

Л. Е. ОБОЛЕНСКИЙ
Учение Шопенгауэра.
Опыт популяризации в истории философии

Каждое понятие достаточно познается
только при посредстве своей истории.

О. Конт

Философия отчаяния становится в Европе очень популярной: в Германии, не говоря о многочисленных изданиях книги Гартмана 1), и о целой толпе его панегиристов в печати, — один из даровитейших романистов реальной школы — Захер-Мазох, популяризирует Шопенгауэра, открыто объявляя себя его поклонником; во Франции Фуше де Карель в 1862 и Рибо в 1874 гг. ознакомили с ним публику и, кроме того, одна из даровитых поэтесс в напевах своей печальной музыки пропагандирует ту же философию.

У нас мало интересуются какими бы то ни было философскими системами в их целом. Перевод, сделанный г. Козловым известного сочинения Гартмана «Philosophie des Unhewusste» и обещания его, в «Философских этюдах» познакомить нашу публику с Шопенгауэром, а также статьи о Шопенгауэре и Гартмане, печатавшиеся несколько лет тому назад в «Русском Слове», а потом в «Русском Вестнике» (Струве) и в «Деле», не могут еще сами по себе доказывать распространения в нашей публике пессимизма в такой степени, чтобы это заслуживало серьезного внимания. Нас побуждает говорить о Шопенгауэре другое явление. Часто в обществе сознательно или полусознательно, в обрывках, кусочках, неведомо

Прекрасный разбор ее сделан дарвинистом Оскаром Шмидтом. Отчет об этом можно найти в февральской книжке «Знания», 1877 г., откуда явившихся, сказываются отдельные философские принципы, которые давно уже систематизированы и приведены в стройное целое тем или другим философским учением. Чем менее обществу известна связь этих кусочков и обрывков с целыми системами, тем ему труднее отнестись сколько-нибудь критически к своим собственным принципам, настроениям, взглядам и наоборот. Общие жалобы на жизнь, частые самоубийства, повальная хандра, дошедшая до того, что ясное, цельное настроение духа считается в некоторых кружках почти неприличным, наконец, появление в беллетристике некоторых типов, этика которых носит в себе много общего с отдельными положениями этики Шопенгауэра, с ее подавлением личной жизни, — все это в совокупности, главным образом, вызвало настоящую статью.

I

Почти все философские школы современной Европы, не исключая позитивизма, прямо или косвенно связаны генетически с учением Эммануила Канта, основателя критической философии, стоящего на рубеже XVIII и XIX веков.

Огюст Конт хотя и писал д'Эйхталю, что позитивизм приобретает тем более поклонников, чем более предшественников будет у него найдено, — но сам нигде не указывает своего родства с Кантом. Но в новейшее время появились исследования и, между прочим, на русском языке, указывающие тесную связь между позитивизмом и учением Канта.

Современная критическая школа Германии или так называемый «критический реализм» — провозглашает устами Либмана необходимость вернуться к началам этого замечательного мыслителя.

Наконец, чисто научные труды таких ученых, как Фик, Гельмгольц, Вундт, имеют основанием руководящие идеи Канта. Вундт, между прочим, говорит о Канте, что он в своей «Критике чистого Разума» расчистил почву как для будущей философии вообще, так и для будущей психологии в особенности.

Замечательно то, что крайний идеализм предшествующей эпохи (Фихте, Шеллинг) ведет свое начало также от Канта, а Шопенгауэр с своим последователем Гартманом (последователем и

Шеллинга) считают того же Канта своим непосредственным предшественником.

Таким образом, читатель, незнакомый с учением Канта, не в состоянии будет понять мест в истории развития мысли, которое занимает Шопенгауэр. Скажем же несколько слов о Канте и причинах, делающих его источником учений, столь мало похожих друг на друга. Время, в которое развивалось философское учение Канта, отчасти предшествовало, отчасти совпадало со временем первой французской революции. Кант родился в Кенигсберге 22 апреля 1724 года, в университет вступил в 1740 году, в 1747 году появился его первый литературный труд, а в 1775 г. он сделался приват-доцентом в университете. В это время он читал еще в духе догматической школы Вольфа, о которой несколько слов будет сказано ниже, но уже с 1871 года в Канте замечаются зародыши тех идей, которые затем выразились вполне в «Критике чистого Разума», явившейся в 1781 г., т. е. за восемь лет до начала первой французской революции. Эти идеи произвели в области мысли такой переворот, что Кант довольно справедливо сравнивает свое значение в философии со значением Коперника в астрономии.

Чтобы понять этот переворот, необходимо бросить взгляд на предшествующее состояние философской мысли.

Всякому известно, что ни одно явление в мире вообще, а в области мысли в частности, не создается *ex abrupto*, без предварительной подготовки в предшествующих явлениях. Философия Канта не составляла исключения из этого общего правила.

Предшествующие ему направления мысли можно приблизительно разделить на три группы: философы французского просвещения, родоначальником которой считается англичанин Локк (1632—1704 г.). Философия Локка и Ньютона были внесены во Францию, преимущественно Вольтером (*Lettres sur les Anglais*, 1728. *Elements de la philosophie de Neuton mis a la portee de tout le monde*. 1738. — *La metaphisique de Neuton ou parallele de sentiments de Neuton et de Leibniz*. 1740 г., и многие другие). Аббат Бонно де Кондильяк, в своем *Traite de sensastions*, превзошел Локка, преобразовав его учение в радикальный сенсуализм: воля, мысль, рефлексия — суть только продукты чувственных восприятий. Из этого учения развивается материализм Дидро, Гельвеция, Ламетри, Гольбаха и Кабаниса: душа или дух уже не считаются чем-то отличным от тела, так как само «я» есть только совокупность ощущений; отсюда дух есть не более, как тело, материя имеющая, чувствующая. Психология и физиология — одна и та же наука. Дух и мысль суть движения и ощущения нервов и мозга. Впечатления, входя в мозг, заставляют его работать так же, как пища, входя в желудок, приводит его в действие. Специальность мозга состоит в переработке частных впечатлений в образы, в группировании их, в сравнении между собою для того, чтобы таким путем образовать идеи и суждения. Все явления мира суть лишь необходимые последствия свойств веществ и законов, управляющих им. (*Cabanis. Des rapports du corps et de l'ame dans l'homme*, 1798 — Alfred Weber, *Histoire de la philosophie Europeenne* p. 412 и др.) Дидро, оставаясь не менее радикальным, облек это учение в более грандиозную поэтическую форму: индивидуумы суть лишь части необъятного целого и единого; смерти нет, жизнь рождение, смерть есть лишь перемена формы; душа есть результат организации. Гельвеций, развивая те же положения в области нравственной, строит эту последнюю из побуждений эгоизма и выгоды. Ламетри отождествляет человека с машиной в животным и проч. и проч. философию немецкого просвещения, создавшуюся под влиянием Лейбница и Вольфа (1754 г.) и, наконец, философский скептицизм английской мысли в лице Юма (1711—1776 гг.).

Локк исходил из того положения, что все наши идеи и понятия получаются из опыта, даваемого двумя факторами: внешним миром, т. е. ощущениями и процессами мысли (рефлексия), т. е. внутренним опытом. Отсюда в основании его философии лежит формула: «ничего нет в уме, чего бы прежде не было в ощущениях (*sensu*)». Разум, сам по себе, есть чистый лист бумаги, *tabula rasa*. Привычка видеть вместе известные свойства предметов (модусы субстанции) создает понятие о существовании субстанции вне нас. При этом, однако, Локк считает понятие субстанции — данным объективно.

Совершенно противоположный характер представляет немецкое просвещение. Вольф определяет философию, как науку о *возможном*, возможно же то, что не содержит в себе противоречия. Душа есть простая, невещественная субстанция. Движения души и тела согласуются между собою по силе предустановленной гармонии. В мире все вещи так соединены между собою,

что одна всегда содержит в себе основание другой и т. п. Таким образом, как сенсуалисты утверждали, что все наши идеи и, следовательно, всякая истина, какого бы рода она ни была, даются чувствами и рефлексией, — разум не создает их, а получает, — так немецкое направление того времени, которое можно назвать, в отличие от сенсуализма, «интеллектуализмом», — все идеи и истины признавало продуктами творчества разума. Внешнее восприятие есть не более, как элементарное мышление; только мыслящий субъект деятелен; даже в том случае, когда ему кажется, что он получает нечто извне, он творить.

