

Н. ХЛЕБНИКОВ

**О пессимистическом направлении
в современной немецкой философии: Шопенгауэр**

Что такое немецкий пессимизм? Пессимизм, — это перенесение в христианскую Европу древневосточного индийского мировоззрения, в его последней форме, в форме распространеннейшей в Азии буддийской религии. После девятнадцати веков христианской культуры, передовая страна Европы, Германия, сближается и принимает древневосточное мировоззрение, — вот странное, поразительное на первый взгляд явление! Казалось бы, что общего между христианским оптимизмом, глубоко верующим в мироуправление Промысла, смотрящего на жизнь, как на высочайшее благо, с отрадной верой в ее бесконечность и буддизмом, для которого жизнь есть только борьба и страдание и идеал полнейшее самоисчезновение? Общего, действительно, здесь нет, — это два радикально противоположные мировоззрения.

В истории мировой цивилизации библейский и евангельский идеализм течет как отдельная, живая струя, резко отличаясь от сухого, практического китайского материализма; от грубо чувственного натурализма Ассирии, Вавилона, Финикии и Карфагена; от поэтического натурализма греков; от мрачного, исполненного безнадежного отчаяния, хотя и поэтического пантеизма древних индусов. Вся жизнь древних евреев, — это отчаянная борьба против вторжения чувственного натурализма соседних народов, борьба против Бога плоти, во имя Бога — Духа, поклоняемого в духе и истине, то есть по внутреннем духовном сознании, в мышлении, а не в вавилонском освящении чувственных наслаждений. Противоположность между библейско-евангельским мировоззрением и восточным натурализмом полная — это противоположность плоти и духа, чувственной и духовной жизни; но между древним натурализмом и индусским пантеизмом нет противоположности, — это две стороны одного и того же предмета: пантеизм, — это теоретически натурализм, натурализм из непосредственного чувственного мировоззрения, возведенный в строго придуманную философскую систему, мирящую дух и плоть в одном синтезе. Психологически переход от одного воззрения к другому еще проще, еще легче. Жизнерадостный эпикуреец, не найдя в жизни искомого блаженства в наслаждении, легко переходит в мрачного разочарованного пессимиста. На почве Индии живут рядом, переходя один в другого, аскет и баядерка; эпикуреизм и пессимизм — это два рядом живущие душевные состояния.

Но если натурализм и пантеизм, эпикуреизм и пессимизм, два соприкасающиеся друг к другу мировоззрения, то библейско-евангельское мировоззрение одинаково противоположно им обоим, а потому вопрос каким образом после девятнадцати веков господства европейской культуры, основанной на библейско-евангельском идеализме, передовая, культурная страна Европы, Германия, возвращается к первобытным идеям, заслуживает глубочайшего внимания. По размеру нашей речи, мы остановимся на нем коротко, только с тем, чтобы указать на переходные звенья, сблизившие европейское мировоззрение с восточным.

С XVII века, рядом с охладевшим религиозным движением реформации, в Голландии и Англии появляются в лиц Спинозы и Гоббса пантеизм и натурализм, как оппозиция библейско-евангельскому идеализму. Эти два лица сделались родоначальниками двух потоков умственной жизни Европы, из коих один, натуралистический, развивается во Франции, в лице целого ряда блестящих писателей XVIII века, как Гельвеций, Гольбах, Кондильяк, Кабанис; другой — постепенно овладевал немецкой мыслью, в лице Лессинга,

Гете, завершившись в Шеллинге и Гегеле. Германия и Франция в XVIII и первой четверти XIX века представляют картину бессознательного сближения с принципами культуры, развивавшейся на древнем востоке. Но это бессознательное состояние не могло долго оставаться: французский натурализм в лице Сен-Симона, Базара, Анфантена открыто примкнул к древне-чувственному натурализму. Вот что высказал Сен-Симон в своем «Новом христианстве»:

«Истинное христианство должно сделать людей счастливыми не только на небе, но и на земле... не нужно более останавливать внимание верных на отвлеченных понятиях, — приличным образом употребляйте чувственные идеи, комбинируя их таким образом, чтобы доставить людям наибольшую долю счастья в земной жизни, вы установите истинное христианство». Последователь Сен Симона, Анфантена, посреди глубокого скандала христианской Европы, стал открыто проповедовать «восстановление плоти» и совершенно восточный культ бога—плоти «Восстановление плоти, говорил Анфантен, не может иметь место до тех пор, пока новая религиозная концепция не введет, в самый провиденциальный порядок, в Бога этот элемент, или эту форму (чувственного) существования, униженную христианским неодобрением». Восточный чувственный натурализм, конечно, сказался здесь ясно.

Таким же путем и пантеизм Спинозы, Шеллинга и Гегеля сближался с восточным пантеизмом, как со своим естественным прототипом.

