



С. ЛУРЬЕ

Жизнь и идеи

(Ответ С. Л. Франку)

Вопросы, поднятые С. Л. Франком, настолько значительны, что дальнейшее выяснение их представляется мне полным глубокого непреходящего интереса. Дело уже не в «Вехах» и их критике. Поставлены ребром вопросы, к которым волей-неволей постоянно возвращается встревоженное человеческое сознание. Они разрешаются иногда более или менее удовлетворительно отдельными людьми для себя; но лишь только эти вопросы выходят из области интимных, личных переживаний и становятся предметом обсуждения, все решения теряют свою твердость и ясность, становятся неустойчивыми и проблематичными. Очевидно, что требуется особая атмосфера благожелательной чуткости и сочувственного понимания, для того чтобы спор об основных проблемах человеческого существования не был сведен к досадному, придирчивому словопрению. Я решаю продолжить свой спор с С. Л. Франком только в расчете на такое именно отношение моего оппонента и тех читателей, которым близок и дорог предмет спора.

* * *

Существенным пунктом нашего разногласия является вопрос о том, можем ли мы принять идею культуры как последнюю самодовлеющую цель человеческих стремлений, как самоцельное, ничему не подчиненное и все себе подчиняющее начало жизни.

Я говорил, что в идее культуры нет того элемента общеобязательности и принудительности, который заставлял бы принять ее независимо от того, что она с собою приносит. При этом, конечно, для меня совершенно ясно, что абсолютность

какой-либо ценности не есть еще принудительность и общеобязательность. Но вместе с тем для меня несомненно то, что раз идея признана абсолютною ценностью, под давлением ли принуждения или «свободной любви или веры», все ее содержание делается уже принудительным и обязательным для моего сознания. Если, подобно С. Л. Франку, я поверю, что идея культуры — абсолютная ценность, то все содержание этой идеи должно быть мною принято как абсолютное, непререкаемое, не нуждающееся в оправдании. Если «добро» есть абсолютная ценность, то я не могу не признать его таковым во всем многообразии его содержания; если идея живого Бога есть абсолютная ценность, я принудительно приемлю его во всех его проявлениях, и все ужасы жизни, все зло мира, вся трагедия существования, согласно моей вере (хотя бы вопреки моему пониманию — *credo quia absurdum*)¹, оправдывается абсолютностью Божества. В идее культуры, как ее определил С. Л. Франк в своей статье в «Вехах», этого необходимого и единственного существенного признака абсолютного нет. «Культура, — говорит он, — есть совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей». Но таковы ли «объективные ценности», чтобы в себе самих носить оправдание свое? Равноценны ли они? Нет ли таких, которые должно признать ценностями отрицательными? Капелла Медичи и скорострельные крупновские пушки, мировоззрение Гете и какого-нибудь Менцеля² — объективные ценности, одинаково приносимые нам культурою, но наше отношение к этим объективным ценностям различное. Где же критерий ценности? В самой идее культуры его нет, ибо если, согласно предположению Франка, идея культуры абсолютна, то и все проявления ее абсолютны и равноценны. Критерий ценности приходится, таким образом, искать вне идеи культуры, а если так, то и о ее абсолютной объективной ценности не может уже быть речи. Последовательно признать абсолютность идеи культуры значит вместе с тем оправдать с высшей, безусловно обязательной точки зрения весь культурно-исторический процесс, ибо идея культуры в нем разворачивается и воплощается; это значит признать абсолютную разумность существующего в такой форме, которую не решится, конечно, принять С. Л. Франк.