Английский скептицизм в лице Юма служит с одной стороны дальнейшему развитию идей Локка, а с другой составляет переход к Канту. Существенное отличие учения Юма от догматической метафизики Вольфа и смежной с ним группы немцев, с одной стороны, а сенсуализма — с другой, заключаются в том, что скептицизм отличает вещи, как они *кажутся* нам, от того, какими они должны быть *в действительности*. Пока мы не философствуем, нам кажется, что мир существует вне нас, независимо от того, существуем ли мы, или нет. Стол кажется нам белым и твердым и мы верим, что эти свойства, независимо от нашего восприятия, существуют вне нас. Но малейшее прикосновение философии разрушает эту мечту: то, что мы называем *человеком, деревом*, — не более как наше представление, копии с каких то *других* вещей, — одним словом, явления нашего ума, а не внешнего мира. Даже первичные свойства, как объем, твердость, суть не более, как представления. Опыт не может нам ни коим образом ответить на вопрос — суть ли представления наши продукты внешних предметов, существует ли сходство между теми и другими, существуют ли, наконец, предметы вне нас? А между тем, наши действия, движения, наши занятия и жизнь, помимо всего этого убеждают нас, что сомневаться в таком существовании было бы бесплодную крайностью. Критикуя понятие причинности, Юм находит, что из опыта мы знаем лишь последовательность явлений, но одна последовательность не может создать в уме понятия причины. Нет оснований также допустить его существующим в уме заранее. Отсюда ясно, что оно дано простой ассоциацией представлений. Сказанное выше имеет применение и ко всем тем отношениям, которые можно назвать отношениями необходимости. Говоря проще, мы из опыта не можем вывести, убеждения в неизбежной необходимости чего-либо; понятие необходимости является также следствием привычной ассоциации последовательностей и существований.

Критицизм Канта дал известное значение сенсуализму, признав, что наши идеи даны нам чувствами; но, прибавляет он, чувствами дан только их *материал*, их *вещество*: что же касается их *формы* — она есть произведение разума. Таким образом, в каждой идее он старается открыть то, что в ней дано чувствами а *posteriori*, и что дано разумом — а *priori*. Философия распадается, следовательно, на две части — чистую, (рациональную, спекулятивную) и опытную. Ни та, ни другая в частности не обладает полной истиной.

Спасение в критике познавательной способности, при помощи, которой необходимо отделить материал, даваемый опытом от форм мысли и познания, исследовать критически и то, и другое и привести все это к системе и единству. Один из поверхностных историков философии выражает следующим образом практические последствия философии Канта: «его критика чистого разума имела своим результатом недоказуемость трех идей разума — идеи Бога, свободы и бессмертия души. Хотя Кант придал этим идеям практический интерес, как постулатам практического разума, но, как постулаты, как только простые предположения они не доставляют никакой теоретической уверенности и подвержены сомнениям (Швеплер)».

II

Вот как рисует Куно Фишер воззрения Канта в эпоху наибольшего поворота его философии к окончательному своему выражению в «Критике чистого Разума». Восстав против метафизических приемов тогдашней немецкой философии и доказав, что философия не может быть познанием сверхчувственного, Кант задался вопросом: чем же ей остается быть?

«Или она совершенно совпадает с опытом, или же чем она должна быть в отличие от опыта? Из познания сверхчувственного, чем она была до сих пор, *метафизика прежде всего станет учением о невозможности* такого познания, она станет учением о том, что человеческое познание возможно *единственно через опыт*. Она излагает с одной стороны невозможность сверхчувственного, а с другой возможность чувственного знания. Таким образом, *метафизика становится наукою о пределах человеческого разума*. Она будет обуздывать нашу любознательность, постоянно напоминая нашему познанию о пределах, которых оно не должно преступать, и об естественных его условиях. Вне этих пределов существует только кажущаяся наука и пустое

умничанье. Внутри их находится возможное, ограниченное опытом знание»

Теперь взглянем на тот прием, каким Кант старался примирить разрушительные выводы своей философии с практическими и нравственными потребностями общества. Мы снова будем держаться Куно Фишера.

«Но каким образом может вообще существовать нравственность без *познания сверхчувственного*? С уничтожением такого познания уничтожается и всякое *научно-обоснованное* убеждение в бессмертии души, в некотором будущем воздаянии. Если я не знаю того, что всякое зло наказывается, то что мне мешает делать зло? Что побуждает нас делать добро, как не твердая надежда на будущую награду.

«Следовательно, не основывается ли вся нравственная деятельность на вере в будущее воздаяние, в бытие души по смерти? Кант усердно старался устранить это опасение и обезопасить нравственность от всех научных сомнений. Отрицание метафизики сверхчувственного подвергает опасности нравственность только при двух условиях: во-первых, если она основывается единственно на вере в сверхчувственный мир, и, во-вторых, если эта вера опирается на разумное познание. Но, спрашивается, так ли это на самом деле? Кант отрицает *не бытие* сверхчувственного, а *только его познание*. Но ясное познание не составляет единственного вида убеждения. Мы легко можем верить в известные вещи, как бы мало не знали их. *Вера основывается вовсе не на науке*. Таким образом, вместе с метафизикою сверхчувственного, еще не отрицается вера в сверхчувственное. Вера есть некоторая форма нашего мнения, некоторое предположение, хотя не научного, но теоретического свойства. Но человека делает нравственным никак не какое-нибудь теоретическое предположение; такое предположение не может быть основанием морали. *Скорее моральные предписания суть произвольные живущие в человеческом сердце законы*, вследствие которых мы *нравственно чувствуем* и поступаем. И так как мы чувствуем понуждение поступать добродетельно, то потому только и верим *в некоторый нравственный мировой порядок*, который не может существовать без вечной жизни и будущего воздаяния. Следовательно, ни наша вера в сверхчувственный мир не основывается на метафизическом познании, ни наша нравственность на вере. Оба условия, о которых мы говорили, не имеют места. Скорее вера основывается на нравственности. Из нравственной природы человека, обнаруживающейся в нравственной деятельности, следует *нравственная вера*, а отсюда следуют соответственные понятия веры. Сердце дает предписание разуму, а не наоборот».

Заметим, что идеи этого периода впоследствии развиты лишь подробнее в критике чистого и практического разума. В это же время, как справедливо утверждает Куно Фишер, Кант находился под сильным влиянием Руссо.

Просим читателя не упустить из виду, что Кант, отвергнув возможность познания сверхопытного и сверхчувственного, выводит для практической философии веру в сверхчувственное из внутреннего чувства; из факта сознания, из субъективной, нравственной потребности, которую каждый носит в себе помимо знания и даже веры.

Существенный элемент учения Канта, который послужил источником современных философских направлений, есть, несомненно, анализ и критика познавательных способностей. Как изобретение микроскопа, как химический анализ, как вообще изобретение нового научного орудия, совершенно изменяет взгляд наш на материал сырой и запасенный.

«О, добродетель! Высокая наука простых душ, неужели нужно столько труда и ухищрения, чтобы познать тебя? Не запечатлены ли правила твои во всех сердцах? Но *довольно ли, чтобы* понять твои законы, *уйти в самого себя и прислушаться* к голосу собственной совести *в минуту, когда смолкнут страсти*? Вот истинная философия! Сумеем довольствоваться ею» Ж. Ж. Руссо. Речь по вопросу о том, способствовало ли восстановление наук и искусств улучшению нравов.

Прежде, так и открытие Канта, сразу обнаружила для мысли и исследования новые горизонты. При помощи нового орудия, разум стал видеть запутанную сложность там, где прежде все казалось просто и ясно. Как капля воды под микроскопом или разложенная химически представляется далеко не тем, чем она казалась, так многое в наших убеждениях, идеях, верованиях, были ли они идеалистические, спиритуалистические или материалистические, – вдруг предстало в новом виде, требующем многих усидчивых исследований, анализа, изучения. То, что было по-видимому вполне доказанным, оказалось иллюзией, обманом, обусловленным несовершенством орудий исследования и приемов мысли.

Если мы прислушаемся к отзывам представителей позитивизма и идеализма о системе Канта, мы тотчас пойдем, как одно и то же учение породило два враждебных направления. Вот, напр., что говорит наш русский позитивист Лесевич, отражая в себе воззрения немецких позитивистов или «критического реализма».

«Гениальный Кант заново переработал задачу, поставленную Локком и Юмом и, исследуя природу человеческого разума, впервые назвал это исследование критикою. Критика, как пояснил Кант, не есть еще учение (Doctrin), потому что она имеет ввиду не распространение наших знаний, но только *определение их правильности* и испытание их годности; она поэтому есть подготовка к изложению системы. Вопреки уверениям тех, которые пытаются распространить человеческое знание далеко за пределы возможного опыта, критика должна установить эти пределы и показать, что все, лежащее вне пределов возможного опыта, есть, как выражается Кант, трансцендентное, недоступное для нашего разума, чистый призрак».