Бог Спинозы, — сочетание мышления и протяжения, уже близок к индийскому пантеизму, отсутствием нравственного содержания, своим нравственным индифферентизмом; дух — природа Шеллинга, бессознательно творящая мир, приближается к нему еще ближе. Но этот новый пантеизм, в особенности пантеизм Гегеля, находясь под влиянием христианства, смотрит оптимистически на мир: бессознательный Бог живет и развивается в мире для блага мира, а потому и бытие, жизнь, есть тоже благо. Но такой результат вовсе не есть последовательный вывод из посылок. Становясь ли на точку зрения материализма, убежденного в саморазвитии мира из материи, или, вместе с пантеизмом, рассматривая мир как действие бессознательной силы, благо мира и благо жизни одинаково случайны, и, даже более, невозможны. Весьма понятно, что Высшее сознательное существо, творя мир планообразно и целесообразно, создает его для блага; но совершенно невероятно, чтобы бессознательная материя или бессознательный разум творили мир для блага мира. Такое предположение отзывается неестественностью, натяжкой, под влиянием христианской культуры. Таким образом все элементы древневосточного пантеизма были готовы, стоило только из посылок Спинозы и Шеллинга сделать более логический вывод, выходя из обратного предположения. Выходя из христианского мировоззрения, в XVII веке Лейбниц утверждал, что настоящий мир есть лучший из возможных; Шопенгауэр, делая более логической вывод из посылок материализма, пантеизма, сделал обратное предположение, именно, что настоящий мир есть худший из возможных и система пессимистического пантеизма была готова, стоило только к основам Спинозы и Шеллинга подобрать многочисленные факты горя и страдания, коими полна жизнь.

Шопенгауэр, основатель пессимистической системы, стремится слить в одно целое крайние выводы французского натурализма и немецкого идеализма. Он ставит свою систему в связь с учением Канта и Платона, отрицая в то же время связь с учением Спинозы и Шеллинга. Но все отличие системы Шопенгауэра от систем Спинозы и Шеллинга состоит в том, что Шопенгауэр свой основной принцип не называет Богом, как Шеллинг и Спиноза, а называет «Волей, оставляя за ним те же атрибуты и второе, действительно существенное отличие в том, что пантеизм Шопенгауэра пессимистический, тогда как Спинозы и Шеллинга оптимистический. С другой стороны все то, что Шопенгауэр берет у Канта и французских сенсуалистов и материалистов только путает и затемняет систему, в сущности своей весьма простую и несложную. Откинув этот балласт системы, неуместный в краткой речи, изложим ее главные основания.

Понятия, которые мы получаем о внешнем мире, на основании наших чувств, говорит

Шопенгауэр, согласно с идеализмом, могут быть ошибочны, ибо предметы могут быть вовсе не таковы, какими они нам кажутся. Нужно найти предмет, который бы мы знали не только по представлениям, но и непосредственно, без представлений, чтобы быть вполне уверенными, что этот предмет действительно таков, каким мы его сознали. Такой предмет найден, — это наша воля. Нашу волю мы знаем внутренне, непосредственно и, в то же время, она для нас, как мыслящих существ, есть представление. Нашу волю мы находим в нас самих связанной с телом и при том связанной с ним таким образом, что все эффекты, действующие на волю, действуют в то же время и на тело, отсюда Шопенгауэр прямо заключает, что наше тело есть лишь результат действия нашей воли. Затем, переходя к внешнему миру, Шопенгауэр замечает, что представление, которое мы имеем о нашем теле, на основании данных чувств и представление, которое мы имеем о предметах внешнего мира сходны, а потому, так как наше тело управляется волей, то, заключает Шопенгауэр, и все внешние предметы должны управляться силой, совершенно сходной или просто тождественной с нашей волей. Рассматривая действие этой воли в нас и предполагаемое ее действие в предметах внешнего для нас мира, Шопенгауэр заключает, что так как наши действия бывают сознательные и бессознательные, как все процессы физиологические, причем, принимая во внимание, что сознательные процессы происходят лишь при здоровом состоянии и хорошем устройстве мозга, то отсюда, говорит он, ясно, что внешний нам мир, в огромном большинстве случаев живет бессознательною жизнью, как напр. минералы, растения, даже животные в известных пределах. Затем, рассматривая бессознательные процессы в нас самих, как и во всем остальном мире и, находя, что все производимое ими в природе разумно, даже более разумно чем то, что мы сами производим с сознанием, Шопенгауэр заключает, что сила, все производящая в мире или Воля, прилагая ей то название, какое мы даем ее проявлению в нас, бессознательна, разумна и всемогуща. «Вещь в себе, говорит Шопенгауэр, основа всех явлений, а вместе с тем и всей природы, есть не что иное как то, нам непосредственно известное и привычное, что мы находим внутри нас самих, как волю. Эта воля совершенно иначе, чем думали до сих пор философы, вовсе не нераздельна с сознанием и не есть его простой результат но, обратно, само сознание есть вторичного и позднейшего происхождения. Так как воля отлична и вполне независима от сознания то она и может жить и действовать без него, что и видно на самом деле во всей природе, вниз от животных». «Если мы, говорит Шопенгауэр, смотрим на могущественное, непреодолимое стремление, с которым воды бегут к глубине; на упорство, с которым магнит всегда обращается в северу; на страсть, с которой спешит к нему железо; на стремительность, с которой полюсы электричества устремятся к соединению, причем эта страсть, как и в человеческой воле, лишь увеличивается с препятствиями... то не требуется большего напряжения силы воображения, чтобы распознать в этом отдалении нашу собственную сущность, чтобы распознать именно то начало, которое в нас является преследующим свои цели при свете сознания, а там, в природе, при слабом проявлении этой силы, она является слепой, глупой, односторонней».

