновременно и космическаго, и сознательно-духовнаго процесса — есть борьба съ *демонизмомъ*. Природа, въ своемъ слѣпомъ ирраціональномъ творествѣ, сама по себѣ демонична — и притомъ въ двухъ отношеніяхъ: божественный замыселъ воплощенія идей искажается въ ней и въ сторону самоутвержденія застывшихъ, окаменѣвшихъ воплощенныхъ формъ (демоничность инстинкта индивидуальнаго и родового самосохраненія въ его протиположности творческому воплощенію идеальныхъ началъ) и въ сторону стихійнаго перерастанія формъ, ихъ слѣпому рыву, чѣмъ объясняются всѣ чудовищныя формы, встрѣчающіяся въ природѣ и чему соотвѣтствуетъ чудовищность и безобразіе первобытныхъ божествъ — символовъ этой стихіи хаоса — въ сознаніи человѣка. Въ духовной жизни человѣка этимъ двумъ формамъ демонизма соотвѣтствуютъ *эгоизмъ* и *оргастическая ярость*, въ которыхъ обнаруживаетъ близость человѣка къ природному демонизму. Но этимъ самымъ уже намѣченъ типъ духовнаго бытія, адекватный истинно «человѣческому» существу: это — преодоленіе демонизма въ религіозной вѣрѣ, формированіе жизни на основѣ служенія Богу, какъ первоисточнику чисто идеальнаго начала бытія.

Мы не будемъ касаться той философіи религіи, которую развиваетъ на этой основѣ Дакэ; она гораздо болѣе слаба, чѣмъ намѣчаемая выше ея космологическія предпосылки, хотя и въ ней можно найти интересныя мысли, напр. положительную оцѣнку астрологіи, какъ чаянія космической связи и символическаго единства человѣка съ космосомъ. Основная мысль этой философіи религіи состоитъ въ допущеніи первичнаго космическаго «ясновидѣнія» человѣка, постепенно утраченнаго имъ съ развитіемъ рациональнаго сознанія. Эта романтическая идея беретъ свое начало въ современной нѣмецкой мысли отъ весьма популярнаго мистическаго психолога Людвига Клагеса, послѣдователемъ котораго является въ этомъ отношеніи Дакэ.

Основной мотивъ ученія Дакэ можно обозначить, какъ возрожденіе шеллингянскій наатуръ философіи. Но именно поэтому, при всей значительности отдѣльныхъ идей Дакэ, въ частности его критика позитивистическаго эволюціонизма, проблема человѣка не осознается и не разрѣшается имъ во всей

ея остротѣ, и мы имѣемъ у Дакэ не преодоленіе натурализма, а какъ бы только его сублимацію и одухотвореніе. Еще меньше можно говорить о разрѣшеніи антропологической проблемы у другого ученаго, остро ее поставившаго — у амстердамскаго біолога Болька (L. Volk. Das Problem der Menschwerdung. Iena. 1926). Въ названной нѣмецкой своей книгѣ о проблемѣ «очеловѣченія», или «происхожденія чловѣка» Болькъ ставитъ себѣ только узкую, совершенно позитивно-научную, и потому для естествоиспытателя неизбѣжно окованную ремками натурализма, задачу непредвзятаго, незатуманеннаго банальнымъ эволюціонизмомъ, описанія существенныхъ отличительныхъ признаковъ чловѣка; и только на этомъ основаніи онъ хочетъ дать болѣе точный и безпристрастный отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи чловѣка. Основной и необычайно парадоксальный тезисъ Больке заключается въ томъ, что чловѣкъ съ біологической точки зрѣнія есть не самое «передовое», а, напротивъ, самое *отсталое* животное. Путемъ тщательнаго анализа отличительныхъ анатомическихъ и фізіологическихъ признаковъ чловѣка и опроверженія обычныхъ ихъ объясненій изъ великаго рода внѣшнихъ причинъ Болькъ доказываетъ, что всѣ первичныя особенности чловѣка суть не что иное, какъ задержанныя, ставшія перманентными *зародышевыя* состоянія. Для чловѣка существенъ медленный темпъ его развитія. Въ противоположность обычно утверждаемому соотношенію оказывается по Больку, что не чловѣкъ проходитъ въ своей-утробной жизни стадію обезьянъ, а наоборотъ: обезьяна проходитъ стадію зародышеваго чловѣка, но въ дальнѣйшемъ развитіи уклоняется отъ нея. Чловѣкъ есть, коротко говоря, результатъ *задержки* космически-біологическаго развитія. Ученый авторъ не дѣлаетъ отсюда философскихъ выводовъ, но они напрашиваются сами собой: не животное, а именно *чловѣкъ стоитъ ближе къ первоистокамъ живого бытія*. То, что обычно называется біологической эволюціей, есть не прогрессъ, а регрессъ, переходъ отъ высшаго состоянія къ нисшему, какъ бы постепенное, во времени раскрывающееся грѣхопаденіе міра, и только одинъ чловѣкъ изъ всего животнаго міра борется противъ этого процесса и не даетъ ему увлечь себя цѣликомъ. Исключительная цѣнность теоріи Болька именно въ томъ и заключается, что авторъ не руководится никакимъ философскимъ замысломъ, а строитъ свое ученіе только на почвѣ непредвзятаго синтеза эмпирическихъ фактовъ.