Из этих слов ясно, как учение Канта перелется в контизм, с его безусловным поклонением опыту, с его, так сказать, ограничением человеческого знания в строгой рамке классификации наук, с его указанием заблуждений человеческого ума в двух фазисах человеческой мысли — *теологическом* и *метафизическом* и в его исследовании источников этих заблуждений познавательной способности в их критическом сопоставлении с третьей — *позитивной* стадией.

Но, с другой стороны, с поразительной логичностью вытекает из того же учения и крайний идеализм Фихте, Шеллинга, Гегеля. Мы воспользуемся приемом Альфреда Вебера, с помощью которого он с необыкновенною ясностью обрисовал этот процесс.

Если разум создает пространство и время, если он определяет и управляет феноменами, что же в конце концов остается на долю того элемента, который дан разуму, как эмпирический? Тот неведомый материал феноменов, который позволяет различать звук от света, запах от вкуса, температуру, удовольствие, страдание, то неизвестное, наконец, которое не дает возможности слепому составить какую бы то ни было идею о свете, хотя бы он был отличным математиком и хорошим оптиком? Вот что *дано* в феноменах, а остальное принадлежит к нашему собственному творчеству. Но кем и чем это дано? Новым *неизвестным, вещью в себе*, трансцендентальным объектом, который не может быть поэтому познан; это — таинственный агент, который возбуждает чувствования и участвует в образовании идеи, но относительно которого мы не имеем права ничего утверждать, ничего отрицать. Но, в таком случае, как же можно утверждать, что он возбуждает чувствования? *Вещь в себе* не имеет ни пространства, ни времени. Пространство и время *кажутся* феноменальными, а вещь в себе есть то, что *есть*, а не то, что кажется. Кант говорит, что мы не можем приложить к ней ни одной из форм восприятия, не можем представить ее ни как величину, ни как реальность, ни как субстанцию. Отсюда же следует, что ее невозможно рассматривать как *причину* наших впечатлений, хотя Кант и допускает подобное противоречие. Таким образом, если *вещь в себе* не может быть рассматриваема ни как величина, ни как причина, ни как реальность, она не может быть рассматриваема, как *что-нибудь*, она *ничто*, т. е. она существует лишь в мыслящем субъекте. Как пространство, время, причинность, она *отождествляется* с субъектом ее представляющим. Эта материя наших идей, этот трансцендентальный субстрат феноменов чувственных должен быть, таким образом, признан субстратом внутренних феноменов, душой, разумом, дающим самому себе не только формы, но материал своих идей. — «Таким образом, истинные последствия критики чистого разума, говорит Вебер, это монизм (единство) разума, — как учение, это монизм мышления а priori, как метод, — идеализм и интеллектуализм абсолютный. (Фихте, Шеллинг, Гегель).

Но мы видели, что позитивизм с таким же правом готов утверждать то же самое о себе. Вундт и целый ряд естествоиспытателей подобных ему не прочь утверждать то же. Сейчас мы увидим, что Шопенгауэр посвящает тому же утверждению своей связи с Кантом значительную часть своих работ.

В последнее время система Шеллинга нашла своего подражателя в Гартмане, переработавшем эту систему на естественно научной подкладке с примесью учения Шопенгауэра. Шопенгауэр работал почти одновременно с О. Контom: один в Германии, другой во Франции. Конт умер в 1857 г.; Шопенгауэр в 1860 г. Время их наибольшей известности относится к 60-м годам, хотя свою деятельность они начали гораздо ранее — Шопенгауэр в 20-годах, а Конт в 30-х. Их философские системы, наряду с некоторыми весьма сходными чертами, представляют крайние противоположности в результатах и цели. Позитивизм олицетворяет собою буржуазную, солидную сдержанность и практическое благоразумие нашего времени. Он с совершенным хладнокровием и без малейшего отчаяния начертывает для мысли определенные границы и заставляет ее довольствоваться изучением последовательности, сходства и сосуществования явлений объективного мира. Шопенгауэр так же точно сознает, что для мысли существуют пределы, но он не в силах примириться с этим так легко. Он страстно издевается над прежними попытками метафизиков, но тем не менее увлекаемый беспредельной потребностью человека познать мир, как он есть, в его целом разрешить загадку собственной жизни и смерти, он сам совершает страшные усилия мысли, чтобы заглянуть за те

пределы опытного познания, которые сам же установил.

Отец Шопенгауэра занимался торговыми делами. Есть основание думать, что он умер от самоубийства, вызванного расстройством его предприятий. Мать философа писала романы и критические статьи. Фейербах, знавший ее, говорит, что она много и хорошо болтала, но не имела ни души, ни сердца. Эти обстоятельства, все вместе, проливают свет на мрачное настроение Шопенгауэра.

III

«Истинная философия, говорит Шопенгауэр, учит нас познанию сущности мира. Она возвышает нас, таким образом, над явлениями, но не спрашивает *откуда* мир, *зачем* он, а просто — *что он такое?* Ее отличие от мистики заключается в том, что свои основания она берет не в исключительных фактах, но в том, что дано восприятием внешнего мира. Следовательно, она должна оставаться космологией и никогда не должна сделаться теологией. Она должна ограничиться при этом областью опыта, пределами человеческого знания, а потому все выражения, подобные «абсолютному», «бесконечному», «сверхчувственному» и т. д. должны быть из нее выброшены. Все эти метафизические термины суть просто отрицательные понятия, синонимы незнания и смутных отвлечений. Даже о своей «воле» Шопенгауэр не находит возможным сказать, что она такое сама в себе. Точно также первичные и конечные причины мира — не дело философии истинной.

Но что такое опыт, из которого философия, как теория мира, как космология, получает исключительно свой материал и свой критерий? Это есть эмпирическое сознание, заключающееся в сознании себя самого и сознании других вещей. Предмет метафизики не есть наблюдение и частные опыты, но точное объяснение опыта вообще. Следовательно, безусловно необходимо, чтобы ее основание было опытное, но этот опыт должен быть столько же *внешним*, сколько и *внутренним*.

Но если метафизика имеет дело лишь с опытом, то почему бы нам не ограничиться физикой, которая, стало быть, исполняет те же услуги?

Но физика объясняет явления (феномены) вещь еще менее известной, чем они сами: естественными законами и силами природы. Допустим, что факт мысли в мозгу объяснен так же просто, как движение бильярдного шара. Что бы мы из этого поняли, если самое движение шара нам совершенно непонятно? Нам только казалось бы, что мы что-то поняли, а в сущности мы остались бы при том же незнании, ибо тяготение, движение, упругость, непроницаемость, притяжение остались бы после всех физических объяснений тайной, столь же непостижимой, как и мысль. Все учения материалистов, с Демокрита и Эпикура до Гольбаха и Кабаниса, имеют одну цель — установить физику без метафизики: а это, в сущности, есть учение, делающее феномен (явление, как оно кажется) — *вещью в себе* (явлением, как оно существует в действительности). Таким образом, все различия между физикой и метафизикой сводятся к отличию между тем, *что кажется* и тем, что есть.

Мы пропустим воззрения Шопенгауэра на рациональную теологию, они почти согласны с воззрениями Канта. Исследовав идею божества и признав ее формой а priori, столь же субъективной, как время, пространство и причинность и, таким образом, не дающей никакого права утверждать реальность этого понятия, Шопенгауэр, как уже сказано, приходит к тому, что эта область не касается философии. Философия не касается божества, потому что ее задача — познание мира, только им она занимается.

Общепринятую противоположность между материей и духом Шопенгауэр считает иллюзией. Мир, рассматриваемый философски, разделяется на мир *реальный* (недоступный познанию или, вернее, независимый от знания) и на мир *идеальный* (тот, который мы себе представляем, т. е. такой, каким мы мыслим его). Это то же, что на языке Канта называется *вещью в себе* и феноменом. Материалисты и спиритуалисты, по мнению Шопенгауэра, одинаково производят мир *из чистого представления познающего субъекта*. И те, и другие считают свои представления о мире за реальность, т. е. они просто наивные реалисты без критики. На самом деле, мы не знаем ни материи, ни духа: мы знаем только наши представления. «Что такое эта материя, спрашивает Шопенгауэр, которую вы понимаете так хорошо, что даже объясняете ею все? Этого никто не знает. В самой механике, как только мы делаем попытку переступить то, что можно назвать чисто математическим, чтобы перейти к непроницаемости, тяжести, жидкости и т. п., мы тотчас очутимся в проявлениях таких таинственностей, как и мысль или воля человека. Та же история и с духом: поместим в голове человека «дух» и его станет возможно и даже неизбежно поместить в каждом камне. Если же, наоборот, допустить, что материя мировая, *инертная* может действовать, как притягивающая, может производить электричество, то отчего же не допустить с тем же удобством, что она может мыслить,

сделавшись мозговой массой? *Антитеза между душой и телом, духом и материей, в сущности, есть только противоположение субъективного и объективного.* Слово «дух» не открывает никакого ясного смысла, ибо это понятие *невыводимо* из фактов, данных опытом. Единственное верное понятие о духе — есть понятие об уме, рассматриваемом, как функция мозга, «ибо мыслить без мозга так же невозможно, как переваривать пищу без желудка».

