**Условия допустимости веры в смысл жизни**

Нередко приходится слышать речи о смысле жизни, о том, в чем должен он состоять и как мы должны расположить свою жизнь, чтобы она не была бессмысленной. Среди молодежи это одна из самых излюбленных тем. Но, говоря о смысле жизни, в большинстве случаев упускают из виду спросить себя: при каких условиях позволительно допускать смысл жизни, *употребляя слово "смысл" не в произвольном расплывчатом значении,* при котором с ним связывают то одно, то другое понятие, *но всегда употребляя его в том общепринятом значении, в котором мы говорим о смысле любой вещи.* Указанию этих условий, вернее - важнейшего из них, и посвящается это рассуждение. Вот почему я и озаглавил его *"Условия* допустимости веры в смысл жизни". Таким образом я отнюдь не намереваюсь говорить о том, каков смысл жизни, в чем именно он состоит. Более того, я даже не стану доказывать, существует ли у жизни какой-нибудь смысл, или же она составляет вполне бессмысленное явление; я возьму мнение о существовании смысла у жизни просто как факт, как более или менее распространенное убеждение, или как веру, и буду говорить только о том, при каких условиях *логически позволительна эта вера.*   
     И, ясное дело, что сообразно с этой задачей прежде всего надо выяснить *общеобязательное* значение термина "смысл жизни"; а для этого в свою очередь надо выяснить *общепринятое* значение слова "смысл". Когда мы дадим себе отчет, что значит слово "смысл", если мы говорим о смысле любой вещи, то легко будет узнать, что *следует* подразумевать под словами "смысл жизни"; а выяснив это, можно будет выяснить и то, при каких условиях позволительно верить в существование смысла жизни.   
     Итак, прежде всего: что мы называем смыслом любой вещи? В чем состоит *общепринятое* значение этого термина? Приблизительный ответ очень прост: смыслом вещи называется ее истинное назначение, то есть, ее действительная, но не кажущаяся пригодность служить средством для той цели, для достижении которой назначена эта вещь. Другими словами: мы приписываем данной вещи смысл *только* в том случае (хотя, может быть, еще не всегда, но пока оставим это в стороне), если она назначена для достижения какой-нибудь цели и если она действительно пригодна для этой цели. Если же эта вещь не имеет никакого назначения или же если даже она и назначена для достижения какой-нибудь цели, но в действительности непригодна для этой цели, то мы считаем ее бессмысленною.   
     Так, например, рассмотрим самые первичные случаи употребления слова "смысл". Прежде всего оно употребдяется в применении к речи, то есть к словам, будут ли они взяты порознь или в связи друг с другом - это безразлично [2]. Если отдельно взятое слово выражает какое-нибудь понятие, то есть если оно назначено и в то же время оказывается действительно пригодным для выражения мысли, для передачи ее другому лицу, то оно имеет смысл. Если же данное слово не назначено для этой цели или если бы оно почему-нибудь оказалось непригодным для достижения этой цели, то оно считается нами бессмысленным. Точно так же всякое сочетание слов имеет смысл только в том случае, если при помощи этого сочетания мы можем высказать какую-нибудь мысль, то есть, если оно не только назначается, но и действительно пригодно для ее выражения. Если же слова произносимой мною речи так сочетаются и подбираются друг к другу, что их сочетание оказывается непригодным для выражения той мысли, для передачи которой назначена моя речь, то она называется бессмысленной. Бессмысленною она называется и в том случае, если ее состав не обнаруживает в ней ровно никакого назначения. Подобным же образом и все другие знаки: не только речи, но и жесты, и ярлыки (например, библиотечные ярлыки на книгах) и различные пометки (например, пометки, выставляемые на одинаковых вещах для обозначения тех мест, на которых должны быть помещены эти вещи) и т.д., имеют смысл лишь в том случае, если эти знаки назначены и действительно пригодны для достижения какой-нибудь цели. Знаки же, не имеющие никакого назначения, будут бессмысленными. Бессмысленны также и те знаки, которые непригодны для достижения назначенной цели. Например, вполне бессмысленны пометки, обозначающие порядок вещей, если при помощи этих пометок нельзя распределять данные вещи в надлежащем порядке. Бессмысленно употребление шифрованного письма, если оно может быть дешифрировано любым лицом. Точно так же каждое мероприятие, каждая часть машины, дома, да и каждая машина, постройка и т.д. имеют смысл лишь в том случае, если они, во-первых, назначены и, во-вторых, действительно пригодны для достижения какой-нибудь цели. Отсутствие же одного из этих условий делает данную вещь бессмысленной.   
     Итак, смысл любой вещи состоит в ее истинном назначении, то есть в том, чтобы она была назначена и действительно пригодна для достижения какой-нибудь цели. Таков первоначальный ответ на вопрос: в чем состоит общепринятое значение термина "смысл любой вещи?" Но хотя этот ответ подкрепляется и подкреплен мною множеством примеров, тем не менее на нем еще нельзя остановиться: он только близок к истине, но еще не вполне совпадает с ней. Если же его нетрудно было подтвердить разнообразными и многочисленными примерами, то это зависит от того, что при этом ответе мы подразумеваем еще кое-что невысказанное, что и помогает нам подобрать правильные примеры. Но, чтобы дальше не было никаких недоразумений, мы должны высказать все, что подразумевается в понятии "смысла". Дело в том, что самые-то цели могут быть различными: и не всякая цель считается нами способною придать смысл той вещи, которая будет служить средством, приводящим к этой цели. В самом деле, если цель, о которой сейчас идет речь, будет таковой, что за ней не стоит гнаться, то есть, если ее можно преследовать только вследствие ошибочной оценки ее значения, то из одного того, что данная вещь служит средством для достижения подобной цели, эта вещь еще не приобретет ровно никакого смысла. Так, все наши умышленные поступки всегда имеют в виду какую-нибудь цель. И допустим, что они никогда не остаются бесплодными, а пусть, напротив, каждый приводит к своей цели. Мы все-таки сплошь да рядом эти поступки будем считать только целесообразными, но еще далеко не всем им припишем смысл. Чтобы та цель, для достижения которой назначена и пригодна или даже действительно служит данная вещь, была способна осмыслить эту вещь, для этого надо, чтобы сама-то эта цель была более или менее ценной в наших глазах, чтобы за ней *следовало* гнаться. И чем ценнее эта цель, то есть, чем обязательней гнаться за ней, тем больше смысла в назначенной и пригодной для ее достижения вещи. Например, каждый анекдот рассказывается на лекциях всегда с какой-нибудь целью; и почти всегда этот рассказ оказывается вполне пригодным для достижения намеченной цели. Но в сообщении анекдота, в его внесении в состав лекции будет больше или меньше смысла или даже в нем не будет ровно никакого смысла, глядя по тому, с какой целью лектор рассказывает свой анекдот. В этом рассказе будет неоспоримый и наибольший смысл в том случае, если данный анекдот служит наилучшим средством для разъяснения научного содержания лекции. В нем будет меньше смысла, но все-таки он будет, если лектор заметил, что аудитория утомилась следить за его изложением и желает дать ей возможность освежить свои силы при помощи анекдота. И этот рассказ будет вполне бессмысленным, если лектор хотел им всего только посмешить аудиторию или вообще угодить ее дурному вкусу; ибо в этом случае цель, преследуемая лектором, считается нами ничтожною, не заслуживающею того, чтобы гнаться за ней.   
     Таким образом окончательное определение понятие "смысла вещи" будет следующим: *под смыслом данной [вещи] всегда подразумевается назначение и действительная пригодность данной вещи для достижения такой цели, за которой почему-либо надо или следует гнаться.* Таково *общеупотребительное* значение термина "смысл", когда мы говорим о смысле любой вещи [3]. Узнав же это, легко сполна выяснить, что *следует* или что мы логически обязаны иметь в виду, когда мы говорим о смысле жизни; ведь понятие "смысл жизни" составляет лишь частный случай понятия "смысл любой вещи". Поэтому, если смысл любой вещи состоит в назначении и в действительной пригодности данной вещи для достижения ценной цели, то и смысл жизни должен быть понимаем как назначение и действительная пригодность жизни для достижении ценной цели, то есть такой цели, за которой надо или следует гнаться.   