Но изъ всѣхъ новыхъ книгъ по антропологіи*) самой зна-

*) Мы не даемъ отчета о новой книгѣ Дриша подъ заманчивымъ заглавіемъ «Міръ и чловѣкъ» («Die Welt und der Mensch», Leipzig 1928), потому что она содержитъ только популяризацію всѣхъ прежнихъ извѣстныхъ работъ Дриша и въ проблему антропологіи не вноситъ ничего существенно новаго.

чительной и интересной бесспорно является посмертный труд Макса Шелера «Положение человека в космосе». (Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928) — расширенное изложение доклада, прочитанного им в 1927 в «Schule der Weisheit» Кайзерлинга и вместе с тем единственный литературно законченный набросок той большой антропологии, окончание которого было прервано преждевременной смертью этого выдающегося мыслителя. Книга Шелера отличается обычными достоинствами его работ: умнее охватить огромное количество эмпирических знаний и ориентироваться в них сочетается в ней с даром смелого и глубокого философского синтеза. Проблема человека ставится у Шелера во всей ее остроте. Он исходит из указания, что понятие человека в обиход господствующих идей имеет два совершенно различных смысла: человек, как член и часть животного мира (хотя бы и его «верхушка»), отличающийся напр. от обезьяны неизмеримо меньше, чем обезьяна — от червя или амебы, и, рядом с этим, человек, как инстанция бытия, противостоящая *всему* природному бытию и возвышающаяся над ним. Эти два понятия никак не примирены в господствующем мировоззрении, которое в спутанной форме хранит в себе черты и еврейско-христианского понятия человека, как образа и подобия Бога, и античную идею человека, как носителя разума, и новое натуралистически-дарвинистическое понятие человека, как части животного мира. Эту путаницу понятий Шелер пытается разъяснить принципиальным и ясным разграничением между «духовным» и «душевым» началом человека. Все душевные (в том числе и умственные и интеллектуальные) качества человека принадлежат к природному миру; неразрывная нить соединяет здесь растения с характеризующим их моментом первичного «влечения» с животным миром, обладающим телесобразными инстинктами, и высшими животными (включая человека) с присущей им ассоциативной памятью, умением учиться и практической рассудительностью. Новейшие исследования (напр. Келера об уме человекоподобных обезьян) показали, что чисто интеллектуально человек отличается от других высших животных только количественно, но никак не принципиально качественно; поэтому неверным оказывается и старое определение человека, как «homo faber», т. е. как существа, способного к техническому совершенствованию и техническому овладению природой — зачатки такой способности есть и у других животных. Но во всем этим природным свойствам человека, объединяющих его со всем остальным миром живой природы, противопоставить подлинно отличительное свойство человека, как носителя