Все эти понятия созданы удивлением перед тем, что такое этот мозг, функция которого заключается в производстве мысли, этого феномена из феноменов? Что такое — это вещество, которое может сделаться таким утонченным и могучим, что возбуждение его молекул делает его носителем целого мира? Пораженные этим вопросом, мы создали образ простой субстанции, нематериальной души... Но, очевидно, это не объясняет ровно ничего.

Отдельные науки имеют предметом определенную группу, или категорию опытов, философия перерабатывает результаты, добытые ими, как каждая частная наука перерабатывает данные своей области. Философия имеет предметом всю целостность опыта, она есть переход от знания объединенного в частности, к знанию вполне объединенному и может быть уподоблена тому женеvскому мастеру, который складывает в одно целое отдельные части, приготовленные различными рабочими (науками).

Шопенгауэр не разделяет философии на теоретическую и практическую: она всецело теоретическая, имеющая один смысл — объяснить то, что есть. Вот ее подразделения: сперва это критика способностей познания и, так как наши знания двух родов — одни конкретные, интуитивные, экспериментальные, другие — отвлеченные, заключительные, рациональные, то отсюда две отрасли: дианоиология и логика.

Затем начинается собственно метафизика. Согласно целостности опыта, т. е. фактов, состоящих из естественных феноменов, эстетических произведений и моральных актов, мы имеем метафизику природы, метафизику искусства и метафизику нравов.

Психология, согласно тому, что уже сказано, не имеет отдельной части. Изучение этой области принадлежит частью анатомии, частью физиологии, частью опытной психологии, т. е. науке, занимающейся наблюдением моральных и интеллектуальных феноменов, свойств человеческого рода и индивидуальными особенностями. Вопросы же о душе, как вещи в себе, не могут быть решены под человеческой, частной формой, отдельно и независимо от других вещей природы. История также не может быть признана наукой, законы которой могли бы быть объединены философией с другими в общее целое. Она заботится об индивидууме, а философии приходится искать в ней только неизменного. С этой точки зрения и при более глубоком исследовании, она и представляется такой, но для этого стоит присмотреться к современной жизни, или прочесть одного Геродота и вы будете знать историю, потому что везде увидите те же страдания, усилия, деяния, обусловленные теми же физическими и моральными качествами. Это — длинный сон, тяжелый и обидный.

IV

Бросим же беглый взгляд на познавательную способность.

Человек не знает ни солнца, ни земли, он знает только глаз, который видит солнце и руку, которая осязает землю. Таким образом, мир, окружающий человека, существует для него только как его представление, т. е. как отношение к другой вещи, к воспринимающему субъекту, т. е. к самому человеку. Эта истина не нова и была известна даже в древней Индии (Ведаиды). Но эта истина — *«мир есть мое представление»* — еще не полная истина. Она дополнится тогда лишь, когда мы дойдем до положения, что мир есть воля.

Таким образом, точка отправления Шопенгауэра, по мнению его, есть конкретный факт. Он не исходит ни из субъекта, как идеалисты, ни из объекта, как материалисты, он выходит из *представления*, которое содержит в себе и объект, и субъект. Последние более последовательны, но тем не менее основываются на абсурде, заключающемся в том, что они желают осветить субъект с помощью объекта, т. е. объяснить то, что мы знаем непосредственно, тем, что мы знаем посредственно. Выходящие из субъекта еще более не последовательны, напр., Фихте, рассматривающий «я» как основание «не я» (т. е. субъект как основание объекта).

Таким образом, единственная точка отправления есть представление. С первого взгляда, без сомнения, кажется, что объективный мир существовал бы реально, если бы не существовало познающего субъекта, но если реализовать эту мысль и вообразить объективный мир без познающего субъекта, то достигается обратное: мир, в том виде, как он представляется нам, есть феномен мозга, а потому очевидное противоречие вообразить, что без нашего мозга он будет таким

же, каким представляется нам. Это будет другой мир, не такой, каким мы его знаем. Самое наше тело, поскольку мы его знаем, как объект, есть только феномен мозга. Его существование в том виде, в каком мы его знаем, предполагает также существование познающего субъекта. Но это не значит, что Шопенгауэр отрицает реальность мира в обыденном смысле этого слова. Он утверждает только, что объект, даже объект реальный, эмпирический, обусловлен субъектом и обусловлен двумя способами: во-первых, материально и, во-вторых, формально. Материально уже по одному тому, что, называя что-либо объективным, я тем самым утверждаю существование субъекта, которому противопоставляю то, что назвал объектом. Формально потому, что форма, в которой является этот объект в представлении, т. е. способ его существования в том виде, в каком он мне кажется, обусловлен, очевидно, свойствами субъекта, т. е. свойствами моего представления. Так, напр., свет есть колебания эфира, о котором я не имею никакого представления. Звук, теплота и т. п., если и объясняются физикой, как движения чего-то, каких-то молекул, частиц, атомов, то, во-первых эти движения и звук вещи различные, во-вторых, о самых движениях и о молекулах я могу себе составить некоторое наглядное понятие только уподобляя их опять-таки известным *представлениям*.

Таким образом, мир, каким мы его знаем, обусловлен свойствами познающего субъекта во всех своих формах, известных нам.

Из этого очевидно, что и *материя* есть только результат мысли и представления. Материей мы называем все то, что каким-либо образом *действует*, т. е. она есть абстракция, отвлечение от всех родов действия, известных нам. Она даже не наглядность, потому что мы ее нигде и никогда не воспринимаем непосредственно, как материю. Мы знаем, т. е. воспринимаем лишь действия чего-то на наши органы чувств и через них на наше сознание и отсюда заключаем: существует действие, следовательно, существует что-то действующее. Все, что мы видим, мы привыкли считать облеченным в известные формы, обладающие известными свойствами, обусловленными нашим же представлением. Эти-то свойства мы снова приписываем тому началу, которое на нас действует под различными формами и говорим, что это нечто материальное, *материя*. Таким образом, материя есть результат чистой мысли, чистого вывода, гипотезы или отвлечения действия.

Интересно сравнить это воззрение с воззрением Гартмана, который находит гипотезу материи совершенно лишней, не нужной и доказывает, что она с большим удобством заменима гипотезой центров силы, притягивающих и отталкивающих. Эта гипотеза устраняет все неудобства, заключающиеся в невозможности объяснить влияние силы на материальный атом, а также объяснить мысль, волю и ее действие на материальный организм. Он находит, что гораздо легче понять влияние центра силы на другой центр силы, чем силы на материальный атом и связь самого атома с заключающейся в нем силой. Что же касается тех феноменальных явлений, — как плотность, упругость, жидкость, которые наглядно убеждают нас в существовании чего-то материального, то мы забываем, что, и по материальной гипотезе, напр., плотность есть не более, как то препятствие, которое оказывают нашей руке силы, держащие атомы, в известном расстоянии. Но если силы могут оказывать на атомы такое действие, то и без материальных атомов, они не допустят нашу руку проникнуть в свою область, и до нашего сознания это дойдет, как плотность и т. д.

Шопенгауэр тщательно развивает закон ассоциации идей, отождествляя его даже с законом причинности, т. е. возводя его к чистому и простому механизму. Присутствие в нашем уме той,

Мы считаем излишним подробно говорить здесь об идеальности времени, пространства и причинности, признаваемых Шопенгауэром за три основные формы познания. После доказательств Гельмгольца, многое из этих положений утратило всякое значение.

или другой мысли так строго подчинено принципу *достаточной причины*, под различными формами, как движение любого тела. Эта обусловленность — или внешняя, как чувственное возбуждение, или внутренняя, как мысль, вызывающая другую мысль в силу ассоциации. Закон ассоциации есть лишь принцип *достаточной причины*, примененный к субъективному течению мысли.

Но что заставляет ум связывать мысль с мыслью, чтобы ориентироваться в *каждом данном случае* наилучшим образом?

До сих пор мы говорили о мире, как о «кажущемся» и «представляющемся». Но в мире нельзя же предположить существования только «кажущегося»; должно же за всем этим быть нечто реальное, действительно существующее. Каким же образом перейти от кажущегося, феноменального, внешнего к действительному, внутреннему?