     Таким образом вопрос о смысле жизни совпадает с вопросом о цели жизни. Спрашивать - в чем состоит смысл жизни, то же самое, что спрашивать - какова ценная цель жизни. А в то же время легко убедиться, что вопрос о смысле жизни позволителен только в том случае, если мы имеем в виду такую цель, которая была бы абсолютно ценною. Ведь мы сейчас видели, что смысл вещи зависит не от всякой цели, а только от такой, которую надо преследовать. Но всякую цель мы считаем обязательною или ради нее самой (и тогда она будет в наших глазах абсолютно ценною), или же как средство для подобной абсолютно ценной цели, так что ее ценность будет относительной. Относительно ценные цели ценны не сами по себе, а лишь в зависимости от ценности той верховной цели, для которой они служат средством, так что если вовсе нет абсолютно ценной цели, то не может быть и относительно ценных целей. Таким образом смысл жизни в конце концов в последней инстанции может зависеть только от абсолютно ценной цели. Поэтому, когда мы спрашиваем о смысле или цели жизни, то одно из двух: или мы употребляем эти слова только по недосмотру, не давая себе отчета в их значении, или же мы своим вопросом уже наполовину предрешаем ответ. Мы уже заранее говорим, что окончательная цель жизни должна быть абсолютно ценною, а хотим только знать о ней еще что-нибудь, например, в чем именно она состоит, осуществляется ли она на деле и т.п. А отсюда получается такое определение понятия смысла жизни: он *состоит в том, чтобы наша жизнь была назначена и служила действительным средством для достижения абсолютно ценной цели, то есть такой цели, преследование которой было бы обязательно не ради других целей, для которых она служила бы средством, а ради нее самой.*   
     Итак, смысл жизни сводится к назначению жизни для достижения абсолютно ценной цели - к тому, чтобы жизнь служила действительным средством для осуществления подобной цели. Но для жизни, также как и для всякой вещи, должно быть соблюдаемо общее логическое правило: цель, *осмысливающая данную вещь, находится не в ней самой, а вне нее.* Например: цель, осмысливающая всякое научное исследование, находится не в нем самом, не в исследовании ради исследования, а в тех истинах, которые открываются этим исследованием. Цель, осмысливающая преподавание, находится не в нем самом, а вне него, в его результатах. Цель, осмысливающая любую работу, находится не в ней самой, а вне нее, в ее результатах. Они могут состоять или в каких-либо преобразованиях, производимых нами в вещах, или же просто в устранении скуки посредством этой работы; но как в том, так и в другом случае цель, осмысливающая нашу работу, находится не в ней самой, а вне нее. Точно так же, если у любой части нашего организма - у глаза, уха и т.д. - есть смысл существования, то он зависит от такой цели, которая находится не в них, а вне них. Смысл существования глаза состоит в том, чтобы мы могли видеть, то есть в осуществлении такой цели, которая находится вне глаза. Совершенно также каждая постройка, каждая часть машины и т.д. осмысливаются через осуществление такой цели, которая лежит вне данной постройки или вне данной части машины. Можно было бы привести сотни подобных примеров. Да незачем это делать: ведь та мысль, которая подтверждается ими, уже ясна и сама собой. Стоит только вникнуть в значение слова "средство". *Средство есть то, что приводит к чему-нибудь другому, чем оно само; и это другое относительно него и называется его целью.* Поэтому, если какая-нибудь вещь, в том числе и жизнь, служит или должна служить средством для какой-либо цели, то есть, если она имеет смысл, то эта цель находится не в ней, а вне нее.   
     Итак, одно из двух: или у человеческой жизни нет ровно никакого смысла, или же ее смысл состоит в ее назначении и действительной пригодности для осуществления такой цели, которая лежит за пределами человеческой жизни. Уйти от этого вывода, то есть опровергнуть его, можно только тем путем, чтобы не выдерживать значения употребляемых нами терминов, именно термина "смысл", то есть, или произвольно употреблять его, говоря о смысле жизни не в том значении, какое придается ему во всех остальных случаях, или же, приписав жизни смысл, не приписывать ей того, что логически связано с этим понятием. Но ведь такими способами можно опровергнуть все, что угодно - любую теорему математики. Если же не делать подобных логических ошибок, то мы должны согласиться с таким положением: *если только у жизни есть какой-нибудь смысл, то он состоит в назначении и в действительной пригодности жизни для осуществления такой цели, которая лежит вне жизни какого бы то ни было человека.* Я говорю: *вне жизни какого бы то ни было человека,* ибо во всех предшествующих рассуждениях имелась в виду не жизнь того или другого лица, а вообще человеческая жизнь. Поэтому и полученный вывод относится не к жизни отдельного лица, а к жизни всех людей без исключения. Да и смешно было бы думать, что смысл жизни одних лиц состоит в том, чтобы служить средством для жизни других. Ведь нет никакой причины, которая могла бы придать столь сильную разницу людям, чтобы жизнь одних из них обращалась в абсолютно ценную цель, а жизнь других - лишь в средство для достижения этой цели. Поэтому одно из двух: или в человеческой жизни вообще нет никакого смысла или же он зависит от такой цели, которая осуществляется вне жизни всего человеческого рода - прошлого, настоящего и будущего. Таким образом одним из условий, именно логическим условием позволительности веры в смысл жизни служит вера в существование такой абсолютно ценной цели, которая осуществляется за пределами человеческой жизни. *Верить в смысл жизни логически позволительно только в том случае, если мы верим, что наша жизнь есть путь, ведущий нас к абсолютно ценной цели, лежащей вне нашей жизни и осуществляющейся через посредство жизни.* Если же кто не хочет признать существование подобной цели вне человеческой жизни, тот должен отказаться и от веры в смысл своей жизни, ибо одно составляет логическое следствие другого; первая вера логически подразумевается во второй.   
     Этот вывод очень прост, и не стоило бы долго распространяться о нем и тщательно обосновывать его, если бы только он не принадлежал к числу истин, которые, вследствие недавно бывшего у нас пренебрежения к философии, так основательно забыты, что многим кажутся не только новыми, но даже и странными. А от того, что он кажется неожиданным, несмотря на всю его простоту и очевидность, многие готовы всячески оспаривать его и выставлять против него всевозможные возражения: он чересчур противоречит распространившемуся у нас с шестидесятых годов и сделавшемуся привычным складу мыслей. И для устранения недоразумений я должен рассмотреть те возражения, которые выставляются или, вернее всего, могут быть выставлены в настоящее время против нашего вывода. Поэтому я не только воспользуюсь текущей литературой, но и теми возражениями, которые делались мне лично в частных беседах с различными лицами, в том числе и с учащейся молодежью.   
     Одно из этих возражений утверждает, что нельзя допускать цель жизни вне жизни в силу нравственных требований, что подобное допущение противоречит им. Это возражение изложено в одной книжке, вышедшей осенью 1895 г., написанной человеком, имеющим почетное научное имя, правда, не философом-специалистом, но любящим затрагивать общефилософские вопросы, сочинения которого сильно распространены [4]. По всему этому никоим образом нельзя игнорировать его мнения; напротив, с ними всегда надо сводить счеты как с сильно распространенными взглядами.   
     Это возражение развивается следующим образом: если ставить цель жизни вне жизни, то придется ее искать или в жизни других людей или же признать, что цель всех человеческих жизней находится вне этих жизней. Первое потому нелепо, что нет никакого, ни нравственного, ни логического основания считать жизнь одних людей целью, а жизнь других только средством. Если же полагать цель всех человеческих жизней вне этих жизней, то придется рассматривать уже всякую человеческую жизнь как средство для достижения этой цели. Но, буквально так говорит наш автор: "человеческое я протестует против такого отношения к нему" [5]. "В том и состоит, по словам автора, разница между вещью и личностью, что первую можно употреблять как орудие или средство, тогда как вторая имеет самостоятельное достоинство, не позволяющее видеть в ней орудие или средство или, по крайней мере, не позволяющее видеть в ней *только* орудие или средство" [6]. Конечно, автор хорошо поступил, что посредством слова "только" сделал ограничительную оговорку, ибо он уже и сам заметил мимоходом, что когда говорят о цели жизни, то хотят знать не то, "какие *целя ставят* себе люди"в своей деятельности, ибо эти цели заведомо бесконечно разнообразны, но хотят знать, "какие из этих целей соответствуют истинному назначению человека" [7]. А если при постановке вопроса о цели жизни уже имеется в виду *назначение* человека, то значит наше *я* не слишком-то протестует против того, чтобы рассматривать личность как орудие или средство для достижения истинного назначения человека. А потому и надо сделать ту оговорку, что наша нравственность запрещает нам рассматривать личность человека как *только* орудие или как *всего только* средство. Нравственный долг *предписывает* человеку быть средством или орудием для осуществления нравственных требований; но в то же время он *запрещает* кому бы то ни было, хотя бы и самому Богу, третировать человеческую личность как только средство и предписывает, напротив, рассматривать личность как объект нравственной, то есть абсолютно одобряемой деятельности. Таким образом в силу нравственных требований личность человека никогда не может быть только средством, а всегда должна быть также и целью. Поэтому в силу нравственных требований нельзя допустить никакой цели человеческих жизней, в которой не принимали бы участие сами люди, которая не совпадала бы с интересами человеческой личности. А отсюда автор выводит, что цель жизни не может быть допущена вне жизни, так как при этом пришлось бы рассматривать личность как только средство, но что она находится в пределах жизни людей; ибо только тогда и может произойти совпадение интересов личности с целью жизни; тогда только личность перестанет быть одним лишь средством, но будет также и целью.   