Эта бессознательная воля, принцип мира, живет не управляемая никакой целью. «Мир, говорит Шопенгауэр, со всем, что в нем есть, нужно рассматривать как бесцельную и посему непонятную игру вечной необходимости, бессмысленного и неумолимого рока».

«В этой бессознательной и бесцельно действующей воле Шопенгауэр подметил лишь одну страсть,— это страсть к жизни. «Все стремится, все ищет бытия, говорит Шопенгауэр, а где можно органического бытия, т. е. жизни в возможно внешних формах... Почему индивиды стремятся к жизни,— это еще понятно, но почему стремятся к ней род,— это составляет вопрос, на который объективно рассматриваемая природа не дает ответа. Жить во что бы то ни стало и поддерживать жизнь в мире, вот по Шопенгауэру, единственный смысл и цель деятельности мировой воли. Посмотрите, говорит он, на жизнь большинства насекомых, которая есть не что иное, как безустанная работа, чтобы найти пищу и подготовить жилище, для имеющих выйти из яиц будущих насекомых. Но что составляет, по Шопенгауэру, истинный драматизм жизни мира вообще, так это то, что мировая воля,

употребляя все свое старание, чтобы поддержать жизнь в мире, заботится лишь о роде, а не об индивидуе и наполняет горем и мукою все мироздание, указывая на бесцельность и бессмысленность мира вообще». Мгновенные наслаждения, короткая и исполненная недостатков жизнь, многочисленные и долгие муки, постоянная борьба, в которой каждое животное является то охотником, то добычей, *bellum omnium*, теснота, недостатки, нужда и томление, крик и вой и все это *in secula seculorum*». С удивительной последовательностью, — Шопенгауэр, безбоязненно прилагает то же начало и к человеку, «Чувственная любовь, говорит он, есть последняя цель почти каждого человеческого стремления». Любовь по Шопенгауэру двух индивидов мужского и женского пола есть результат не их индивидуальных наклонностей, но действие мировой воли, заботящейся о поддержании рода и употребляющей любовь как средство, для выполнения этой задачи».

Поняв основной мировой принцип как бессмысленный рок, Шопенгауэр старается доказать, что жизнь есть бессмысленное тяжелое бремя. Горе и мука жизни увеличиваются в мире, говорит он, по мере возрастания сознания. В растениях, в которых нет чувствительности, нет, следовательно, и горя; незначительная степень страдания присуща высшим животным как инфузории и радиарии; даже в насекомых способность к ощущению и страданию ограничена; лишь с полною нервной системой позвоночных животных является в высокой мере страдание и тем высшее, чем умнее животное. В равной мере, как скоро сознание делается ясным, самосознание возвышается, растет и мука, которая достигает своей высшей степени в человеке и здесь увеличивается, по мере увеличения сознания, так что гений есть существо наиболее страдающее». «Само наше существование, рассматриваемое с формальной стороны... есть постоянное замирание. Если мы посмотрим с физической стороны на себя, то каждый наш шаг есть только задержанное падение, жизнь нашего тела есть постоянно задерживаемая, отодвигаемая смерть; наконец, каждое возбуждение нашего духа есть только на неопределенное время отодвинутая тоска». «Человек как полнейшая объективация воли есть самое нуждающееся из всех существ; он есть олицетворенное желание и потребность, вместилище тысячи нужд. Человек живет на земле, предоставленный самому себе, находясь в неизвестности обо всем, исключая свои нужды и потребности. Забота о поддержании своего существования, при трудных, каждый день возобновляющихся препятствиях, наполняет всю человеческую жизнь... Жизнь большинства людей есть только борьба за существование». «Но как скоро нужда и заботы сброшены человеком, тогда он сам для себя является тягостью и каждый проведенный час, считает за выигрыш, т. е. наслаждается каждым выступом из жизни, для поддержания которой он напрягал все силы. Скука есть великое зло, хотя оно и мало оценено; она кладет печать отчаяния на все лица». «Как нужда есть постоянный бич народа, так тоска есть бич зажиточных классов». Человеческая жизнь проходит между желанием и достижением. Желание есть всегда мука, достижение есть лишь моментальное удовлетворение: цель всегда призрачна, ибо обладание уничтожает прелесть; в новой форме снова является желание, потребность, а если нет, то ощущается пустота, скука, тоска, борьба против которых также мучительна, как и борьба с нуждою.» «Радость чистого знания для большинства недоступна». «Опыт жизни убеждает нас, что высочайшее несчастье, при мысли о котором мы трепещем, как скоро оно наступает, оно, после первого взрыва страдания, в сущности мало изменяет наше душевное настроение; точно также наоборот, когда выступает долго ожидаемое счастье, в целом мы не замечаем, чтобы наша жизнь сделалась приятнее». Наблюдения над жизнью убеждают нас, что веселость и уныние не зависят от богатства или сословных прав, так как мы по крайней мере встречаем столько же счастливых лиц между богатыми, как и между бедными... «Чрезмерная радость и чрезмерное горе всегда постигают одних и тех же лиц, ибо и то и другое обуславливается страстностью и подвижностью их духа.» «Таким образом, всякое удовлетворение, которое обыкновенно называют счастьем, в сущности, всегда отрицательного, а не положительного рода, Оно есть не первоначальное и само себя поддерживающее счастье, но всегда лишь удовлетворение желания; желание, т. е. недостаток есть предшествующее условие наслаждения; с удовлетворением прекращается