Пойдем ли мы методом математики? Но математика занимается только отвлеченными понятиями, выраженными в условных, отвлеченных знаках, лишенных интуитивного материала, полученного непосредственно от мира. Нам же нужно познать не только формы интуиции, но и реальное, эмпирическое их содержимое.

Метод естественных наук, называемых Шопенгауэром «морфологическими», т. е. занимающимися описанием форм, также бесплоден для данной цели: этот метод видит вещи лишь извне; существенное для этого метода, это — внешние аналогии и сходства; каким же образом, при его помощи, можно проникнуть во внутреннюю природу бытия?

Метод наук физических также не разрешает загадки мира: он дает две вещи — силы и законы. Что касается законов, то он их принимает и исследует в пространстве и времени, не зная ничего больше. О силах, которые Шопенгауэр называет естественными, т. е. не зависящими от форм мышления и представления, этот метод не может дать никакого понятия. Не могут их дать и все науки, пользующиеся этим методом — физика, химия, физиология и т. д.

Ученые уверены, что, когда они все привели к движению, — все ясно. Но лучше ли понимает человек движение шара, вследствие полученного шаром толчка, чем свое собственное движение, вызванное воздействием известного мотива? Видимое понимание первого явления есть только кажущееся, воображаемое. После некоторого размышления очевидно, что два эти случая тождественны.

Фрауэнштедт рассказывает в своих письмах о философии Шопенгауэра, что тот, сидя с ним однажды за бутылкой вина, схватил его руку в тот момент, когда Фрауэнштедт протянул ее, чтобы взять рюмку. Шопенгауэр обратил при этом его внимание на то, что этот так называемый свободный акт воли не отличается в сущности от механического толчка, причиненного слепой силой: и там, и здесь одинаковая необходимость результата и различие лишь в том, что в первом случае мотив, толчок дан рюмкой с вином, во втором — механическим толчком.

Движение, хотя бы мы и объяснили им все явления, само по себе останется тайной, и мы не будем иметь о нем никакого понятия, пока не проникнем в его собственную сущность и основу совсем особым методом. Те методы, о которых мы говорили, могут нам дать понятие о движении только в аналогиях, сходных «образах», словах, т. е. во всяком случае в формах нашего представления и это снова будет знание мира «кажущегося», представляющегося.

Такое знание Шопенгауэр сравнивает с незнакомцем, попавшим на неведомый ему бал, где один гость представляет ему другого, как своего родственника, друга, знакомого и т. д. Хотя бы все присутствующие представили таким образом друг друга, посетитель, однако, не узнал бы их от этого ни на волос больше, чем знал до того.

Внутренний метод, который предлагает Шопенгауэр, и есть внесение в науку или, вернее, в философию, субъективного начала, одного из фактов сознания; через это внесение мы сами входим немедленно в самую сущность мира, в его сокровенный тайник, недоступный внешним органам чувств и представлению.

Прежние методы напоминают любознательного путешественника, который, обходя вокруг замка, напрасно ищет входа и, в ожидании, что найдет его, набрасывает эскиз фасада.

«Таков путь, которым философы шли передо мною», говорит Шопенгауэр. «Если бы человек не имел тела, как ангел, и был бы лишь мыслящим существом без плоти, мир, окружающий его, понимался бы им, как непосредственное представление. Но человек имеет свой корень в этом мире, он находится в нем, как *индивидуум*, иными словами, его познание, которое есть подкладка мира, как представления, зависит от тела, аффекты которого суть точки отправления наших наведений. Это тело для мыслящего субъекта есть представление между другими представлениями, объект между другими объектами».

«Для мыслящего субъекта движения этого тела суть то же, что и видоизменения всех других объектов. Он объясняет действия этого своего тела мотивами, имеющими постоянство естественных законов, как это он делает и относительно всяких других объектов. Он и там, и здесь понимает влияние мотива, как связи причины со следствием.

«Он называет силой, свойством, *характером* таинственную, неопределенную сущность этих действий, но дальше он ничего не знает.

«Но это не так: есть слово, которое выражает загадку познающего субъекта: это слово: «воля». Это слово и только оно одно дает ему ключ от самого себя как *феномена*, открывает ему смысл, внутреннюю пружину его бытия, его действий, его движений. Тело, которое является, мыслящему субъекту как интуиция, или представление, наравне с другими объектами, в то же время познается им *непосредственно*, т. е. все то, что с объективной точки зрения есть причина, сила, акт, то *непосредственно* представляется мне, как моя «воля», мое желание, мотив моего действия.

«Таким образом, я только в «воле» знаю непосредственно сущность своих действий, сущность самого себя, сущность сил, управляющих мною. Эта «воля» и силы природы суть одно и то же; дело в том, как смотреть на них — субъективно или объективно. Смотря объективно на свое ли

собственное тело или на явления в окружающей природе, я говорю, что и те, и другие обусловлены силами, свойствами и т. д. Когда те же самые явления, силы и свойства я рассматриваю непосредственно, как причины моих движений и действий, сознаваемых мною, я называю их желаниями, «волей».

«Почему же это слово «воля» дает ключ к миру явлений, если оно значит то же самое, что и сила? Да просто потому, что силу я понимаю лишь внешним образом, лишь посредственно и только узнав, что она есть то же самое, что я знаю в самом себе непосредственно, как волю, я узнаю и силу непосредственно. Каждый человек частица мира и в этой частице действуют те же силы, как в остальном мире. Мы до сих пор понимали их только феноменально, ибо «сила», как и всякое другое знание, имеет основанием интуицию; это — только феномен, представление.

«Напротив, выражение «воля» есть единственное между всеми, не имеющее источника ни в феномене, ни в чистом представлении; оно идет изнутри, исходит в сознании каждого; в нем всякий познает собственную индивидуальность, вне всяких форм, даже вне форм субъекта, и объекта, ибо то, что познает, и то, что познается, тут сливается.

«Таким образом, если мы вернемся к выражению «сила», вместо «воля», мы вернемся к неизвестному от вещи гораздо более известной, от единственной вещи, известной непосредственно.

«Собственно слово «воля» неточно обозначает эту силу, самоощущаемую каждым, как мотив к действию, как желание, но лучшего слова нет, да и не в слове дело, потому что каждый непосредственно ощущает в себе это «нечто» и это непосредственное знание, как бы смутно оно ни было, все же есть наибольшее знание уже по одному тому, что оно непосредственно, что здесь природа ощущает самое себя, свою сущность, сущность своих явлений, так как человек есть часть природы, нераздельная с нею по своей сущности.

«Итак, есть способ узнать в мире «что-нибудь» помимо представлений. Это не значит, что я знаю «волю», как «вещь в себе»; нет, но я знаю ее больше всего остального. Это знание тоже опытное, но этот опыт внутренний. В то же время этот опыт — ключ ко всем явлениям мира, ко всем силам и законам, ко всем его загадкам, к его священному «внутри». Нашего знания, собственно говоря, мы не можем выразить в словах и образах, потому что это значило бы снова вернуться к формам мысли и представления от знания непосредственного. Или мы должны были бы допустить какое-то сверхъестественное знание, превышающее натуру человека, но такое знание Шопенгауэр отрицает. Понимаемая как «сила», эта «воля» понималась под формами пространства, времени, причинности и была чем-то внешним, чуждым нам. Как «воля», как непосредственно сознаваемая сущность нас самих, она объединяет, сливает нас воедино с остальным миром, и в ней мы познаем мир *в нас самих*, мир как *он есть в самом себе*. Вот почему это — есть единственное реальное знание, где уничтожается противоположность субъекта и объекта, мира внешнего и мира внутреннего, духа и вещества. Мы здесь познаем одновременно и сущность самих себя «субъекта» и сущность «внешнего мира — «объекта», познаем в едином, нераздельном сознании «воли». Всякое другое знание «идеально», кроме этого знания.

«Ум есть феномен уже вторичный, тогда как организм — первичный, так как мысль появляется только в организме, в мозгу. Воля — метафизическое начало, ум — физическое. Ум — наглядность, «воля» — вещь в себе» и т. д.

Первенство воли устанавливается следующим образом: знание предполагает субъект и объект, познающее и познаемое. Существенный и первичный элемент есть, разумеется, объект, познаемое. Но если мы проанализируем наши знания, мы увидим, что в нас самих нам известна более всего «воля», с ее аффектами: страхом, любовью, надеждой, стремлениями, ненавистью, — одним словом, все то, что представляет видоизменение желания и нежелания.

Основание психической жизни в каждом животном есть «воля». Этот основной факт проявляется в стремлении к сохранению жизни и к воспроизведению себе подобных. Противодействие этому стремлению или удовлетворение его производят страх, гнев, ненависть, любовь, эгоизм и т. п. Основание всего этого общее полипу и человеку. Воля есть факт общий, первичный, существенный; ум — вторичный, частный, не существенный.