     Это заключение, с первого взгляда, очень соблазнительно. Но оно тотчас же утрачивает всю свою привлекательность, как только мы обратим внимание на следующее обстоятельство: вывод, что осмысливающая жизнь цель жизни (если только она вообще существует) находится вне жизни, получился через рассмотрение логической связи понятий; он вытекает из самого содержания понятия "смысл жизни". Оспаривая же этот вывод, мы вместе с рассматриваемым автором ссылаемся на нравственные требования. Но ведь логика и логическая связь понятий имеет всегда одинаковую силу, приводят ли они нас к нравственным или безнравственным выводам: и в том, и в другом случае эти выводы сохраняют одинаковую обязательность. Если бы кто-нибудь неоспоримо доказал нам, что равенство дважды двух четырем составляет вполне безнравственное обстоятельство, то от этого все-таки наше равенство не потеряло бы своей логической обязательности и дважды два не сделалось бы ни пятью, ни чем-нибудь другим. Следовательно, если бы действительно существовало указываемое рассматриваемым автором противоречие между нашим выводом и нравственными требованиями, то отсюда вытекало бы вовсе не то, что мы должны верить в такую цель, осмысливающую жизнь, которая осуществлялась бы уже в самой жизни. Напротив, отсюда вытекало бы только то, что нельзя вообще верить в существование смысла жизни; ибо допустить цель, осмысливающую жизнь, в самой жизни нельзя было бы в силу логических требований, допускать ее вне жизни (в случае действительного противоречия нашего вывода с нравственным законом) не позволяли бы нравственные требования.   
     Такое положение дел было бы крайне неутешительно; но оно вовсе не неизбежно; ибо оно возникает вследствие произвольного, хотя и привычного в настоящее время, равно никем не доказанного, и, как утверждает критическая теория познания, научным путем недоказуемого, хотя и неопровержимого научным путем, отождествления двух понятий: понятия личного существования, с одной стороны, и понятия той жизни, о которой мы говорили до сих пор. Вспомним, что именно подразумевали мы под словом "жизнь" все время, пока вели наши рассуждения. Дадим себе отчет: о какой человеческой жизни говорили мы до сих пор? Разумеется, о той самой, которую все имеют в виду, когда ставят вопрос о смысле жизни. А когда мы хотим знать, каков смысл человеческой жизни, или - существует ли он, то, очевидно, мы имеем в виду *уже известную* нам жизнь, *наличную,* ту самую, какую мы уже сейчас переживаем; ибо нельзя и спрашивать о смысле неизвестной нам жизни. Другими словами: говоря о смысле человеческой жизни, мы под словом "жизнь" все время подразумевали *земное существование* человека; и полученный нами вывод, если его высказать более точным образом, ни о чем не умалчивая в виде подразумеваемых пояснений, будет таков: цель, осмысливающая *земное существование человека, лежит вне этого существования.*   
     А вот теперь-то спросим себя: противоречит ли наш вывод тому нравственному требованию, по которому никакую личность нельзя рассматривать как только средство или орудие каких бы то ни было целей? Разумеется, противоречит, если мы втихомолку отождествляем понятие земного существования с понятием личного существования вообще, если мы втихомолку допускаем, что с прекращением земного существования человеческая личность исчезает сполна. Тогда, разумеется, цель земной жизни, находясь вне этой жизни, окажется и вне всякой личности; а потому личность станет разыгрывать всего только роль средства или орудия и утратит самостоятельное достоинство. Но вот вопрос: по какому праву отожествили мы земное существование человека с личным существованием вообще, земную жизнь человека, о смысле которой у нас идет речь, с его жизнью вообще? Конечно, по различным историко-культурным причинам, а, может быть, именно вследствие нашей некультурности, мы *привыкли* думать, что с прекращением земного существования человека прекращается и все его существование. Укоренению этой привычки содействовало то обстоятельство, что в 60-х годах у нас господствовал материализм, а в 70-х полнейшее пренебрежение философией. По словам Кавелина [8], ее тогда даже не опровергали, а одно из двух: или без всяких доводов глумились над ней или же обходили полным молчанием, отбрасывали в сторону как бы заведомо ненужную вещь. Что же удивительного при таких условиях, если некоторые взгляды, сделавшись привычными во время господства материализма, вследствие их привычности незаметно допускаются иногда и теперь, даже и теми, кто далеко не сочувствует материализму? [9] К числу таких привычных мыслей относится и отожествление земного существования с личным существование вообще, земной жизни человека с его жизнью вообще. Но если какая-нибудь мысль сделалась вполне привычною для нас, то это еще не значит, что она составляет истину. А критическая теория познания утверждает, что личное бессмертие принадлежит к числу таких вещей, которые недоступны нашему знанию и должны быть предоставлены вере; по словам этой теории, нельзя доказать научными доводами существование бессмертия, но в то же время подобными доводами нельзя его и опровергнуть, так что ни того, ни другого никогда нельзя знать, а и в то, и в другое можно всегда только веровать. Впрочем, пусть даже критическая философия и ошибается в этом пункте; пусть даже со временем вопрос о бессмертии будет научно решен в ту или другую сторону; но сейчас-то он еще научно не решен; значит, сейчас-то мы относительно существования или несуществования бессмертия только веруем, но еще ничего не знаем, как дело обстоит в действительности.   
     А если так, то по какому же праву мы утверждаем столь решительно, как будто бы дело идет о заведомо доказанной вещи, что коль скоро цель, осмысливающая жизнь человека, находится вне этой жизни, то личность обращается в одно лишь средство и утрачивает всякое самостоятельное достоинство, так что в силу нравственных требований мы не можем допустить эту цель жизни вне жизни. Ясно, что пока вопрос о бессмертии научным путем еще не решен, а тем более, если еще никем не опровергнуто утверждение критической теории познания, что он в силу организации нашего ума (т.е. вследствие качественных, а не количественных причин - не потому, что он очень труден) останется для нас навсегда неразрешимым, то во имя закона достаточного основания мы еще не в праве высказываться с такой решительностью. Взамен того мы должны признать следущее не *категорическое,* но *условное* положение: *если мы не верим в бессмертие, то нельзя уже верить и в смысл жизни,* ибо логические требования, вытекающие из содержания понятия смысла, вынуждают нас полагать цель, осмысливающую жизнь вне жизни; а нравственные требования запрещают допускать, чтобы личность была в каких бы то ни было руках, хотя бы и в руках Бога, только средством; между тем если нет бессмертия, а цель жизни остается вне жизни, то личность оказывается всего только средством или орудием. Если же, наоборот, мы верим или хотим верить в смысл жизни и в то же время не хотим нарушать ни логических, ни нравственных требований, то мы обязаны верить и в бессмертие. Другими словами: *вера в личное бессмертие есть условие и логической, и нравственной допустимости веры в смысл жизни.*   
     Таков окончательный вывод, к которому мы должны придти, рассматривая логическую связь понятий. И этот вывод сохранит свое значение даже и в том случае, если бы кто-нибудь неоспоримо доказал невозможность личного бессмертия; ибо логическая связь, существующая между понятиями, не прекращается, если даже нигде нет объектов, соответствующих этим понятиям. Связь круга с его свойствами не прекратится и в том случае, если исчезнут все круглые предметы. Поэтому, если бы кто-нибудь доказал несуществование бессмертия, то своим доказательством он отнюдь не упразднил бы нашего вывода, но он доказал бы только то, что мы должны отказаться от веры в смысл жизни, а вовсе не то, что эта вера логически допустима и без веры в бессмертие.   