Различие, которое приводит С. Л. Франк между идеей культуры и организованными формами культуры, ничуть не устраняет моего возражения, ибо организованная форма как стадия, как момент процесса есть проявление абсолютной идеи. Если последовательно противопоставлять идею культуры организован-

ным формам культуры, то идея культуры в конце концов лишится всякого содержания. Но С. Л. Франк и сам далек от подобного расчленения понятия культуры, и обращенный ко мне упрек в «подмене» установленного им понятия культуры привычным русским пониманием культуры как внешнего, «жизневого» дела я считаю несправедливым. Вот подлинные слова Франка. Культура есть «объективное самоценное развитие внешних и внутренних условий жизни, повышение производительности материальной и духовной, совершенствование политических, социальных и бытовых форм общения, прогресс нравственности, религии, науки, искусства (это ли не организованные формы культуры?) — словом, многосторонняя работа поднятия коллективного бытия на объективно высшую ступень». Вдумываясь еще больше в эту формулу, я должен остаться при своих прежних возражениях. Вся сила определения в последней фразе об «объективно высшей ступени бытия». Но где критерий объективно высшего, остается невыясненным. Против абсолютизации идеи культуры я, между прочим, приводил возражение такого рода, что бесспорные признаваемые нами ценности высшего порядка могут быть враждебны культуре в смысле Франка, т. е. повышению производительности материальной и духовной, совершенствованию политических форм и т. д., и в пример привел нагорную проповедь. Замечание С. Л. Франка, что сама нагорная проповедь является великим фактом культуры, ничуть не задевает моего аргумента. Дело ведь не в происхождении нагорной проповеди, а в ее существе, в том, что она показывает возможность нового, не только чуждого, но прямо враждебного культуре мироощущения, она показывает возможность такой переоценки духовных и материальных ценностей, которая для культуры опустошительнее геологической катастрофы. Я имел основание к сближению абсолютной идеи культуры с идеей Великого инквизитора, потому что в том и в другом случае идея культуры абсолютизируется, обожествляется, является начальной основой и конечной целью человеческого существования*. В своих

* Я имел уже случай на страницах «Русской мысли» говорить о своем толковании замечательной карамазовской легенды. В Великом инквизиторе противопоставлены не идеалы сытого стада идеалу личности, а ограничение, норма, закон как абсолютная ценность, с одной стороны, абсолютной свободе — с другой. Я не могу поэтому без серьезных оговорок присоединиться к безусловному протесту Франка против идей Великого инквизитора в пользу идей «бледного узника».

последних возражениях, однако, С. Л. Франк расширяет очень существенно понятие культуры, установленное им в «Вехах». «Культура, — говорит он, — означает здесь не учреждения, не какие-либо внешние формы и порядки, взятые сами по себе, а безграничный процесс самовоспитания коллективного человеческого духа, а также объективный результат этого процесса. Культура не знает границ и рамок, вмещает в себя всю полноту многосторонней правды». Против этого понимания культуры, во многом не совпадающего с приведенным выше, я мог бы привести еще одно существенное соображение. Если культура означает безграничный процесс, то абсолютизация его без какой-либо абсолютной же идеи, оправдывающей и осмысливающей его, совершенно невозможна. Абсолютною ценностью не может быть процесс, а та конечная цель, во имя которой он совершается. Самый процесс помимо всей полноты «многосторонней правды» вмещает и всю полноту многостороннего зла, и если есть оправдание зла, оно должно быть вне процесса культуры и над ним. Если, как думает С. Л. Франк, культура имеет религиозный смысл, если «исторический процесс созидания культуры есть осуществление божественных начал в человеческой жизни, то только в том случае, если вне этого исторического процесса объективно существует то абсолютное, что должно получить в культуре свое конкретное воплощение. Но тогда не культура, а сами «божественные начала» являлись бы последнею абсолютною ценностью. Еще одно возражение, которое я заимствую из статьи самого Франка. «Наши отвлеченные понятия, — говорит он, — будучи по природе относительными фиксациями отдельных моментов и начал бытия, не в силах адекватно уловить и запечатлеть абсолютное». С этим утверждением я соглашаюсь совершенно и спрашиваю только, почему из всех идей, имеющих лишь относительное значение, посчастливилось особенно идее культуры. Разве идея культуры фиксирует нечто большее, чем отдельный момент бытия? Я спрашиваю далее, как вообще возможна самая идея абсолютной ценности, раз идея по природе своей есть только «относительная фиксация отдельных моментов бытия».