Пробегая взором животное царство, мы видим, что по мере нашего приближения к низшим формам ум слабеет. Но ничего подобного такой деградации мы не заметим в «воле». В малейших насекомых «воля» есть всецело, т. е. она хочет того, чего хочет, столь же полно, как и в человеке. Везде «воля» тождественна самой себе, везде она проста до крайности, везде она просто: хотение или не хотение.

Ум утомляется; воля неутомима. Ум подчинен инерции, как всякое физическое явление; вот почему умственный труд требует моментов покоя и отдыха, а возраст производит умственную

старость, доходящую до идиотизма. Свифт, Кант, Вальтер Скотт, Вордсворт и многие другие впали в детство и состояние умственной слабости. Это только и можно объяснить тем, что ум есть функция тела; тогда как тело есть функция воли.

Второстепенная роль ума очевидна также из того, что он хорошо исполняет свои обязанности лишь в том случае, когда «воля» бездействует, т. е. не противоречит ему. Страсть есть общепризнанный враг благоразумия. *Человек верит всегда тому, что ему нравится*, это заметил еще Бэкон.

Наоборот, деятельность ума усиливается, если он действует в одном направлении с «волей».

Если бы воля управлялась умом, как предполагают обыкновенно, то там, где много знаний и разума было бы много и воли. Но опытом всех времен доказывается, что это совпадение встречается очень не часто. Ум есть инструмент воли, как молот — инструмент кузнеца. Чтобы пояснить это, можно указать на целый ряд фактов, которыми доказывается, что потребности, желания, страсти, любовь, семейные чувства и пр. заставляют ежедневно работать ум, а не наоборот. Цивилизация, с ее изобретениями, комфортом, что такое это все, как не рабская работа ума в угоду «воле»?

В древности нравственные свойства людей никогда не считались даром богов, а рассматривались всегда, как внутренние, личные качества. Ум, наоборот, — как нечто данное извне, приобретенное, — как дар. Никто не говорит о «геройском мозге», но говорят о «геройском сердце».

Самое единство личности основано на единстве «воли». На материи тела, на форме, оно не может основываться, ибо и то, и другое меняется в незначительное число лет. Ни на сознании, ибо оно меняется и основано на прошедших воспоминаниях, которые часто могут быть совсем извращены или уничтожены болезнью, старостью и т. п.

«Воля» жить и производимый ею ужас смерти независимы от ума.

Ум действует периодически; он спит во время сна, а воля и во сне работает, не переставая: сердце бьется, организм совершает свои процессы, без чего жизнь прекратилась бы.

Мозг, служба которого заключается в том, чтобы «знать», помещен «волей», как караульщик, в голове. Он рассматривает внешний мир через окошки чувств, и, как всякий караульщик, находится в постоянных усилиях, потугах. Воле часто приходится будить его на его посту.

Шопенгауэр был большим почитателем физиологических теорий Биша, разделявшего все процессы на органические и животные. Первые из них, по классификации Биша, Шопенгауэр относит к «воле», вторые — к интеллекту. Страсти и все относящееся к ним, по Биша, имеют основанием собственно органические процессы.

Все явления природы: движение планет, механические, физические, химические процессы, инстинкты, мысль — все это производные явления «воли».

VI

«Воля» неразрушима, неуничтожаема как объективно понимаемая «сила». Смерть есть лишь видимое разрушение, иллюзия. Уничтожается индивидуум, но не его сущность. «Воля» находится вне условий времени, перемен и феноменов. Это, до известной степени, то же, что и сохранение силы, неуничтожаемость материи.

Животное боится смерти, хотя и не знает ее.

Этот страх, как уже сказано выше, не зависит от ума и, следовательно, от знания, он — результат «воли» жить, т. е. являться в известной форме, говоря вернее, — результат *присущего* «воле» стремления являться в индивидуальной форме, стремления к сознанию индивидуальной жизни.

В течение нашего существования, мы ведемся двумя иллюзиями: любовью к удовольствиям и страхом смерти. Это — деятельность слепой, но господствующей воли. Если бы человек был чистый ум, смерть была бы для него безразлична, даже желательна. Но личное, индивидуальное существование имеет основанием «волю», стремления которой к феноменам установили мир. Это слепое стремление к жизни неотделимо от воли. Если бы страх смерти был делом разума, мы столько же боялись бы небытия, которое предшествовало нашему появлению в мире, как и того, которое нас ожидает в будущем.

Но нет ли противоречия в том, что лучшие, высшие создания «воли» уничтожаются, а низшие — нет?

Такой вопрос — иллюзия, имеющая источником ум, с его представлением об индивидууме. Мы рождаемся и умираем *только для ума*. Индивидуум, рождение и смерть — это только *понятия* ума. Вне ума, в сущности, нет ничего подобного, а есть лишь перемена формы и мы, т. е. наша

сущность — «воля» продолжает жить в какой-нибудь новой форме. Истинное наше бытие есть истинное бытие всех вещей, а оно стоит вне времени. Индивидуум есть выражение во времени «вида». «Вид» стоит вне времени, т. е. не разрушим, тогда как индивидуум умирает. Смерть индивидуума есть сон «вида».

«Посмотрите на вашу собаку, говорит Шопенгауэр, — тысячи собак должны были умереть прежде, чем эта могла жить. Но смерть тысячей ни в чем не изменила идей вида. Вот почему у вашей собаки такой оживленный вид; она так полна силой, что кажется, это первый день ее и она никогда не будет иметь последнего. В ее глазах блестит неразрушимое начало, которое живет в ней. То, что умерло — не собака; это была — ее *тень*, ее образ в том виде, как его сохраняет *наша способность познания*, подчиненная условиям времени».

Индивидуальность уничтожается со смертью. Бренный феномен, связанный с сознанием и мозгом, он не может пережить организма. Но что до этого! Феноменальная, личность каждого из нас есть столь же малая часть нашего существования, как наше существование есть маленькая часть мира. И стоит ли заботиться о потере этой ничтожной индивидуальности, когда мы носим в себе возможность бесчисленных индивидуальностей? Ограниченная индивидуальность, которая была бы приговорена к бесконечному существованию, имела бы такую монотонную жизнь, что пожелала бы ее сама уничтожения.

Желать бессмертия для личности это значит собственно желать сделать иллюзию бесконечной. Единственная вещь, неуничтожаемая в нас и во всем, — есть «воля».

По теориям физико-химического материализма, живущий организм не есть выражение жизненной силы или типа, но просто результат слепых сил природы. Жизнь есть продукт очень сложных химических комбинаций, обставленных деятельностью внешних физических агентов, реагирующих на эту комбинацию и наоборот. Слово жизнь есть лишь коллективный термин, обозначающий сумму функции организованной материи.

Наоборот, по учениям, признающим конечные причины, жизнь не есть простой результат сил материи, действующих по их механическим и химическим законам, но — проявление идеи, типа, которые управляют слепыми силами материи и употребляют их по своему плану. Жизнь есть начало, но не результат, — не фиктивное, но реальное единство.

Шопенгауэр, как уверяет один из его учеников, Фрауэнштедт, примирил эти два учения.

Источник заблуждения здесь, как и всюду, крылся в том, что ум ставили выше воли, подчиняя ему эту последнюю. Законченность частей организма и целого заставляла предположить желание, волю, но, рассматривая ум и волю, как что-то нераздельное, предполагали, что воля в своих произведениях управляется умом. Отсюда, — везде, где действовала воля, понималось, что ее ведет ум. А в силу этого приходилось и ум, и волю поставить вне организма животного и заставить его действовать извне. Поэтому животное предполагалось существующим в творческом уме прежде своего реального существования.

По Шопенгауэру, в основании всех вещей лежит «воля», в организованных телах «воля» сделалась только *видимой*. «Воля» и ее создания нераздельны, как материя и форма, как сила и материя. Мы этого не понимаем, вследствие привычки видеть природу в законченной и совершенной форме и рассматривать эту законченность и совершенство с той же точки зрения, как и наши человеческие произведения. В этих последних «желание» и создание — две вещи различные и, кроме их, существуют еще два деятеля — ум, чуждый «воли», т. е. ум как среда, чрез которую должно пройти желание, осмыслиться, чтобы уже затем реализоваться и, во-вторых, материю, чуждую воле и долженствующую получить от нее форму, причем воля человека борется с волей обрабатываемого вещества, т. е. с его природой, силами. Но деятельность не человеческой, а, так сказать, метафизической воли Шопенгауэра совершенно другая: она *непосредственно* проявляется в созданиях. Между нею и ее созданием еще не стоит никакого представления, она неосмысленна, бессознательна. Сама материя не может представлять ей препятствия, ибо материя есть воля в состоянии видимости. Шопенгауэр находит, что отчасти правы материалисты, когда говорят, что мы видим, *потому что* имеем глаза, *думаем, потому что* имеем мозг, но правы отчасти и партизаны конечных причин, говорящие: «Мы имеем глаза *для того, чтобы* видеть и мозг *для того, чтобы* думать». Жизнь есть, действительно, результат сил материи, но это силы суть лишь проявления конечной причины жизни, т. е. «воли жить». Эта «воля» порождает организм, чтобы в его соприкосновении с внешней средой сделать возможной жизнь.