     И, как видим, наш окончательный вывод получается посредством очень простых рассуждений: чтобы придти к нему, нужно только проанализировать понятие "смысла", да не забывать того, что в силу нравственных требований личность не должна быть ни в чьих руках, даже в руках самого Бога, только средством или орудием. Но даже эта простота рассуждений, приводящих к нашему выводу, иногда возбуждает подозрения и вызывает попытки опровергнуть его: до такой степени вкоренился в нас непоследовательный материализм; нам хотелось бы отрицать бессмертие, а в то же время считать жизнь осмысленным, ценным явлением.   
     По крайней мере, по поводу этой простоты мне случалось слышать следущее возражение: смысл жизни охотно допускается множеством лиц, по крайней мере - всей молодежью; ибо она почти всегда бывает так идеалистична и вместе с тем так решительна, смела и последовательна в своих поступках, что вряд ли бы она стала жить, если бы потеряла веру в смысл жизни. А между тем кто другой, а уж молодежь-то расположена меньше всех верить в бессмертие. И это не только временное или местное явление, но это вполне естественно; ибо, с одной стороны, пока человек молод и полон сил или даже переполнен ими, он, разумеется, вовсе не расположен размышлять о том, что будет после смерти; он даже совсем забывает о ней; а с другой стороны, он еще неопытен в мышлении и, наслаждаясь жизнью всем своим существом, невольно склонен думать, что этой жизнью уже исчерпывается вся действительность. Подобную наклонность легче всего наблюдать у детей: они постоянно то, что видят в своей семье, считают повторяющимся везде; склад наблюдаемой ими жизни они постоянно считают единственным складом жизни [10]. Если же так легко усмотреть зависимость веры в смысл жизни от веры в бессмертие, то как же тот, кто не верит в бессмертие, может верить в смысл жизни, даже говорить о нем, не чувствуя, что он в своих мыслях допускает какую-то непоследовательность, не логичность? Пусть он еще неопытен в мышлении и не в состоянии вскрыть, в чем именно состоит допускаемая им ошибка; но он должен все-таки *почувствовать* ее как что-то неладное, как какую-то дисгармонию в своих мыслях. Ведь несомненно, что все логические ошибки сперва нами только чувствуются; а уже после того мы начинаем их разыскивать и узнаем, в чем именно состоят они. И чувствуются они тем скорей и тем сильней, чем проще те рассуждения, при помощи которых они могут быть исправлены. Как же, спрашивается, объяснить ту психологическую загадку, что множество лиц не верят в бессмертие, а все-таки считают позволительным верить в смысл жизни и не чувствуют при этом никакой логической ошибки?   
     В ответ на это недоразумение я сошлюсь на два психологических факта, которые образуют причину, препятствующую почувствовать эту ошибку. Первый факт состоит в том, что мы всегда склоняемся исподтишка судить обо всем сообразно с тем, как нам вещи представляются или воображаются нами, то есть способ, каким мы, в силу устройства нашего ума, неизбежно представляем себе или воображаем вещи, мы невольно склоняемся считать способом существования вещей. Так, если спросить любого человека, почему он не допускает вещей, которые существовали бы без пространства, и при том без пространства, имеющего три измерения - в длину, ширину и высоту, то почти всегда получается такой ответ: мы не можем представить или вообразить себе ни одной вещи вне пространства и при том вне трехмерного пространства. Таким образом неизбежный для нашего ума способ воображать вещи мы склоняемся считать неизбежным способом не только представления, но и самого существования вещей. Даже в тех случаях, когда мы по каким-либо причинам уже решили какой-нибудь вещи не приписывать того, что вытекает из способа, в каком представляется или воображается нами эта вещь, даже и тогда редко кому удается выдержать это решение. Так, например, когда рассуждают о Боге, о душе и т.п. вещах, то легко соглашаются, что этим вещам, уже по самому их понятию, не следует приписывать никаких пространственных признаков; ибо под ними подразумевается нечто чисто духовное, чуждое поэтому всякой протяженности и т.п. Но редко кому удается, говоря о них, не руководиться в своих речах тем, как эти вещи невольно рисуются нашему воображению. Именно: душу мы невольно воображаем себе в виде маленького человека; и вот, хотя мы охотно соглашаемся с тем, что ей нельзя приписывать никаких пространственных предикатов, тем не менее мы всегда склоняемся рассматривать ее так, как будто бы она занимает внутри тела строго определенное место, так что стоит вырезать это место, и вместе с ним душа будет отрезана от тела. Вот все эти-то психологические факты *свидетельствуют о сильнейшей наклонности нашего ума рассуждать о вещах, сообразуюсь исподтишка не с тем, что должно быть мыслимо о них, но сообразуясь с тем, как они воображаются нами.*   
     Другой же факт, который в связи с только что указанным дает возможность решить нашу психологическую загадку, может быть назван *непредставимостью или невообразимостью своей собственной полной смерти.* Он состоит в том, что, несмотря на все наши усилия, мы никогда не можем вообразить наше духовное существование, то есть существование нашей духовной личности, нашего *я* вполне прекратившимся, так чтобы мы воображали мир и других людей, не воображая в то же время самих себя зрителями этого мира, рассматривающими его из какого-то скрытого уголка. Попробуем представить самих себя умершими. Конечно, каждый легко может вообразить себе, что он лежит в виде неподвижного, похолодевшего трупа, что над этим трупом одни плачут и искренно горюют, другие делают лишь прилично печальную мину, третьи шушукаются и сплетничают, четвертые с надлежащей торжественностью или же с надлежащей небрежностью, глядя либо по количеству совести, либо по количеству ожидаемой мзды, творят похоронные обряды. Все это очень легко представить себе. Но, представляя себе такую картину, я в то же время всегда невольно представляю себе, что сам-то я все это потихоньку вижу, созерцаю из какого-то потаенного уголка. В большинстве случаев даже бывает так, что когда представляют себе всю эту картину, то в то же время невольно воображают, что нам самим одних лиц захочется утешить и ободрить, других упрекнуть за что-нибудь; но что мы так же, как и во время кошмара, не в состоянии будем произвесть какой-либо звук или сделать жест. Но, как бы то ни было, представляя себе эту картину, мы в то же время представляем *самих себя видящими* ее откуда-то, из какого-то уголка подсматривающими за нею. Да иначе и не может быть: когда мы представляем себе что бы то ни было, то представляем себе это так, как бы оно *воспринималось* нами. Например, когда я представляю себе гостиный двор, то я представляю его себе так, как бы я его *видел.* Другими словами: представливание самого себя воспринимающим лицом неотделимо от наших представлений. От того и зависит, что во всех наших сновидениях мы всегда видим себя участниками сновидений. А потому-то, представляя себя умершим, я неизбежно, в силу законов нашей душевной жизни, делаю это таким образом, что в то же время я *же сам* представляюсь себе *созерцающим* картину своей смерти. А это значит, что я, хотя и вообразил самого себя умершим, но еще не вообразил себя *сполна* исчезнувшим. Представить или вообразить себе самого себя, свое я, сполна исчезнувшим нельзя.

**Введенский**

     Сопоставим же теперь этот факт непредставимости (или невообразимости) своей собственной полной смерти, то есть смерти нашего я, с нашей наклонностью судить о вещах, сообразуясь не с тем, как следует мыслить о них, а с тем, как они невольно рисуются нашему воображению. Тогда станет вполне понятным, что все это вместе взятое должно препятствовать нам почувствовать невозможность смысла жизни без личного бессмертия: ведь, не допуская бессмертия одним лишь умом, мы, несмотря на то, всем-то своим существом станем относиться к вопросу о смысле жизни не так, как это требуется умом, но сообразуясь с теми картинами, которые невольно рисуются нашим воображением; а для него недоступно представление нашей полной смерти. Поэтому, не делая особых усилий ума, мы никогда не почувствуем всех логических следствий отсутствия бессмертия.   
     Но, конечно, попытки отвергнуть наш вывод не останавливаются на только что указанных, а идут гораздо дальше. Кто отвык от веры в бессмертие, тот, разумеется, хочет найти цель, осмысливающую жизнь, в пределах существования. Конечно, наилучшим ответом против всех подобных попыток служит уже указанный анализ понятия "смысл". Но вывод, получаемый посредством этого анализа, становится еще убедительнее и как бы осязательнее, когда мы рассмотрим попытки найти смысл жизни не там, где он указывается логическою связью понятий. Поэтому-то рассмотрим их.   