Я бы пошел дальше в характеристике отвлеченных идей и сказал бы, что они не только не адекватны абсолютному, но и не адекватны и эмпирическому. Самое происхождение общих идей, как я пытался доказывать это в другом месте, не заслуживает ореола возвышенности и благородства, которым они окружены. Наш ограниченный и несовершенный познавательный аппарат не может охватить живого явления во всей его

неисчерпаемой полноте и бесконечном многообразии его связей и отношений. Общая идея, упрощающая и объединяющая живое явление, есть то единственное орудие, посредством которого нам дана некоторая возможность овладеть познаваемой действительностью. Чем более обща и универсальна идея, тем более она отдалена от первоначального источника познания, тем сложнее и запутаннее те практические (в познавательном смысле) моменты, которые привели к ее образованию, и тем более поэтому необходимо осторожное и бережное отношение к ней. Если я говорил, что ценность миропонимания не в формальном совершенстве той или иной идеологии, а в том, чтобы она питалась соками, выработанными в недрах живой действительности, и что нам нужны не идеи, которые радовали бы нас своим единством, гармонией и логическим синтезом, а реальные интересы, которые связали бы нас с культурною жизнью, то этим я отнюдь не хотел противопоставлять веру в жизнь вере в идеи, как думает С. Л. Франк. Я требую не разъединения, а соединения, возвращения идей к их первоначальному живому источнику. Я хотел сказать, что оторванная от жизни идея теряет свою значительность и силу, и только постоянным проникновением подсознательным стихийным жизненным инстинктом, находящим свое выражение в реальных интересах, идея может приобрести характер творческого, созидающего начала. Мой скептицизм относится не к идеям вообще, а к идеям, не помнящим родства с жизнью, к идеям самодовлеющим, претендующим на абсолютное значение, вроде идеи культуры в построении С. Л. Франка.

Два типа понимания абсолютного резко выделяются в разнообразных системах, известных истории философии. Одни мыслят абсолютное вне времени, как нечто данное и законченное в своей безграничности (*Deus sive natura*³ Спинозы), другие — как живой процесс во времени (саморазвитие абсолютной идеи Гегеля). С. Л. Франк, по-видимому, склоняется к последнему взгляду, ибо абсолютная идея культуры для него «безграничный процесс осуществления объективных ценностей». Я думаю, что каждое из этих понятий, логически продуманное до конца, неизбежно приводит к самоотрицанию. В том и в другом случае проблема отношения абсолютной идеи к реальному относительному бытию есть то препятствие, которого не может преодолеть логическое мышление. В идее абсолютного должны быть совмещены логически друг друга исключаящие атрибуты бесконечной данности и жизненного процесса, а так как мы не можем мыслить вне закона противоречия, то мы абсолютное

как идею должны совершенно устранить из поля философского, т. е. логического, мышления. Здесь есть некоторая аналогия с нашим отношением к произведению искусства. Оно должно быть жизненно, конкретно, индивидуально и вместе с тем не должно быть точным воспроизведением действительности; оно должно быть обще и вневременно и вместе с тем далеко от абстрактной схемы. Мы охотно миримся с тем, что произведения искусства нельзя мыслить, а нужно переживать, и в этом отношении к искусству находим источник новых наслаждений. Почему бы нам не согласиться, что абсолютную идею, если признание ее требует наша природа, нельзя сделать предметом философского построения. Быть может, то, что логически мыслимое есть «иудеям соблазн, эллинам — безумие», воспринятое и пережитое вне законов разума, явится источником нового познания, новой жизни, новых радостей и новых страданий. Не есть ли философствование об абсолютном так же, как и рационалистическое понимание произведения искусства, отвлеченный и безжизненный рассудочный педантизм? Если говорить об абсолютном, то его нужно перевести из области идей в область переживаний, и в этом, кажется, основное мое разногласие с С. Л. Франком. Он думает, что я «противник всего абсолютного и всякой абсолютизации идей и ценностей». На самом деле все мои возражения сводились только к отрицанию абсолютизации идей, а отнюдь не к отрицанию абсолютного вообще. Напротив, я утверждал, что есть иная мера вещей, может быть, величайшей ценности, но только отличная и даже иногда враждебная относительно бытию, обыденности и культуре. Чувство связи личного бытия с космосом, а в этом чувстве я вижу единственный подземный выход к мирам иным, подобно яркой путеводной звезде: она светит в ночи подсознательных переживаний, но меркнет при ярком свете рационального сознания. В этом смысле я думаю, что осознание инстинкта жизни ничего не прибавит к стихийному признанию жизни и ее ценности. Для сознания нашего абсолютное остается фатально неуловимым.