Чтобы нагляднее пояснить этот процесс, мы упомянем здесь о тех добавлениях, которые Гартман, признающий теорию Дарвина, считает необходимым к ней сделать. Он находит, что Дарвин разъясняет механическую сторону процесса образования видов лишь с того момента, когда в

организме уже появились свойства для борьбы с другими, подобными им. Эти условия, позволяющие исключительно организму выдержать борьбу с остальными за свое существование, могут впоследствии, путем естественного подбора, усилиться в организме, доразвиться до состояния новых органов и пр. Но для того, чтобы выдержать борьбу с себе подобными, необходимо иметь те отличительные свойства, которые дают возможность выдержать ее. Откуда же появляются эти свойства, эти первичные улучшения, сделавшие один организм более способным вынести борьбу при данных условиях среды, чем все остальные? Появившееся новое свойство, спасавшее жизнь в борьбе с подобными, было результатом приспособиться к данным условиям, т. е. «воли жить», самосохраняться. Таким образом, «воля», потребность жить явилась образующим началом тех первичных свойств, той сравнительно большей приспособленности к данным условиям среды, которая затем уже могла развиваться путем естественного подбора родичей и борьбы за существование.

Говоря проще, то, что объективно понимается, как приспособление, обусловленное влиянием условий среды и реакцией среды на эти влияния, то субъективно должно сознаваться, как «воля жить», как чувство самосохранения, как страх смерти, как субъективная реакция вообще на внешние неблагоприятные условия для существования. А отсюда «воля жить» создала органы, необходимые для данной среды: потребность питания создала зубы, челюсти, пищевод, желудок; потребность видеть врага и знать о его приближении — глаза, уши: потребность мыслить — мозг и пр. и пр.

Инстинкт выясняет нам это. Кажется, создавая его, природа хотела дать в руки исследователя комментарий к своим способам действия, ибо инстинкт животных указывает, что существо может работать совершенно определенным образом, ставя себе как будто цель, которой оно, однако, не знает, о которой оно не имеет ни малейшего представления. Конечная причина есть таким образом, мотив, который действует, не будучи известен.

Так как мы не будем излагать вовсе учения Шопенгауэра об искусстве, то здесь считаем нужным упомянуть, что творчество «воли» совершается по некоторому подобию плана. Это те же «идеи», какие мы находим у Платона.

Мы уже сказали, что сама «воля» не может быть познана, как «вещь в себе», так как «быть познанною» и «быть вещью в себе» — противоречие. Всякое познание есть представление познающего ума. Но, в таком случае, что же мы узнали? «Общую и основную сущность всех феноменов мы назвали «волей», по проявлениям, в которых она позволила себя познать в формах наименее закрытых. Но под этим словом мы не понимаем ничего, кроме неизвестного *x*.

Выгода заключается лишь в том, что мы рассматриваем этот *x* по меньшей мере с одной стороны как бесконечно более известный и более определенный, чем все остальное.

VII

Учение Шопенгауэра о нравственности, как и вообще философия, имеет, по его уверению, только теоретический характер. Нравственность практическая не создается теориями. Поэтому нравственное учение Шопенгауэра назначено исключительно для того, чтобы определить, *что такое нравственность?* Так, ранее он ставил целью философии вообще — определить, что такое мир?

Мы видели, что «воля» есть слепое стремление к жизни. Пройдя через неорганическую, растительную и животную ступень, — воля в мозгу человека достигла самосознания. Здесь-то было понято, что реальность — иллюзия, жизнь — страдание, что для воли лучший исход — самоуничтожение, ибо в тот же момент падают усилия и страдания, которые с ней нераздельны. Явилась необходимость: или принять за что-то серьезное окружающий мир и жизнь и с полным сознанием того, что они такое, желать сознательно тех же иллюзий и страданий, которые прежде желались слепо. Или же, наоборот, воля, просветленная знанием мира, прекращает свое желание; она находит в феноменах не мотивы для деятельности, но препятствия к достижению полной свободы и покоя, которые можно найти только в уничтожении личной жизни.

Эта альтернатива есть исходный пункт нравственного учения Шопенгауэра. На низшей ступени развития мы видим полный эгоизм, т. е. слепое, безграничное желание жить и в то же время — основание и источник всех пороков и зла. Мир феноменов в этом состоянии не возбуждает никаких сомнений и человек с полной уверенностью видит в себе центр мира, все освещает своею личностью. На этой ступени развитая жизнь не имеет никакого нравственного характера.

В область нравственности мы вступаем лишь тогда, когда поймем, что индивидуализация есть иллюзия, — что моя личность есть ничто, есть лишь проявление единой, неразрушимой воли. С этого момента для человека нет различия между им и кем либо другим: он живет чужими радостями,

страдает чужим страданием, как своим, ибо он сознает свое тождество с другим, сознает, что различие его индивидуальности и всех прочих — лишь феномены, а в сущности и он, и все суть одно и то же.

Отсюда — симпатия, сострадание, человеколюбие, как основание нравственности. Отсюда милость и справедливость.

Но высшая точка морали — это полное отрицание «воли жить», достигаемое путем аскетизма, как у святых, анахоретов и т. д., полное целомудрие, т. е. уничтожение всякого стремления «жить в будущем существовании индивидуума».

Хотя такого рода мораль не требует для ее осуществления никакого насилия над самим собою, а может быть просто результатом ясного сознания, ясного убеждения самой воли, в обманчивости всех благ и радостей жизни, однако Шопенгауэр допускает и некоторую свободу человека. Без нее было бы, по-видимому, невысказано отрицание «воли жить», которое проявлялось не однажды в аскетах всех времен. Но этой свободы не следует искать в феноменах, как делает толпа.

Волю можно рассматривать с двух сторон: мир есть проявление «воли», те феноменальные «воли», которые в мире служат лишь проявлением метафизической «воли», не свободны, т. е. строго подчинены законам природы, законам связи причины с следствием. Сама же воля, как сущность мира, не может быть не свободна, т. е. не может являться под условием связи причины с следствием. Характер человека есть свободное создание мировой сущности «воли», действия же отдельного человека, индивидуума, подчинены характеру и потому — не свободны.

Но если характер неподвижен, то при чем же воспитание? Сам Шопенгауэр утверждает, что добродетели научиться невозможно.

Как мы видели, «воля» обладает слепым стремлением к жизни. Так как индивидуум имеет только эфемерное существование, то истинное выражение этого стремления есть, «вид» или «род». Каждый вид есть лишь частичное выражение этого слепого принципа, желающего жить. Вид поддерживается происхождением, а происхождение — любовью. Отсюда — любовь, происхождение, стремление жить — одно и то же. Индивидуум — бессознательное орудие этого стремления воли к жизни, к сохранению вида. Природа, обольщая индивидуум иллюзией личного наслаждения, ведет его к своим целям — сохранить жизнь вида. Субъективно нам кажется, что любовь не имеет вовсе цели в будущем существе, любящие пары совершенно забывают об этом, за исключением весьма редких случаев, где они именно только это имеют в виду. В первом случае, любовь будет безусловным выражением воли жить «самой в себе»; во втором — это стремление жить будет обусловлено определенной формой индивидуума. Это-то, чаще всего — бессознательное стремление в индивидууме к видовой жизни, скрытое природой под субъективным стремлением к наслаждению, и делает любовь такой обаятельной, что она пересиливает все ожидаемые страдания: «женщина забывает о величайших муках родов за одно мгновение эпилепсии. Это же свойство воли делает любовь интереснейшей темой романов, могущественнейшим рычагом жизни, заставляет людей совершать преступления, сходить с ума, лишать себя жизни, забывать все остальное, чтобы только удовлетворить этому замаскированному стремлению господствующей над ним воли жить в «воле». Ничтожнейшее насекомое прилагает тысячи забот о целесообразном помещении своих яичек, — птицы, которые кладут столько труда на устройство гнезд и пр., и пр. — все это доказывает то же могучее стремление воли к поддержанию вида. Что здесь индивидуум служит бессознательно для вида, доказывается тем, что индивидуум, воображая, будто бы он стремится только к *личному* счастью, готов жертвовать *всем*, даже *жизнью*, т. е. этой же самой индивидуальностью, чтобы только, хотя бы даже этой ценой, — достигнуть цели. Не ясно ли из этого, что цель индивидуума здесь только кажется личной, а в действительности, она стоит даже выше всего его личного существования, т. е. она — *видовая*. Индивидуум и его счастье — здесь только иллюзия.