     Часто говорят так: зачем мне искать смысл жизни вне жизни, если цель моей жизни зависит от меня самого? Ведь я сам ставлю себе цель своей деятельности. Конечно, не все цели, зависящие от произвола, будут таковы, чтобы они придали смысл моей жизни. Но я могу поставить себе цель столь высокую, что она осмыслит всю мою жизнь, и тогда весь смысл жизни окажется лежащим уже в самой жизни, а не за ее пределами. Но, спросим мы, в чем же поставить мне цель моей жизни так, чтобы последняя сделалась осмысленной? Разумеется, искомая цель должна быть абсолютно ценной; а в зависимости от этого та деятельность, которая приводила бы меня к этой цели, должна быть в моих глазах абсолютно обязательной. Но есть всего только одна деятельность, имеющая абсолютно обязательный характер. Это - деятельность, предписываемая нравственным долгом. Всякая другая деятельность имеет лишь относительную обязательность, в зависимости от того, насколько должны быть или естественным образом бывают желательными достигаемые при их помощи цели. Деятельность, при помощи которой я могу достичь известных удовольствий и удобств, обязательна для меня лишь в том случае, если я ценю или почему-нибудь обязан ценить эти удовольствия и удобства. А та деятельность, которая предписывается нравственным долгом, обязательна абсолютно, сама по себе, независимо от всяких удовольствий и удобств. Она не утрачивает своего обязательного характера даже и в том случае, если бы она обещала мне одни лишь страдания. Таким образом, *если полагать смысл жизни в жизни, а не вне ее, то только в осуществлении той самой цели, которая составила бы цель деятельности, предписываемой нам нравственным долгом. Другими словами: если можно отыскать смысл жизни в самой жизни, то не иначе, как только в исполнении цели, указываемой" нравственным законом* [11].   
     Попробуем же допустить, что смысл жизни находится целиком в ней самой и состоит только в исполнении того назначения, которое предписывается нравственным законом. Но вот вопрос: не обратится ли сам-то нравственный закон в величайшую бессмыслицу, если нет личного бессмертия? В самом деле, если нравственный закон предписывает и преследует какую-нибудь определенную цель и если она в то же время остается заведомо неосуществимой, то в нем нет никакого смысла, и он не в силах придать смысл нашей жизни; ибо, как мы уже согласились, смысл всякой вещи состоит в том, чтобы не только быть назначенной для достижения ценной цели, но также и в том, чтобы действительно быть пригодной для достижения этой цели. По крайней мере, сам автор упомянутой мною книжки вполне согласен, что "ставить целью жизни нечто недостижимое безрассудно: могу ли я, говорит он, всерьез верить в эту цель, когда я знаю, что успеха в стремлении к ней иметь не буду?" [12] А какую цель вернее всего предписывает нам нравственный закон? Всякий, бесспорно, согласится, что если им и предписывается какая-нибудь определенная цель, то не иначе, как счастье всех людей. А какова эта цель - осуществимая или неосуществимая? Можно было бы привести тысячи примеров и множество психологических соображений, доказывающих полнейшую неосуществимость этой цели, если допустить, что жизнь человека ограничивается одним лишь земным существованием. Но я для краткости употреблю другой прием: я сошлюсь на установившуюся оценку жизни, высказанную поэтами, религиозным сознанием и философами. Величайшие поэты, начиная с царя Соломона, если только они воспевали не отдельные мгновения жизни, а задумывались над оценкой целой жизни, всегна высказывали убеждение в неосуществимости, в суетности земного счастья. Наиболее же развитые религии - христианство и буддизм, обе рассматривают жизнь как юдоль печали. В этом отношении и буддизм, и христианство вполне сходны между собой. Разница между ними лишь в том, что христианство, несмотря на свою оценку земной жизни, все-таки не утрачивает ни веры в смысл жизни, ни веры в господство нравственного закона (запрещающего третировать личность как только средство) над волей Бога; поэтому оно верит и в личное бессмертие, а чрез все это оказывается религией жизнерадостной, не презирающей, а любящей жизнь, проповедующей, что первым свидетельством Искупителя о самом себе и о своем деле было посещение празднования события, ведущего к размножению жизни [13], и снабжение празднующих чудесным вином, чтобы не прерывать их веселья. Таким образом, в отличие от буддизма христианство как истинная весть о человеческом блаженстве, как истинное благовествование, учит не презирать тех немногих радостей, которые еще даются нам земною жизнью, хотя в общем и оценивает ее как непригодную для истинного блаженства и обещает последнее лишь за пределами земной жизни. Словом: в то время как буддизм впадает в односторонность пессимизма, христианство составляет в высшей степени удачный синтез пессимизма и оптимизма, в общей же оценке земной жизни, взятой *отдельно,* оба они вполне согласны друг с другом. Также и философы считают счастье недостижимым на земле. Я уже не стану говорить о философах-пессимистах вроде Шопенгауэра. Не стану и перебирать других всех по порядку, начиная с Платона, презрительно относившегося к земной жизни, рассматривавшего человеческое тело как темницу души, из которой она должна спасаться бегством, чтобы вступить на путь истинной жизни. Все это вещи, более или менее общеизвестные. Но нельзя не упомянуть об отзыве известного Милля, который хотел вывести и объяснить все требования нравственного закона как условия, необходимые для достижения счастья, и притом - земного счастья, так что от него скорее всего можно было бы ожидать уверенности в достижимости счастья. Но и он не мог не высказать той мысли, что самым надежным средством для достижения счастья служит сознательная способность жить без счастья [14]. Точно так же и стоики, и эпикурейцы хотели научить своих последователей достичь блаженства уже на земле. Но каков же средство рекомендовали они для этой цели? Несмотря на различие путей, приводящих к этому средству, и исходных точек зрения, и там и здесь оно было по существу своему одинаковым; и там и здесь оно сводилось к выработке в себе прежде всего умения не поддаваться печалям жизни, а, сверх того, и умения обходиться в случае нужды даже без всяких радостей жизни. Но если бы, по их мнению, можно было на земле достичь положительного всеобщего счастья, то не было бы надобности ни в том, ни в другом умении как в главнейших средствах для достижения блаженства. Очевидно, что и стоики, и эпикурейцы заботились только об одном: не о достижении положительного счастья, а только об уменьшении неизбежного, но по их мнению, на земле несчастья. Одна лишь и была философская школа, которая рекомендовала для достижения блаженства прямую погоню за наслаждениями: за более близкими - предпочтительнее, чем за более отдаленными, за более сильными и действующими прямым путем на наш организм - предпочтительнее, чем за более слабыми и действующими на него косвенно, через дух. Это - школа гедоническая, или киренская. Но, не говоря уже о том, что она, постепенно разлагаясь, исчезла или затерялась в школе эпикурейской и этим процессом обнаружила свою полную несостоятельность, из числа ее уже собственных последователей выработался Гегезий, первый представитель пессимизма в европейской философии, доведший свой пессимизм до проповеди самоубийства, и притом столь успешной, что в Александрии сочли нужным запретить его лекции; ибо он там многих склонил своими поучениями к самоубийству. А на что указывает этот исторический факт? На то, что если всю цену жизни мы станем полагать в земном счастье, то фактически открывающаяся перед нами жизнь доведет нас при такой оценке до пессимизма и даже до самоубийства. Правда, мне могут возразить, что ведь бывали же и философы оптимисты, и притом столь гениальные, как Лейбниц. Но пусть мои противники не ищут в нем себе союзника: он на деле окажется из числа таких друзей, которые еще хуже врагов. Чему учил Лейбниц? Тому, что существующий мир есть наилучший изо всех *возможных* миров, то есть, как пояснял и сам Лейбниц, в существующем мире множество *неустранимого* зла, которое вполне *неизбежно* в нем; но если бы попробовать из того самого материала, из которого устроен существующий мир, построить какой-нибудь иной мир, то он непременно окажется еще хуже существующего; поэтому-то существующий мир и должен считаться наилучшим изо всех возможных (при том же материале) миров. Наконец, тот самый автор, с которым мне часто приходится спорить в этом рассуждении, ибо он ищет смысл жизни в самой жизни, даже и он вынужден согласиться с неосуществимостью всеобщего счастья на земле. "Поставить всеобщее счастье нравственной целью своей жизни, - говорит он, - нельзя уже по одному тому, что это - такая цель, в стремлении к которой непременно потерпишь неудачу" [15].   