Из этого следует, во-первых, признание коренного и логически непреодолимого противоречия между миром абсолютных ценностей и относительным эмпирическим бытием, во-вторых, невозможность и абсурдность всякой попытки обосновать практическую деятельность (т. е. создавать ее идеологию) на данных иного мира. Камнетес, добывающий и очищающий мрамор, может и должен руководиться только непосредственно задачей дать цельную глыбу без изъянов и трещин, а не образом

художника, который каменную массу превратит в бессмертный памятник искусства. Конечно, мысль о том, для чего он трудится, может вдохновить его и озарить тяжелый труд радостью и удовлетворением, но самый труд его определяется техническими условиями относительного и эмпирического.

С. Л. Франк думает, что, выдвигая стихийное, инстинктивное признание жизни и ее ценности, я впадаю в противоречие «с самыми очевидными и бесспорными фактами живой человеческой психологии», состоящими в том, что «разум, идея, вера... есть тоже жизненная стихия, и притом из самых могущественных». Франк предполагает, что я отрицаю роль разума, веры и идей в истории, которую признаю лишь стихийным, природным процессом. По этому вопросу я должен высказаться с полной определенностью. Я действительно отрицаю «влияние разума» в истории в смысле причинного фактора и вот в каком смысле. Говорить о причине явления мы можем только в том случае, когда речь идет об объяснении ряда явлений, не составляющих живого единства или замкнутого круга, другими словами, категория причинности применима лишь там и лишь тогда, когда связанность и цельность живого явления рассечена и нарушена. Но когда предметом нашего исследования является комплекс явлений, жизненно цельный, то в его пределах вопрос о причине и следствии остается праздным в той же мере, в какой праздным является вопрос о начале и конце какой-нибудь замкнутой линии, например круга или эллипса. Так, если перед нами живой организм, вопрос о том, является ли мозг причиной деятельности сердца или наоборот, очевидно неуместен. Деятельность живого организма в его цельности познается нами лишь тогда, когда мы уясняем себе координированную деятельность его органов, объединенных единым жизненным принципом. Стоит хотя бы мысленно разорвать живую связь между органами, как категория причинности вступает в свои права, но зато исчезает объединяющее расчлененные органы начало жизни. То же применимо и к истории как к живому и единому процессу. Вопросы о влиянии разума и идей или стихийной природы человека ставить нельзя, потому что сущность процесса не в причинной связи отдельных элементов, а в принципе единой, связной, неразложимой жизни культурно-исторического процесса в его целом. Для тех или иных практических или теоретических целей мы разрываем части живого процесса и говорим о влиянии той или иной веры, о роли той или иной личности и т. д., и отрицать в каждом отдельном случае влияние этих факторов было бы не-

лепостью, но мы должны твердо помнить, что подобное расчленение живого процесса не есть то здание познания, которое мы сооружаем, а лишь временные леса, может быть, необходимые по техническим соображениям, но мешающие зданию, когда нужно охватить его в связной целостности. Взятое Франком под свое покровительство утверждение, что «в мире нет ничего сильнее идеи», я действительно считаю декламацией и даже ничуть не благородной декламацией, ибо идею саму по себе не считаю благороднее порыва и инстинкта.