Это доказывается также и половым выбором, о котором очень много распространяется Шопенгауэр. Везде, где выбор зависит только от непосредственного чувства, ищут не ума, не умственных свойств и качеств, а характера, так как в основании его лежит воля. Разумеется, если мыслящая, умная женщина выбирает мужа сознательно, или наоборот, — то закон парализуется вмешательством интеллекта, однако это не уничтожает его значения и господства во всех тех случаях, где выбор есть свободное проявление одного чистого инстинкта и влечения.

Общее наблюдение, заключающееся в том, что любящиеся ищут противоположных свойств друг в друге, есть стремление воли нейтрализовать крайности в интересах типа.

Стремление к обладанию именно известной личностью, если этому что-либо препятствует, кажется индивидууму сопровождаемую такой мукой, которая будет продолжаться *бесконечно*. Наоборот, обладание, когда оно представляется как возможность, кажется обещающим счастье также

бесконечное. Бесспорно, что и в этом явлении выражается деятельность *бесконечной* воли к поддержанию вида, который бесконечен.

Что в любви чувствуется, без ясного сознания, ее высшее назначение, очевидно из того поэтического, почти сверхчувственного колорита, которым окрашивается это чувство в глазах всех даже самых простых, прозаических людей. По внешности, она чисто чувственный, физический акт, но в жизни самого черствого, самого сухого человека она является наилучшим, поэтическим, возвышающим моментом жизни.

VIII

Все удовольствия Шопенгауэр считает отрицательными, а страдания положительными, т. е. удовольствия, самого по себе, нет, есть только прекращение, отсутствие страдания. Собственно отсутствие страдания есть состояние безразличия. Напр., мы вовсе не замечаем здоровья, свободы и других благ, если они не прерываются. Только в момент перерыва мы чувствуем, что утратили нечто и только в тот момент, когда наше желание, воля, — напряженные и неудовлетворенные удовлетворяются, мы чувствуем наслаждение, а затем оно снова переходит в безразличие. Следовательно, всякому удовольствию должно предшествовать некоторое неудовлетворенное желание, т. е. страдание. Эта мысль еще ранее высказана Кантом. Для людей цену имеет лишь то, что дается нелегко, все, чего можно достигнуть беспрепятственно, не доставляет никакого удовольствия, не имеет никакой цены, как свет, воздух и т. п. Наоборот, дороже всего ценится то, с чем соединено наиболее усилий, труда, препятствий. Здесь снова очевидно господство воли; она, т. е. ее удовлетворение или неудовлетворение производит феномены — счастья, удовольствия, наслаждения, страдания, скорби и муки. Но воля желает и стремится беспрестанно и беспредельно. Едва удовлетворено одно желание, как возникает новое, а первое уже забыто и стало безразличием. Отсюда ясно, что в итоге человеческая жизнь есть неизбежная цепь страданий; так как вся жизнь есть желание, то она есть и страдание в то же время. Редкие моменты удовлетворения воли, короткие мгновения, переходящие тотчас в безразличие — вот счастье человеческой жизни! Чем выше существо, тем более оно страдает. Растение не имеет чувствительности и оно не страдает. С возрастом развитием нервной системы, ума и чувствительности возрастает страдание, доходя до наибольшей степени в человеке, а между людьми — в гениях.

«Основание всего существования человека есть нужда, недостаток, страдание. Будучи наиболее полным объективированием «воли», он в силу этого имеет более потребностей, чем все другие существа. Он в своей целостности есть конкретное желание и потребность, агрегат тысячи потребностей. Его жизнь есть лишь борьба за существование, причем он непременно должен быть побежден».

Перечисляя страдания людей, Шопенгауэр в ответ людям, верящим в прогресс, указывает войны, тюрьмы, больницы, хирургические клиники, тюрьмы, места казней и т. д. Он указывает на то, что на фабриках работают дети, чуть не с пяти лет, — по 10, 12, 14 часов в сутки, как машины. «Они платят этим за удовольствие... дышать! И миллионы людей предназначены к тому же и миллионы к чему-нибудь подобному».

Замечательно меткое приложение делает Шопенгауэр по этому поводу даже из художественных произведений.

«Данте, говорит он, желая изобразить адские мучения в своей «Божественной комедии», все эти мучения взял из действительной жизни, но, когда ему пришлось нарисовать рай, он попал в большое затруднение и не указал в нем никаких радостей».

Итак, жизнь есть бессмысленная вещь, война всех против всего и ее можно резюмировать так: желание без основания, постоянное страдание, постоянная борьба, затем смерть и так века за веками, пока наша земная кожа не сожмется в небольшой кусок.

Но какое же средство избавиться от этого? Самоубийство? — Нет, напротив: самоубийство показывает только желание избавиться от страданий, а страдания есть неудовлетворенные желания, следовательно, самоубийство прямо выражает собою утверждение желаний, торжество воли. В самоубийстве, таким образом, сказывается стремление к наслаждению и радостям жизни, т. е. к самой жизни. Самоубийство есть только уничтожение жизни, но не «воли жить». Средство это — Нирвана.

Довольно трудно уяснить читателю тот способ уничтожения «воли жить», который предлагает Шопенгауэр. Его Нирвана это — крайний аскетизм, о котором мы уже говорили ранее. Понятие Нирваны толкуется различно различными знатоками древности. По Максиму Мюллеру, она

имеет чисто нравственный смысл полного спокойствия, достигаемого путем освобождения от всех страстей. Бюрнуф понимает ее, как абсолютное уничтожение. По Шопенгауэру, можно понять ее так: когда человек сознает вполне, благодаря развитию всеобщей симпатии, что всякое «не я» есть «я», т. е. сознает тождество всех вещей и рядом с этим обманчивость индивидуального существования, когда во всем он узнает и признает себя и в себе все, когда аскетизмом он подавит в себе все желания, страсти, уничтожит свое «я» и свое тело в смысле моральном, тогда произойдет эфаназия воли, то состояние безразличия, в котором уничтожается существование субъекта и объекта, где нет ни воли, ни болезни, ни страдания, ни представления о мире. Это и есть Нирвана.

«Мы признаем охотно, что то «ничто», которое останется после полного отрицания «воли», не есть абсолютное «ничто» для тех, которые сами еще полны волей. Но для тех, в ком воля прекратилась, наш мир, этот вещественный мир, с его солнцем и млечным путем, что он такое?.. Ничто!».

Таким образом, Шопенгауэр, несмотря на свое, по-видимому, научное вооружение, пришел к тому же, к чему тысячелетия до него пришли буддисты. Он сам видит в буддизме религиозное выражение своей философии.

Впрочем, история представляет с давних пор целый ряд явлений того же типа. Интересное обобщение делает по этому поводу Шлоссер (Всемир. Ист., т. 1, стр. 353, изд. 2).

«Когда господствующая безнравственность и утонченность жизни, говорит он, превращаются в систему и преподаются, как высшая мудрость, в противоположность развращению и неестественности всех общественных отношений, возникает теория природного состояния и пренебрежения ко *всем* чувственным наслаждениям».

Почему Шлоссер объединяет пренебрежение к чувственным наслаждениям с естественным состоянием, — нам станет ясно, если мы будем иметь в виду целый ряд мыслителей и, между прочим, Руссо, державшихся этой теории. Она давно оставлена, но самое обобщение тем не менее интересно.

Так, в Греции возникли почти одновременно школы: циническая, перешедшая потом в учение стоиков и, наряду с ним, учение Аристипа, перешедшее в эпикуреизм и граничащее с полным отрицанием нравственности (киренаики). То же явление повторяется в Индии, — в лирической поэзии малоазийских греков в период быстрого обогащения; то же самое замечается в Риме, где наисильнейшее привитие христианства совпадает с временем наибольшего разврата; в мухамеданском мире появление дервишей и факиров совпало с развитием роскоши при дворах халифов; нищенствующие и картезианские монахи возникли рядом с крайним развратом рыцарей, духовенства и тамплиеров; в Нидерландах в XIV и XVI вв., в период наибольшего развития материального благосостояния появляются бегины и бегарды, а позднее — Фома Кемпийский. Во Франции проповедь Руссо о природном состоянии и чисто нравственной жизни совпала с учением киренаиков того времени.