     Таким образом, если нравственный закон предписывает служение всеобщему счастью, то это - такая цель, относительно которой все согласны, что она неосуществима на земле. Если же та цель, которая предписывается нравственным законом, оказывается в пределах земного существования людей неосуществимою, так не значит ли это, что он предписывает такую цель, которая неспособна осмыслить ни его самого, ни нашей жизни, коль скоро нет другого существования, кроме земного? Ведь мы уже признали, что лишь та вещь имеет смысл, которая не только назначена для какой-либо ценной цели, но и действительно пригодна для ее осуществления. Да это так очевидно, что даже не отрицается и теми, кто ищет смысла земной жизни в ней самой. Вот что пишет почтенный автор упомянутой мной книжки: "Поставить всеобщее счастье нравственною целью своей жизни нельзя уже по одному тому, что это - такая цель, в стремлении к которой непременно потерпишь неудачу... Ставить же целью жизни нечто недостижимое, - прибавляет он, - конечно, безрассудно: могу ли я всерьез верить в эту цель, когда я знаю, что успеха в стремлении к ней иметь не буду". "Нет, - заканчивает он, - если выбирать разумно цель жизни из множества возможных, то лишь такую, которая вообще была бы достижима в течение короткого земного бытия" [16].   
     Итак, если нравственный закон предписывает служение всеобщему счастью, то он сам не имеет ни малейшего смысла, а потому и не в силах осмыслить мою жизнь, если нет бессмертия. Но посмотрим: при каких условиях он в состоянии осмыслить мою жизнь, то есть, при каких условиях всеобщее счастье не будет заведомо неосуществимым? Для этого необходимо прежде всего, чтобы счастье людей слагалось не только из того, что они переживают в пределах земной жизни, но также еще и из чего-нибудь другого. А для этого необходимо, чтобы их жизнь продолжалась за пределами земной жизни и притом так продолжалась, чтобы при этом было искуплено все то зло, которое они неизбежно испытывают здесь.   
     Спешу, впрочем, оговориться: это нужно вовсе не потому, что будто бы мое служение счастью других людей останется бессмысленным, если оно не будет сторицей вознаграждено в последующей жизни. Очень часто воображают, будто бы учение критической, иначе кантовской философии о бессмертии сводится к подобной нелепости; будто бы, постулируя бессмертие, по-видимому, во имя нравственных соображений, оно в конце концов в действительности-то имеет в виду чисто эгоистический расчет. Напротив, если я требую бессмертия как условия возможности смысла моей жизни, то я уже не имею логического права заботиться о самом себе и о своих выгодах. Ведь, отыскивая смысл своей жизни, этим самым я ищу, в чем состоит мое *назначение,* следовательно я уже решил рассматривать себя как *средство.* К чему же тогда и толковать об эгоистических выгодах? Но когда я говорю о тех условиях, без которых не имеет смысла обязательность нравственного долга, то бессмертие, а с ним и искупление земного зла нужны прежде всего не относительно меня самого, а относительно тех, кому я назначен служить в силу нравственного закона; без этого условия мое назначение, как неосуществимое, будет бессмыслицей; мой ум не найдет никакого смысла в исполнении нравственного закона без этого условия.   
     Иначе выйдет в том случае, если мы допустим бессмертие. При этом предположении мы вправе верить (не говорю - будем знать, но можем верить), что за пределами земной жизни осуществляется все то, что остается неосуществимым в этой жизни, и что вместе с тем необходимо для сохранения смысла в обязательности нравственного долга. Коль скоро допущено бессмертие, то этим самым открывается возможность верить, что исполнение нравственного долга служит безукоризненным средством для достижения цели абсолютно ценной и осуществляющейся в посмертной жизни, что нравственная деятельность есть ни что иное, как путь, ведущий к этой цели, а совесть ни что иное, как отголосок этой цели в нашей земной жизни. Другими словами, вместе с верой в бессмертие открывается возможность верить, что исполнение мною нравственного долга искупляет всякое зло, испытываемое не мной, а другими, счастью которых я обязан служить; что это зло превратится даже в добро (не для меня, а для других) и что это добро примирит с испытанным злом не только того, кто сам претерпел его, но даже и всех тех, кто, служа нравственному долгу, вел как бы бесплодную борьбу для освобождения мира от зла. Говорю: *"как бы бесплодную",* ибо если все это будет допущено, то всеобщее счастье будет уже осуществимым, только не здесь, не в земной, а в посмертной жизни.   
     Итак, когда смысл жизни полагается в служении нравственному долгу, а этот долг понимается как обязанность служить всеобщему счастью, то вера в смысл жизни, все-таки, оказывается логически непозволительной без веры в бессмертие, ибо всеобщее счастье оказывается неосуществимым, если нет бессмертия. Это, конечно, еще не значит, что никто не будет исполнять нравственные предписания, если он не верит в бессмертие. Всегда найдутся люди, которые будут достаточно непоследовательны или капризны, чтобы делать то, в чем нет никакого смысла. Поэтому легко могут встретиться такие люди, которые, не веря в бессмертие, все-таки будут стараться исполнять нравственные предписания. Они могут так поступать или в силу привычки к известному поведению, или же потому, что лично им больше *нравится* поступать так, а не иначе, подобно тому, как многим непреодолимо нравится быть одетым по моде. К тому же не следует упускать из виду, что для многих кажется более красивым, более эстетичным не противоречить своими поступками нравственным предписаниям; поэтому они будут исполнять их, хотя бы и не видели в них ровно никакого смысла - просто ради своего удовольствия, как бы из-за эстетического наслаждения. Но если проанализировать понятие "смысл жизни" и не забывать, что в нем подразумевается *действительная пригодность* для достижения абсолютно ценной цели, то мы должны согласиться, что при отсутствии бессмертия подчинение жизни нравственным требованиям придает ей так же мало смысла, как и ее подчинение требованиям моды; очень может быть, что жизнь, согласная с нравственным законом, и в этом случае окажется более приятною, красивой, эстетичной, но отнюдь не более осмысленною, чем жизнь безнравственная.   
     Но мне могут сделать такое возражение: я сейчас рассматривал нравственный долг как заповедь, повелевающую служить по мере сил всеобщему счастью. При таком взгляде на дело, скажут мне, вера в смысл жизни действительно оказывается логически непозволительною без веры в бессмертие, даже и в том случае, когда мы полагаем смысл жизни в исполнении нравственного долга. Но ведь есть еще другое толкование нравственного закона, указанное Кантом, которое отнюдь не навязывает нам обязанности служить всеобщему счастью. Так вот - может быть, в том случае, если мы примем кантовское толкование, окажется возможным полагать смысл жизни в исполнении нравственного закона и притом так, что при этом не понадобится верить в бессмертие. Но уже сам Кант пояснил, что нравственный закон и при его толковании утрачивает всякий смысл, если нет бессмертия. Я мог бы ограничиться этою ссылкой на Канта. Но на всякий случай я проверю вкратце его соображения.   
     По толкованию Канта, нравственный закон есть закон чисто формальный: он предписывает нам не какое-либо определенное содержание деятельности, не какую-либо определенную цель деятельности, а всего только определенную *форму* нашей деятельности, именно - форму общей законосообразности. "Поступай так, - говорит нравственный закон, по мнению Канта, - чтобы то правило, которым руководствуется в каждом отдельном случае твоя воля, *могло бы* сделаться всеобщим законом, то есть имело бы форму всеобщего закона". Поэтому для решения вопроса, принадлежит ли данный поступок к числу нравственных или безнравственных, надо всегда смотреть, мог ли бы он сделаться как бы всеобщим законом природы. Если это окажется возможным, то он будет нравственным, в противном же случае - безнравственным. Так, возьмем обман. Если бы мы попытались сделать его всеобщим законом, то самый обман сделался бы невозможным, так как, зная об этом законе, никто никому не стал [бы] доверять. Следовательно, обман не выдерживает указанной Кантом пробы и именно поэтому он относится к числу безнравственных поступков. Иное дело взаимная помощь, правдивость и т.п.: если их сделать всеобщим законом, то они не разрушают сами себя, как это имеет место с обманом. Таким образом нравственный закон, по мнению Канта, не предписывает нам ничего другого, кроме определенной *формы* деятельности, а уже к этой форме подбираются подходящие объекты и подходящее содержание. При этом еще каждый поступок только тогда будет нравственным, когда он исполняется исключительно из уважения к нравственному закону, а не из каких-либо других мотивов. Ведь при других мотивах целью моей деятельности окажется уже не то, что предписывается нравственным законом, не самая форма деятельности, а что-нибудь другое. Так, если я ухаживаю за больным из расположения к нему, то это еще не значит, что я наверное поступаю нравственно. Этот поступок будет нравственным только в том случае, если я его совершаю вполне независимо от моего расположения к больному, если я ухаживаю за ним в силу одного лишь уважения к нравственному закону, хотя бы я даже ненавидел этого больного: ведь в первом случае я гонюсь не за формой деятельности, а совсем за иными целями.   