«духа» — начала, принципиально выходящего за пределы всего природного и состоящего именно в (теоретическом и практическом) преодолении природного мира. Духъ есть свобода, независимость отъ ига природныхъ силъ, ориентированность на объективное, на идеальное содержаніе бытія. Теоретически это значитъ способность къ идеальному созерцанію (независимому отъ чувственной данности и, слѣдовательно, отъ связанности чувственно-данной окружающей средой), —практически — способность бороться съ чувственными влеченіями и преодолевать ихъ. Человѣкъ есть принципиально *аскетъ жизни*, существо, способное говорить «нѣтъ» всѣмъ природнымъ даннымъ жизни, искать и осуществлять идеальное бытіе, независимое отъ нихъ. Духъ, какъ указано, принципиально отличается отъ разсудка и Шелеръ рѣшительно отвергаетъ упомянутую выше романтическую теорію Клагеса и его послѣдователей, по которой человѣкъ есть животное вырождающееся, пытающееся замѣнить ослабѣвшую въ немъ исконно-инстинктивную силу жизни развитіемъ разсудочнаго знанія и умѣнія. Духъ есть не искусственный суррогатъ жизненныхъ силъ, а самодовлѣющая высшая инстанція, опредѣляющая само существо человѣка.

Доселѣ можно съ глубокимъ удовлетвореніемъ слѣдить за блестящимъ построеніемъ Шелера и восхищаться остротой, глубиной и тонкостью его опредѣленій и обобщеній. Дальнѣйшее, религіозно философское завершеніе его построения вызываетъ, однако, глубокое разочарованіе и рѣшительный протестъ. Опредѣливъ понятіе духа, Шелеръ ставитъ вопросъ: есть ли духъ начало, укорененное — независимо отъ его дѣйствія въ человѣкѣ — въ глубинахъ самого бытія, какъ реального его сила, и только проявляющаяся въ человѣкѣ — или духъ впервые развивается въ человѣкѣ изъ самого акта аскезы, отрицанія жизни и возвышенія надъ ней. Первый отвѣтъ на этотъ вопросъ онъ называетъ «классической теоріей» человѣка: онъ выраженъ въ религіозномъ сознаніи, для котораго духъ въ человѣкѣ есть проявленіе въ немъ начала *божественнаго*, дѣйствія въ немъ Божества, какъ творческой или вообще реально-могущественной исконной силы бытія. Второй отвѣтъ даетъ «отрицательная теорія» человѣка: она выражена въ буддійскомъ ученіи объ освобожденіи человѣка черезъ замираніе его вождѣній, въ Шопенгауэровской теоріи «отрицанія воли къ жизни», въ позднѣйшемъ вариантѣ психоанализа Фрейда, гдѣ «сублимация» признается подлиннымъ преодолѣніемъ природнаго «принципа наслажденія», духъ — поскольку онъ вообще допускается при этомъ — есть здѣсь искусственный продуктъ волевого усилія человѣка. Шелеръ даетъ основательную критику этой второй теоріи, показывая, что изъ ничего не можетъ получиться

ничего, и что самая возможность преодоления природы требует наличия в человеке духа, как некоего исконного онтологического начала. Но он столь же решительно отвергает и первый, религиозный ответ на рассматриваемый вопрос: дух не существует вне человека, не обладает никакой исконной онтологической мощью. *Бога не существует*; Бог есть (в типе построения Фейербаха) лишь проекция во-вне, в первоначало бытия, того начала, которое есть и впервые раскрывается и развивается только в человеческой жизни. Божественное не выдуманно человеком, но Бог, как трансцендентное человеку существо или начало, как сила, искони властвующая над мировым бытием, есть иллюзия; будучи первичным началом, божественное дано лишь, как некая зародыш, как потенция, в человеке и только через духовное развитие человека актуализируется и становится реальной силой. Бог, правда, не творится человеком, но он осуществляется им, впервые становится в нем. Первично Бог или, иначе, божественное начало есть не творец мира, не онтологический его источник, не вседержитель, а реально абсолютно бессильная потенция, которой только в человеческой духовной жизни и культуре дано достигнуть значения онтологической действительной силы. Высшее начало в мировом бытии есть не сильнейшее, а само по себе слабейшее.