желание а следовательно и наслаждение». «Драматические поэты ведут своих героев через все затруднения и опасности только до цели: как скоро цель достигнута то и драме конец, ибо писателю не оставалось бы ничего более как показать, что блестящая цель, в которой герой думал найти счастье, только манила его и по достижению ее он не чувствует себя лучше чем прежде... все это показывает, что воля, которой проявление есть человеческая и всякая другая жизнь, есть стремление без цели и без конца». Мы чувствуем горе, но не ощущаем безгорестности; мы чувствуем заботы, но не ощущаем беззаботности; чувствуем страх, но не ощущаем безопасности... высочайшие блага жизни,— здоровье, юность и свободу, мы оцениваем лишь тогда, когда их теряем. Дни счастья, мы замечаем лишь тогда, когда наступило несчастье... Часы бегут скорее, чем они приятнее и тем медленнее, чем они тяжелее, ибо скорбь, а не наслаждение есть то положительное, что мы ощущаем». Из всего этого Шопенгауэр делает следующий, общий вывод: каждый, кто пробудился от первых юношеских мечтаний, в силу собственного и чужого опыта, а также из истории прошедших веков и настоящего столетия, наконец, из творения великих поэтов, должен необходимо сознать, сколько бы предрассудки не затемняли его способность суждения, что человеческий мир есть царство случая и заблуждения, которые без милосердия в нем распоряжаются как в большом так и малом, причем глупость и злоба бьют бичом направо и налево; в силу этого лучшее достигается с трудом, благородное и мудрое являются редко и еще реже находят себе внимание, а глупое и извращенное в царстве мысли, плоское и безвкусное в области искусства, злое и хитрое в царстве дел, только на краткое время прерываемые, царствуют повсюду». «Софистическому доказательству Лейбница, говорит Шопенгауэр, что этот мир есть лучший из возможных, серьезно и добросовестно можно противопоставить доказательство, что этот мир есть худший из возможных, ибо возможным называется не то, что каждый мог бы себе профантазировать, но что действительно существует и существовать может. Это мир так устроен, как он может быть устроен, чтобы с постоянной нуждою можно существовать: если бы он был немного хуже, он бы и сам существовать не мог. Следовательно, худший мир, чем существующий, невозможен и хоть мир есть худший из возможных». Если мы спросим себя, можно ли, несмотря на все эти пикантные доказательства, согласиться, «что мир не может быть оправдан из самого себя», «что не может быть указано никакое основание, никакая конечная цель его бытия» в нем самом, в том смысле, что его бытие оправдывалось бы благом, которое он приносит с собой», то ни этот вывод, ни его основания не имеют себе оправдания. Весь пессимизм; Шопенгауэра есть в сущности критика эпикурейца, отвергающего мир, потому что он не дает ему постоянных наслаждений, не более. Но, прежде всего, нужно спросить себя, в самом ли деле наслаждение есть высочайшая и единственно возможная мерка для совершенства этого мира? Я совершенно отрицаю это. Предположим, что мир был бы так организован, что наслаждение было бы неизбежным его результатом, то в таком случае этот мир был бы погружен в чувственные наслаждения и никакое нравственное развитие разумных существ было бы тогда невозможно. Сам Шопенгауэр сознается, что скорбь и мука пробуждают в человеке вопрос о причинах и целях его бытия, следовательно, побуждают его к нравственному развитию, а если это так, то скорбь и муки жизни находят себе высочайшее оправдание. Сам Шопенгауэр сознается в других местах своих сочинений, что вечная, неумолимая справедливость царствует в жизни, воздавая каждому должное за его деяния, а следовательно этим он сам признает, что если бы целью мира был нравственный суд, то эта цель действительно и вполне осуществляется в мире. Сам Шопенгауэр доказывает, что эгоизм есть тот покров Майи, который наиболее всего уничтожает возможность наслаждения, ибо, говорит он, «подобно тому как пловец, сидящий в челноке, среди бушующего моря, вздымающего со всех сторон в безграничной дали, водяные горы, сидит доверяясь своей утлой ладье, точно также сидит спокойно одинокий человек (эгоист), посреди мира полного мук, опираясь и доверяясь *principio individuationis* (т. е. обманываясь возможностью личного счастья), или тому способу, с которым индивиды смотрят на вещи, как на явления. Безграничный мир, полный повсюду страданий в бесконечном прошлом и бесконечным будущим, кажется этому