     Таков взгляд Канта. Не будем говорить о том, насколько он верен; ибо это безразлично для нашей прямой задачи. Взамен того посмотрим, нельзя ли счесть назначением человека осуществление торжества этого чисто формального закона нравственности. Отчего же? Можно; только в этом назначении, если не допускать бессмертия, не будет никакого смысла, ибо при отсутствии бессмертия оно будет настолько же неосуществимым, как и всеобщее счастье. В самом деле, такое назначение противоречит земной природе человека; ибо явно невозможное дело, чтобы в земном человеке не было действия самых разнообразных мотивов. Часть этих мотивов будет побуждать его к таким поступкам, которые противоречат нравственному долгу; другая часть вызовет у него такие поступки, которые он должен бы выполнить и в силу нравственных требований, но станет-то он на деле выполнять их не из уважения к ним, а под влиянием других мотивов (так, он будет есть под влиянием голода, а не нравственного расчета). А и в том, и в другом случае допущенное нами назначение человека - осуществление торжества чисто формального закона нравственности - останется невыполненным. Фактически лишь изредка человек будет исполнять то, к чему он назначен; во всех же остальных случаях он будет далек от исполнения своего назначения. А так как допущено, что нет бессмертия, то его назначение останется навсегда неисполнимым. Вот эти-то самые соображения заставили уже и самого Канта утверждать, что вера в смысл нравственного закона непозволительна без веры в бессмертие.   
     Итак, если уже искать цель, осмысливающую жизнь в пределах земной жизни, то не иначе, как в исполнении цели, указываемой нравственным законом; ибо только он один имеет абсолютную обязательность; и поэтому только одна лишь предписываемая им цель и может сообщить смысл нашей жизни. Но что же оказывается? Сама-то обязательность нравственного долга обращается в величайшую бессмыслицу, коль скоро нет бессмертия, ибо та цель, которая преследуется нравственным законом, оказывается вполне неосуществимою в пределах земной жизни. Таким образом, если я хочу верить, что осуществление цели нравственного закона придает смысл моей жизни, то я должен верить и в бессмертие; если же я не могу или не хочу верить в бессмертие, то я должен отказаться и от попыток найти смысл жизни в осуществлении цели, предписываемой нравственным законом. А коль скоро я все-таки хочу найти смысл жизни, не выходя за пределы жизни, то остается попробовать искать его не в осуществлении цели нравственного закона, а в чем-нибудь другом, хотя уже заранее видно, что эти попытки окажутся бесплодными; ибо, чтобы осмыслить жизнь, нужно, чтобы она была действительно пригодна для осуществления абсолютно ценной цели; а такою целью служит только та цель, которая совпадает с целью нравственного закона.   
     Во всяком случае подобная попытка существует и должна быть рассмотрена нами. Она сделана почтенным автором все той же книжки, о которой я уже неоднократно упоминал. "Ставить целью жизни, - говорит он, - нечто недостижимое, конечно, безрассудно... Поэтому всеобщее счастье не может быть такою целью. Но ею может быть нечто иное, не только не противоречащее всеобщему счастью, но даже родственное этому верховному критерию. Я не могу осуществить всеобщего счастья, но могу достигнуть сознания, что я делаю все от меня зависящее для осуществления всеобщего счастья; и это сознание может доставить мне величайшее наслаждение. Я могу не иметь успеха в этой деятельности, когда враждебные усилия или неблагоприятные обстоятельства станут поперек моей дороги; но от меня самого зависит иметь успех или испытать неудачу, раз целью жизни я поставлю достижение сознания, что я по мере сил своих действую согласно с требованиями высшего блага".   
     Странное дело: если я поставлю своей целью всеобщее счастье, то такая цель не может осмыслить мою жизнь, ибо признано уже, что такая цель неосуществима. Но если я поставлю своей целью одно лишь *сознание* того, что моя деятельность по мере моих сил направлена к осуществлению этой заведомо неосуществимой цели, то отсюда вдруг возникнет такое наслаждение, что оно осмыслит всю мою жизнь. Полно, не наоборот ли? Когда человек стремится к какой-нибудь высокой цели и не подозревает о том, что она неосуществима, а, напротив, верит в ее осуществимость, то, какие бы неудачи ни испытывал он в своих стремлениях к этой цели, он все-таки может наслаждаться своею деятельностью, направленной к осуществлению этой цели: его утешает и ободряет сознание ее высокой ценности и иллюзия ее осуществимости. Но как только он поймет ее неосуществимость, то сознание того, что вся его деятельность была и всегда будет направлена только к неосуществимой цели, должно его нестерпимо мучить; такое сознание неизбежно вызовет в нем разочарование в жизни. Разве можно найти человека, который, понимая всю бесплодность попыток поймать свою собственную тень, все-таки находил бы величайшее наслаждение в сознании, что он по мере сил посвящает свою жизнь подобным попыткам, в сознании, что он делает все от него зависящее для поимки своей тени? Пока гетевский Фауст считал знание достижимым, он наслаждался сознанием того, что он делал все от него зависящее для достижения знания. Но как только он разочаровался в возможности знания, то сознание бесплодности его стремлений вызвало в нем даже отвращение к жизни. И это самый естественный, то есть самый частый результат сознания неосуществимости наиболее ценных целей. Конечно, чего доброго, найдутся и такие люди, которые по какому-то капризу сумеют наслаждаться сознанием того, что они, несмотря ни на что, делают все от них зависящее для осуществления цели, заведомо неосуществимой в их собственных глазах. И их жизнь, разумеется, будет полна своеобразных наслаждений. Ведь когда на детей нападает такое капризное настроение, что им хочется делать все наперекор всяким правилам и приказаниям старших, то несомненно, что они сильно наслаждаются сознанием того, что все-таки осуществляют свои нелепые желания. Да и не даром сложилась поговорка: "запрещенный плод сладок". Поэтому не диво, если бы кто-нибудь решил наслаждаться сознанием того, что он по мере своих сил действует согласно с требованиями неосуществимой цели. Все это психологически не невозможно, хотя и не естественно, то есть, не может быть выставлено как общее правило, которое соблюдалось бы если не во всех, то, по крайней мере, в большинстве случаев.   
     Но если такое наслаждение сознанием, что я по мере сил делаю бесплодные попытки, и возможно, то во всяком случае у нас идет речь не о том, что способно наполнить наслаждением нашу жизнь, а о том, что способно ее осмыслить. И вот посмотрим, насколько пригодна с этой точки зрения указываемая рассматриваемым автором цель жизни. Ответ на этот вопрос очень прост: если всеобщее счастье уже признано такой целью, которая неспособна осмыслить нашу жизнь, коль скоро нет другой жизни, кроме земной, то мы логически обязаны признать и то, что содействие всеобщему счастью составляет содействие такой цели, которая неспособна осмыслить нашу жизнь, коль скоро нет другой жизни, кроме земной. А содействие такой цели, которая неспособна осмыслить нашу жизнь, разумеется, не может сделать нашу жизнь осмысленною, если бы даже вопреки всем психологическим законам сознание о факте такого содействия наполнило жизнь величайшим наслаждением.   