Это построение Шелера не подлежит, конечно, рациональной критике. Оно свидетельствует просто об утрате им непосредственной религиозной интуиции, религиозного опыта, в котором с сверхрациональной очевидностью человеческому духу открываются те безмерные духовные глубины, та первичная всеобъемлющая реальность, в которой утвердены и с которой связан его собственный дух. Поразительно, как Шелер, давший в прежних своих трудах («Низвержение ценностей», «Вечное в человеке») глубокое и адекватное описание первичной природы и непосредственной достоверности религиозного сознания, утратил способность учитывать эти свои собственные достижения; и прискорбно видеть, как мыслитель такого ранга, как Шелер, унижает себя признанием вульгарно-рационалистического объяснения религии из страха человека перед опасностями жизни, из потребности создать иллюзорную точку опоры вне себя самого, найти убежище от трагедии жизни. И если есть элемент правды в шелеровской критике традиционного и рационалистически-оформленного одностороннего теистического богословия, но перед лицом христианского сознания, которое в идее Боговоплощения и во-человечески сочетает моменты трансцендентности и имманентности Бога миру и человеку, его собственное учение само пред-

ставляется жалкимъ и безсильнымъ рационалистическимъ построениемъ. Но это религиозно-философское завершение теории Шелера уже выходитъ за предѣлы специально антропологической проблемы, какъ таковой.

С. Франкъ.

WILFRED MONOD. Du protestantisme. (Серія Les religions. Felix Alcan, 1928).

W. Monod принадлежитъ къ числу самыхъ выдающихся представителей французскаго протестантизма, и появленіе его книги, посвященной характеристикѣ протестантизма, не можетъ не вызвать самаго живого интереса къ себѣ. Кто лучше и глубже можетъ открыть намъ существо протестантизма, какъ не его яркіе представители? Къ сожалѣнію, съ самыхъ же первыхъ страницъ книги Monod читателемъ овладѣваетъ разочарованіе, которое лишь усиливается по мѣрѣ приближенія къ концу книги. Буду сейчасъ говорить не о литературныхъ и богословскихъ особенностяхъ книги, а только о томъ религиозномъ впечатлѣніи, которое она оставляетъ: *такой* протестантизмъ, какимъ его изображаетъ Monod, есть столь глубокое непониманіе христіанства, что его дальнѣйшее и окончательное разложеніе не за горами. Я не имѣю никакихъ основаній обобщать, думаю скорѣе, что и во французскомъ, а особенно нѣмецкомъ, скандинавскомъ, англо-саксонскомъ протестантизмѣ, при всѣхъ его догматическихъ ошибкахъ, христіанство держится крѣпко и сильно, — но знаю и то, что тенденціи Monod вовсе не одиноки. На дняхъ мнѣ попалась небольшая книга нѣкоего Francus подъ названіемъ: «Il n'y a pas de protestants». Книга написана протестантомъ и имѣетъ любопытный подзаголовокъ: «Ouvrage refusé par toutes les maisons d'édition protestantes». Эта книга, не принятая ни однимъ протестантскимъ издательствомъ, по существу написана въ духѣ тенденцій того-же Monod.

Главная мысль Monod — въ его ученіи о «вѣчномъ протестантизмѣ»: послѣдняя часть его книги озаглавлена, напр., такъ — «Къ вселенскому спиритуализму черезъ вѣчный протестантизмъ». Monod не хочетъ имѣть дѣло съ исторіей, для него протестантизмъ есть вообще торжество спиритуальности, духовнаго воспріятія и пониманія религиозной сферы; неслучайно поэтому, что историческому протестантизму отведено всего лишь нѣсколько страницъ среди 245 стр. книги. Мало этого: Monod разыскиваетъ элементы «вѣчнаго протестантизма» и въ пророкахъ, и въ первоначальной христіанской общинѣ, и у ап. Павла.