(эгоистическому) индивиду чуждым, представляется ему какой-то сказкой. Его лишь ничтожная личность, его лишь бесконечно малое настоящее, его минутное наслаждение, одно лишь это, кажется ему действительностью. Для того чтобы поддержать это минутное наслаждение, он делает все, пока лучший свет знания не озарит его очей... Истинно понимающее существо должно смотреть на все страдания мира как на собственные, даже на возможные страдания других как на действительно для него существующие, пока он имеет твердое желание жить... Мучитель, ища увеличения собственного благосостояния за счет великих страданий других, в своем слепом упорстве забывает, что он всовывает зубы в свое собственное тело, вредит самому себе, думая, что возможно личное счастье, между тем как он вносит разрыв в свою собственную внутренность. Мучители и мучимые составляют одно тело». Эти превосходные строки Шопенгауэра лучше всего доказывают, что не только мир организован для осуществления нравственной цели, но притом так организован, что ни один разумный человек не может преследовать своего личного счастья за счет счастья других, т. е. так организован, чтоб побуждать каждого к нравственной жизни. Если же в мире нравственность осуществляется и он разумно организован для этой цели, то можно ли сказать после этого, что бытие мира бессмысленно, что жизнь не имеет смысла. Остается только вопрос, какая цель мира, а следовательно, и какая организация для этой цели были бы выше, т. е. или наслаждение, как цель мира, выше нравственного развития, как цели мира или обратно? Но какое разумное и нравственное существо променяет свои страдания нравственной жизни; на удовольствие беспросыпной чувственности. «Я мрачен, это правда, — говорить Вашеро, — но я люблю более мою печаль, чем ясность бессознательной жизни». Если же видеть назначение этого мира в доставлении разумным существам условий, для нравственного развития, то тогда ясно, что для этой высокой цели мир организовал в высшей степени целесообразно, ибо нравственная высота духа может быть достигнута лишь чрез победу над сомнениями, невольно возникающими в душе, при ощущении тяжелых и незаслуженных страданий. Если бы мир был так организован, чтобы порок в нем неизбежно и очевидно для всех наказывался, а добро вознаграждалось, то тогда быть добрым значило бы только быть расчетливым эгоистом, и высочайшая добродетель, которая является лишь тогда, когда масса тяжелых, глубоких и незаслуженных страданий не колеблют нравственно доброго характера, была бы невозможна. С другой стороны, цивилизация, государство, словом общежитие ее могли бы существовать, если бы порок всегда торжествовал, а добродетель всегда страдала. Нравственный суд, несомненно, совершается и в лице, хотя бессознательно для него, но что он совершается в целом, в народе, напр., это очевидно для всякого разъясняющего человека. Но ни нравственный суд над целым, или индивидуальный бессознательный для порочного индивида, не уничтожают свободы индивидуальной жизни, ибо каждый эгоист, сознавая вредность своих принципов для целого, рассчитывает лишь устроить свое личное счастье на счет общего, таким образом, ясный для всех мировой суд над целым, не уничтожит возможности индивидуальной моральной свободы. Точно также совершающейся над индивидом, бессознательный для него нравственный суд, не мешает индивидуальной свободы, ибо эгоист сознает лишь те наслаждения, которые он приобретает, но не сознает высочайшего наслаждения спокойной совести, бытия которого он не знает.

Переходя затем к самим доказательствам Шопенгауэра бесконечности и невыносимости страданий жизни, мы, не думая отрицать бытия страданий в мире, с другой стороны не можем не признать, что картина страданий мира, нарисованная Шопенгауэром, отличается страстным преувеличением, подмалевкой. Начнем с фона картины, усугубляющем ее впечатление, а между тем абсолютно неверном, — то есть с картины страдания в мире животных. Несмотря на яркость красок Шопенгауэра, бытие страдания в мире животных им не доказано. В самом деле, можно ли с чувством правды говорить о страданиях существ, не сознающих ни прошлого, ни будущего, всегда живущих в настоящем, и притом живущих в настоящем не индивидуальной жизнью, а типической жизнью рода. Мыслимо ли страдание в существах, без сознания индивидуального бытия, без памяти о прошедшем, без идеала? При такой организации животное не может истинно

страдать, ибо оно не может предвидеть опасности, не может страшиться ее в мысли; наступает ли опасность, оно инстинктивно пользуется орудиями защиты, борется и действительное страдание, если оно и наступает, продолжается мало и проходит бесследно, для сознания индивидов той же породы. Принимая все это во внимание, жизнь животных должно рассматривать как состояние бессознательного наслаждения, или как бытие индифферентное к наслаждению и страданию, но не в каком смысле, как продолжающееся страдание.

Если мы откинем у Шопенгауэра этот мрачный фон картины, который есть не что иное, как антропоморфизм, очеловечение животных, то его картина сразу утрачивает эффектное освещение.