     Словом, мы повсюду наталкиваемся на один и тот же вывод: или надо отказаться от веры в смысл жизни (а с ним и в смысл нравственного закона), или же, веря в него, надо верить и в личное бессмертие. Но, скажут мне, это - вывод условный: он не говорит, следует ли верить в смысл жизни, а указывает только, при каких условиях позволительно верить в него. Более того, из всех изложенных соображений ясно видно, что критическая философия должна даже считать научно недоказуемою самую необходимость веры в смысл жизни. Не то, чтобы она рекомендовала отказаться от этой веры; но она должна считать одинаково недоказуемыми как необходимость, так и ошибочность этой веры. В самом деле, позволительность веры в смысл жизни обусловлена верой в бессмертие; а критическая философия вопрос о бессмертии считает научно неразрешимым и предоставляет вере решать его в ту или другую сторону. Конечно, кто уже верит в обязательность нравственного долга, тот, по учению критической философии, должен (логически обязан) верить и в бессмертие, а с ним и в смысл жизни. Но разве возможно научным путем доказать, что нам следует верить в обязательность нравственного закона, если бы кто-нибудь вздумал отрицать его? Разумеется, нет; ибо против такого отрицания не на что было бы опереться. Поэтому переубедить такого отрицателя могут не научные доводы, а одна лишь жизнь, то есть, с одной стороны, влияние примера людей, верующих в обязательность нравственного долга, а с другой - бесплодные в конце концов попытки отречься не только на словах, но и на деле от этой веры. Действительно, если кто-нибудь отрицает обязательность нравственного долга, то для его переубеждения нам уже нельзя ссылаться на признание какой-либо обязанности; ибо всякая обязанность отрицается им в принципе. Поэтому мы вправе ссылаться только на факты. Но факты выражают всегда только то, что существует, бывает, случается, но не то, чему *следует* или что *должно* быть, хотя бы оно никем не исполнялось. Поэтому из фактов нельзя вывесть ни подтверждения, ни отрицания обязательности нравственного закона. Словом, вскрыв логическую связь веры в смысл жизни с верой в бессмертие, мы в то же время не в силах решить чисто научным путем, следует ли верить в смысл жизни. Но, спросят меня, в чем же тогда состоит практическое значение нашего вывода?   
     Ответ очень прост: в устранении того, что может быть названо умственным развратом, составляющим едва ли не наихудший вид разврата. Под влиянием недавнего господства материализма и полного упадка философии множество лиц отвыкло от веры в бессмертие, даже подсмеивается над ней, а в то же время толкует о смысле жизни, продолжает верить в него, и таким образом развращает свой ум, постепенно приучая его к крайней непоследовательности, к нелогичности, и этим самым вообще притупляет в нем способность чувствовать правду. И вот наш вывод содействует устранению подобного разврата, ибо он прямо требует от нас отречься от непоследовательного материализма, вынуждает нас или уверовать в бессмертие или же сделаться вполне последовательными материалистами, то есть, не веря в бессмертие, перестать верить и в смысл жизни, а с ним - и в смысл обязательности нравственного долга, и если уж исполнять требования нравственности, то не потому, что бы им без веры в бессмертие можно было приписать какой-нибудь смысл, а только потому, что это нам пока еще нравится, или же потому, что мы издавна привыкли так поступать. В этом-то устранении привычки к непоследовательному материализму, привычки, развращающей наш ум, и состоит практическое значение нашего вывода.   
     Иные говорят, что это опасный вывод, и мотивируют это таким соображением: по моим собственным словам, у нас распространилась сильная привычка не верить в бессмертие; и вот боятся, что вследствие этой привычки наш вывод, раз он будет принят, скорее всего вызовет не веру в бессмертие, а неверие в смысл жизни и в обязательность нравственного закона. Другими словами: опасаются, что наш вывод хотя и устранит непоследовательный материализм, но скорее всего сделает это тем путем, что вызовет материализм последовательный. Конечно, кто плохо верит в силу добра, тот может находить наш вывод довольно опасным и предпочел бы скрыть его от толпы, от непосвященных в философии. Но если кто непоколебимо верит в силу добра (или, если угодно, в подкрепляющее его силу Провидение), тот смело предложит людям попробовать вполне последовательно отречься (нет нужды исполнить это уже и на деле, а достаточно сделать это путем воображения) от признания обязательности нравственного долга, а с ним и смысла жизни (отречься так последовательно, чтобы даже считать позволительным есть котлеты из детского мяса и превратить воспитательные дома в учреждения для надлежащего откармливания детей на убой); ибо такой человек непоколебимо убежден, что путем подобных попыток люди никак не могут сделаться последовательными материалистами, а напротив - гораздо охотней уверуют в бессмертие. Поэтому человек, верующий в силу добра, будет верить и в безопасность правды, и взамен нашего вывода будет считать неизмеримо более опасным умственный разврат, обнаруживающийся в виде непоследовательного материализма.

**Примечание**

     [1] Публичная лекция, прочитанная 7-го апреля 1896 г. в С-Петербургских высших женских курсах известным философом-неокантианцем Александром Ивановичем Введенским (1856-1925). Отличительной чертой его исследования является строгая логическая обработка понятий и нравственная принудительность выводов. Религиозное решение вопроса у Введенского - не предпосылка, а неизбежный итог исследования. В.В. Зеньковский справедливо замечает, что Введенский, идя «вслед за Кантом, "открывает широкий простор вере", лишь бы она не выдавала себя за знание» [Зеньковский В.В., прот. История русской философии. Т. II. Париж, 1989, с. 225].  
     А.И. Введенский сознательно воздерживается от ответа на вопрос о смысле жизни, ограничиваясь доказательством тезиса, что сама его постановка возможна только в случае признания бессмертия души или продолжения личного существования за пределами земного бытия. Полнота смысла достигается только соотнесением с безусловным трансцендентным началом, подлинным Источником и Полнотой Жизни.  
     [2] Ведь "иметь смысл" прежде всего означает "сопровождаться мыслью" или "быть с мыслью", как это показывает этимологический состав слова "смысл". А сопровождение мыслью, очевидно, прежде всего кидается в глаза в речи. А уже потом слово "смысл" применяется не только к речи, но и к другим вещам.  
     [3] Мне возражали на это, будто бы выражение "вещь имеет смысл" употребляется еще в другом значении; именно: мы приписываем вещи смысл, если она имеет разумную причину. Вполне справедливо, что эти два выражения: "иметь смысл" и "иметь разумную причину", употребляются одно вместо другого. Но это делается именно потому, что мы приписываем разумную причину *только* той вещи, которая обнаруживает назначение и действительную пригодность для какой-нибудь ценной цели. Таким образом здесь мы имеем дело не с другим значением слов "иметь смысл", а лишь с другим названием того же значения, которое сейчас описано нами, лишь с синонимом этого выражения.  
     [4] Это "Мысли об основах нравственности" Н.И. Кареева. С.-Пб. 1895.  
     [5] Стр. 110.  
     [6] Стр. 17.  
     [7] Стр. 10.  
     [8] В "Задачах психологии", вышедших в 1872 г.  
     [9] Так точно поступает и г. Кареев: он отнюдь не поклонник материализма, и в своей цитируемой книжке он хочет вести свои рассуждения *независимо* от вопроса о бессмертии. Но он незаметно для самого себя предрешает этот вопрос, отождествляя, как это делает и материализм, понятие земного существования с понятием личного существования вообще.  
     [10] Вот два курьезных примера, взятых из действительной жизни. Одному мальчику, лет пяти или шести, его тетка показывала своего новорожденного первенца. Посмотрев на ребенка и на всю комнату, этот мальчик спросил: "а где же у вас другой-то ребенок?" Как оказалось, этот вопрос был вызван тем, что как в собственной семье этого мальчика, так и во всех знакомых ему семействах или еще совсем не было детей, или было уже по двое. Другой пример: девочка, приблизительно тех же лет, заметила, что служившие в их семействе кухарки, три подряд, вышли замуж. Это дало ей повод обратиться к матери с таким замечанием: "ты ведь тоже была кухаркой, когда вышла замуж".  
     [11] Молодежь часто готова полагать смысл жизни в служении прогрессу. Прогресс, действительно, составляет нечто ценное. Но почему? Только потому, что он предписывается нравственным законом. Ведь если бы то, что мы называем прогрессом, оказалось противоречащим требованиям нравственности, то мы не ценили бы этого как прогресс. Таким образом смысл жизни может состоять в служении прогрессу лишь постольку же и при тех же условиях, как и в служении нравственному закону. Поэтому мы можем ограничиваться лишь рассмотрением попытки осмыслить жизнь через служение нравственному закону.  
     [12] Ibid., стр. 46.  
     [13] К тому же брак праздновался не в какой-либо знатной семье, а, напротив, в семье столь бедной, что у нее даже не хватило средств заготовить угощение в достаточном количестве, так что это посещение брака никоим образом не может быть истолковано как-нибудь иначе (например, как обнаружение почета к общественному положению данной семьи и т.п.), кроме как участие в брачной радости.  
     [14] Утилитарианизм. 2-ое русское изд. С.-Пб. 1882 г., стр. 38.  
     [15] Ibid., стр. 46.  
     [16] Ibid., стр. 46.

Автор **Александр Введенский**