Из сказанного должно быть ясно, что я далек от того, чтобы отрицать абсолютные ценности, и Франк лишь по недоразумению мне приписывает утверждение теоретического релятивизма. Мысль, которую я пытался проводить в своем разборе «Вех», заключается в том, что практической программы общественной деятельности нельзя обосновывать на осознанной вере. Я утверждаю, что вера и несознанная, инстинктивное признание жизни, культура как органическая потребность достаточны как основа для деятельности, но из этого никаких выводов о бесцельности сознательного углубления в проблемы религии и философии я не делал. С. Л. Франк в своих возражениях противопоставляет веру неверию, между тем как я противопоставлял веру как инстинктивное подсознательное чувство связи индивидуума с космосом вере как системе сознательно исповедуемых идей. Я не считаю себя поэтому задетым его аргументацией. Всего удивительнее то, что в конце своего рассуждения он приходит к выводу, совпадающему по существу с тем, что я старался доказать в своей статье о «Вехах». «В силу универсальности света религии, — говорит он, — из нее нельзя почерпнуть никакой точной программы индивидуальной и общественной деятельности, ибо осуществление есть область средств и эмпирических условий, где все относительно и нет ничего непогрешимого». Я с удовольствием констатирую, что в этом основном вопросе между нами разногласия нет.

Еще два слова по поводу замечаний Франка о религии. В поэме «Die Geheimnisse» Гете в образе Humanus'а символизирована не «святость человечности», как полагает Франк, а бесконечная свобода духа, безграничная широта мистического познания, которая в целом недоступна человеку. Если термин «религиозный гуманизм» вызван образом Humanus'а, он основан на недоразумении. Humanus, недостижимый идеал человеческого познания, не божество. В своей целостности он существует лишь в идее, реально — достаточно душе человеческой вместить осколок этого нерукотворного бриллианта, чтобы весь

мир и вся жизнь озарились для него светом религиозного мира и неувыдаемой красоты. Но этот религиозный свет светит, так сказать, изнутри души и преломляется в индивидуальной человеческой природе; при всем разнообразии своих отражений в сознании он остается истинным и вечным в своем источнике. Гете в вопросе религии придавал значение не системе, идеологии, исповеданию, а заложенному в глубинах человеческой психики дару чувствовать мир *sub specie aeternitatis*⁴. Этот религиозный индивидуализм, или, как мог бы сказать С. Л. Франк, религиозный релятивизм, был не только мыслью Гете, но частью его природы, существом его духа. В своей заметке о поэме «Die Geheimnisse» Гете говорит о том, что каждый человек обретет спасение в своем собственном Монсеррате. В сцене Фауста и Маргариты Фауст говорит:

...Wenn du ganz in dem Getühle selig bist,
 Nenn es dann wie du willst,
 Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!
 Ich habe keine Namen
 Dafür! Gefühl ist Alles
 Name ist Schall und Rauch,
 Umnebelnd Himmelsglut.

Очаровательный в своей наивности ответ Маргариты:

Ungefähr sagt das der Pfarrer auch
 Nur mit ein Bisschen andern Worten *, —

только оттеняет мысль Гете. Отражение в сознании — ничто; оно от мира сего и для мира всего, оно лишь туманом застилает от нас вечную зарю небес. Чувство — все: в нем жизнь, истина, Бог.

Вряд ли Гете согласился бы с определением культуры, предлагаемым С. Л. Франком. Для него культура была не осуществ-

* Ф. Наполни этим сердце и мечты,
 И вот, когда блаженной будешь ты,
 Как хочешь это называй:
 Любовью, Счастьем, Сердцем, Богом!
 Я имени для этого не знаю!
 Чувство — все!
 Названье — только звук и дым,
 Скрывающий небесный свет!

М. Мне это кажется прекрасным и простым.
 И разве говорит иное пастор? — нет,
 Все то же самое, иными лишь словами⁵.

лением объективных ценностей, а приближением нашего познания к единому, вечному, данному. Здесь был бы неуместен спор о религии Гете. Я хотел только указать, что в вопросе о жизни и идее авторитет Гете не против, а за меня.

(Русская мысль. 1909. № 7. С. 162—169)