Переходя от мира животных к человеческой жизни, нельзя не заметить односторонности анализа Шопенгауэра. Говоря что всякое наслаждение обусловлено страданием, Шопенгауэр понимает лишь чувственные наслаждения, но опускает из виду нравственные наслаждения, которые, однако, не только чистые наслаждения, без примеси страданий, но даже к нравственным страданиям, к страданиям, которое лицо несет неповинно за свою нравственную высоту, за стремление к нравственному идеалу, примешивается такая доза внутреннего душевного наслаждения, которое если не покрывает страдание, то отнимает от него всю его горечь, делает его выносимым. Господство в жизни пошлости, безвкусыя и слабумыслия более эффектно, чем верно. Как было бы странно сказать, что какое-либо общество живет отсутствием хлеба, вина, воды, также странно говорить, что оно живет отсутствием справедливости, мышления и вкуса, ибо можно жить лишь положительным содержанием и самые отрицательные элементы жизни, если и существуют, то лишь благодаря тому, что зло жизни не уничтожает, не перевешивает добра, ибо когда перевес зла является осязательным, общество быстро и неминуемо разлагается. Обвинение жизни в господстве пошлости и зла всегда находит доступ к сердцу, ибо каждым сознается, насколько действительность далека от идеала, но оно не справедливо в буквальном смысле, ибо всегда в жизни господствует относительно лучшее, хотя справедливо, что индивиды высоко поднимающиеся над толпой, часто не находят помещения или оцениваются далеко ниже их достоинства. Шопенгауэр не видит ничего в жизни, кроме тяжести труда для низших слоев и тоски праздности для высших, забывая, что тот, кто имеет высокую нравственную цель в жизни, не изнемогает ни под тяжестью физического труда, ни под тяжестью жизненных неудач в нравственной борьбе. Скука и тоска есть лишь удел бесцельного существования. Преследующие в жизни нравственную цель, употребляя сильное библейское выражение, «обновятся в силе, поднимут крылья как орлы, потекут и не устанут, пойдут и не утомятся». По мудрой организации человеческой природы, наслаждение полной чашей является тем, кто не ищет его, преследующим высокий нравственный идеал, без мысли о наслаждении, и оно ревниво уклоняется и бежит тех, которые стремление к нему делают целью жизни. Уже давно замечено Платином, что на дне всякого чувственного наслаждения остается горький осадок и постоянство чувственного наслаждения нельзя купить, как это доказал Нерон, даже насчет богатств целого мира. Философия Шопенгауэра совершенно права, поскольку она оценивает чувственное наслаждение, но она не права вообще, при оценке жизни, опуская из виду нравственное содержание жизни, которое не укладывается в рамки этой, в сущности, чисто натуралистической системы. Если бы Шопенгауэр встал на эту более высокую точку зрения, то ни мир не показался бы ему бессмысленным, ни страдание преобладающим его элементом. Напрасно Шопенгауэр думает, что каждого великого в истории лица у цели его деятельности ждет разочарование; наоборот, если лицом достигнута высокая цель, то если бы конец его жизни завершился катастрофой, то и тогда сознание выполненной цели является величайшим наслаждением. «Мужайтесь, я победил мир», восклицает Христос перед страданиями. Конечно, это не стон разочарования, а крик победоносной нравственной силы.

Но весь эффект, весь блеск шопенгауэровской системы, указывающей в ярких образах и глубину мировых страданий и величие совершающегося суда естественно

пропадает, когда мы переходим к его положениям о характере человеческой воли.

В духе всей своей системы Шопенгауэр стремится поставить действия человека в ряд прочих явлений природы. Так как все наши объяснения явлений природы сводятся на первоначальные силы, как напр., в физике и химии на естественную силу, которая в химии называется сродством, так в небесной механике все сводится к силе тяготения, как к первоначальной причине, так в жизни растений все сводится к первоначальному возбуждению или раздражению, точно также и человеческие действия подчинены управляющему ими мотиву, действующему на человека с такой же безусловностью, как естественные силы в прочих явлениях мира: «Как каждая вещь в мире, говорит Шопенгауэр, имеет свои силы и качества, которые действуют известным определенным образом, обнаруживая свой характер, точно также человек имеет свой определенный характер, из которого в форме мотивов вытекают с необходимостью все его действия». Но, поставив такой абсолютный принцип, сам Шопенгауэр увидел необходимость сделать от него приличные отступления. Явления неорганического мира следуют непосредственно одно за другим, у человека перед действием является размышление; действия животных определяются их типическим родовым характером, — действия человека и его характер индивидуальны. Спрашивается, какое же значение имеют для действий человека его предшествующие действию, размышления? Никакого, — отвечает Шопенгауэр. «Человек может только, говорит он, посредством своих умственных способностей, мотивы, которых влияние на его волю он замечает, в любом порядке, попеременно или один за другим, припоминать себе, что и называется обдумывать и рассуждать». Но если это так, то к чему у человека разум; зачем люди создают религии, цивилизации, государства, науки и искусства? Предопределенная материя обходится без разума и сознания; предопределенные животные обходятся без цивилизации. Зачем последовательная, целесообразно действующая воля, наделяет мир людей обманчивым ни к чему не нужным разумом, ибо человек и люди, по этой системе, являются лишь болтающими животными? Какой же смысл после этого имеет столь эффектно нарисованный Шопенгауэром нравственный суд истории, когда мировая воля играет безответственными людьми, как петрушка своими марионетками! Но, спрашивается, религии с их догматами и моралью; государства с их законами и органами государственной власти, имеют ли влияние на поведение и действия людей? Имеют, должен был ответить Шопенгауэр, на основании для всех очевидных фактов. Если имеют и оказывают, то, следовательно, воля не безусловно предопределена. Нет, отвечает Шопенгауэр, это не мешает предопределенности, ибо, по религии, человек отлагает лишь удовлетворение желаний, вытекающих из его характера, на неопределенное время, а законы и органы государственной власти действуют на него, как противомотивы, следовательно, даже подчиняясь им, он не выходит из сферы предопределенности. Но это самое признание показывает, что человек в том и другом случае свободен, то есть может изменять свои действия, на основании обещаний религии, или угрозы наказанием со стороны государства, с тою только разницей, что у Шопенгауэра эта свобода может вытекать лишь из эгоистических побуждений, а в системе идеализма не только из эгоистических, но и из нравственных. Очевидно после этого, что сравнение несвободы человеческих действий с несвободой внешней природы оставлено и самим Шопенгауэром, а в конце концов утверждается лишь, что человек не свободен, потому что он не может действовать по нравственным мотивам.

Это последнее положение ведет нас к вопросу о моральных началах, управляющих человеческой волей и к пессимистической морали, предлагаемой Шопенгауэром. Мнение Шопенгауэра о нравственном характере человека столь неблагоприятно, что он утверждает: «иной человек готов убить другого, чтобы его жиром смазать себе сапоги». Поняв так человека, Шопенгауэр отвергает всякую идеалистическую мораль, потому, «что безусловное поведение, не сопровождаемое обещанием награды или наказания, не может действовать на людей, а поведение, сопровождаемое обещанием наград и наказаний, не этическое повеление».

Странное дело, даже в этом крайне пессимистическом взгляде на человека,

Шопенгауэр не решается утверждать, что всякий готов убить другого, чтобы его жиром смазать себе сапоги, конечно, не потому, что не всякий смазывает жиром свои сапоги, следовательно, между святым и эгоистом расстояние не в роде, а в степени. Судебные летописи мира не представляют случая убийства по такому ничтожному поводу. Для утверждения злобы человеческой воли было бы эффективнее утверждать, что никто не подаст алчущему стакана воды без мысли о награде в настоящей или будущей жизни, но на такое утверждение не решился даже и Шопенгауэр, следовательно, неспособность воли действовать по нравственным мотивам может быть лишь относительная, а не абсолютная. Далее, если бы воля сама в себе была столь зла, откуда бы явилась у всех моралистов, не исключая и самого Шопенгауэра, стремление построить мораль на исключении всякого эгоистического побуждения? Сам Шопенгауэр, отвергая начала идеалистической морали, соглашается с идеализмом в том, что мораль должна быть не эгоистической, невольно выражая этим отвергаемую им нравственность человеческой природы вообще.

Это ведет нас к мотивам и форме шопенгауэровской системы морали.

Отвергнув идеалистическую мораль, построенную на идее долга, потому «что человек неспособен действовать во имя идеи, как натура эгоистическая», Шопенгауэр стремится доказать, что убежденный пессимист будет действовать не эгоистически, следовательно, нравственно. «Кто, говорит Шопенгауэр, потерял веру в возможность личного счастья, того форма явлений не обманывает более, но страдания, которые он видит в других, он принимает также близко к сердцу, как свои собственные: он ищет установить равновесие между обоими, отказывает себе в наслаждениях, принимает добровольно лишения, чтобы умягчить чужие страдания». «Когда,— говорит Шопенгауэр,— с глаз индивида спадает покров Майи, (т. е. вера в возможность личного счастья), тогда индивид не делает различия между своею личностью и личностью другого, но в страданиях других принимает такое же участие, как и в своих собственных и делается не только в высшей степени готовым на всякое пожертвование собою для спасения других, но такой человек во всех существах видит самого себя и на бесконечное страдание всего сущего смотрит как на собственное, присваивая себе горе мира».

Усвоив эти истины здорового нравственного состояния, пессимист естественно стремится к святости жизнеотрицания, к буддистическому аскетизму. «Самоотрицание и уничтожение воли, говорит Шопенгауэр, истинная безвольность, которая одна навсегда успокаивает и усмиряет стремления воли, одно дает истинное довольство, начало истинно мироискупляющее, которое снова не может быть уже разрушено». Человек, по мнению Шопенгауэра, усвоивший себе последовательный пессимизм, перестанет быть эгоистом, ибо он сбросил с себя обман Майи и смотрит на все, как на проявление единой воли. Высочайший идеал добра есть полное самоотрицание всех желаний. Вот тип святого, как рисует его Шопенгауэр. «Его тело здорово и сильно; оно высказывает через половые органы половое влечение, но он отрицает волю и наказывает тело за ложь; он не хочет полового удовлетворения ни под какими условиями. Добровольная, совершенная девственность есть первая ступень аскезы или отрицания воли к жизни». «Затем аскетизм проявляется в добровольной и намеренной бедности, которая не случайно является, когда жертвуется собственностью для удовлетворения чужих страданий, но здесь бедность является как цель в себе, долженствующая служить к умерщвлению воли, чтобы воля не возбуждалась удовлетворением желаний и сладостью жизни, против которой в аскете существует сознательное отвращение. Достигший до этого пункта сознает, что его живое тело, как конкретное явление воли, заявляет желания всякого рода, но он намеренно их подавляет, принуждая себя делать то, что не хочешь и не делать того, что хочешь, даже без всякой дальнейшей цели, как только ради умерщвления воли к жизни».

Такой аскет, по мнению Шопенгауэра, есть высочайшее явление воли не мирозавоеватель, но миропреодолитель, говорит Шопенгауэр, есть высочайшее проявление воли. «Ничто более не мучит его, не волнует, ибо тысячи нитей желаний, которые связывали его с миром, как напр. влечение, страх, зависть, злоба, волоча его туда и сюда в, постоянных

муках, уничтожены им. Он смотрит спокойно и улыбаясь на скоморошество мира, которое никогда и его волновало и мучило, но на которое он смотрит теперь с таким же равнодушием, с какими смотрит игрок на шахматные фигуры, по окончании игры». Смерть для него является как естественное окончание жизненной комедии. Для такого аскета, по мнению Шопенгауэра, легко исполнение всех добродетелей. «Истинная честность, неизменная справедливость, эти первые и высочайшие добродетели, были бы тяжелой задачей для того, кто бы не вполне из глубины души готов был приносить жертвы, отнимающие сладость у жизни, требующие довольствоваться малым и отвращать волю от жизни, ведя ее к жизнеотречению. Существо честности состоит в том, что справедливый тягости и страдания, которые несет с собой жизнь, не сваливает на других, посредством хитрости и насилия, как это делает несправедливый, но несет сам, что выпало ему на долю; справедливый полную ношу зол человеческой жизни несет сам». Такова мораль Шопенгауэра. Создав ее, он думает, что он остался верен своей философии, избежал идеалистических оснований морали и создал собственную, не эгоистическую мораль.

Рассмотрим ее в ней самой и по отношению к системе философии Шопенгауэра.

Шопенгауэр обманывается, что его мораль не эгоистична, между тем она, как и весь буддизм, есть чистое, последовательное развитие эгоизма. *Les extremities se touchent*, как говорят французы, и можно быть вместе пессимистом и эпикурейцем, привязываясь к жизни или отрицая жизнь, смотря по тому, в чем индивид находит более удовольствия и менее страдания. Эпикуреец буддизма находит, что жизнь во всех ее проявлениях доставляет более мучения, чем удовольствия, а потому ценя в жизни лишь удовольствие, он, весьма последовательно, отрицает жизнь. Здесь нет ничего нравственного, ибо нравственно отрицание своей жизни во имя блага других тогда, когда сам индивид считает жизнь благом, а когда он ее считает злом, то жертвуя ею он угрождает не другим, не идее, а своему собственному эгоизму, обманывая себя несуществующим самопожертвованием. Это напоминает меткую русскую поговорку: «на тебе боже, что нам не гоже». Точно также нельзя назвать ни справедливым, ни милосердным того, кто раздает свое имущество для облегчения других, когда он знает, что имущество приносит вообще более страдания, чем удовольствия, возбуждая бесцельные желания. Такой индивид не только не святой, но самый отчаянный плут и лицемер, ибо он обманывает других, предлагая им сладкий яд, весь вред которого он сознал, приобретая таким легким путем сознание святости в своих и чужих глазах. Таким образом, пессимистическая мораль есть чистейший эгоизм.

Но бедность содержания системы в особенности резко бросается в глаза, когда она касается человеческой жизни в целом, или мировой истории, значения цивилизации, роли государства в народной жизни.

В особенно затруднительном положении находится Шопенгауэр перед историей. Признать во всемирной истории смысл, идею, — это бы значило вступить в явное противоречие с системой, не видящей в жизни мира никакой цели. Если мир живет управляемый бессмысленным роком, то как же, в самом деле, мог бы оказаться смысл в человеческой истории? С другой стороны, признать, что в истории нет никакого порядка, это бы значило выделить человеческую жизнь из общих законов природы. Выйти из этих противоречий, оставаясь на почве системы, было невозможно и Шопенгауэр и не пытается их примирить.

В ближайшем соотношении с историей находится и вопрос о значении цивилизации. С натуралистической точки зрения, на которой стоит Шопенгауэр, цивилизация есть необъяснимое явление. Если признать, вместе с идеализмом, что цивилизация есть расширение духовного сознания человека, в сфере всегда присущих его разуму идей: Бога, права, справедливости, долга, вместе с осуществлением их во внешних отношениях между людьми и в государстве, то такое признание радикально противоречит всему строю натурализма. С другой стороны, кто может согласиться с голым натуралистическим понятием, что цивилизация есть простое усовершенствование физической организации человека. Можно ли себе представить, чтобы самые физически совершенные люди,

рожденные от совершеннейших родителей, не усвоив путем индивидуальной духовной работы плодов предшествовавшей человеческой цивилизации, создали бы ее сами, в силу простого совершенства их натуры? А между тем Шопенгауэр не останавливается даже перед такой крайностью натурализма. «Действительное и основательное, говорит он, облагораживание человеческого рода может произойти не извне, чрез учение и образование, но извне, посредством целесообразных соотношений... Если бы всех бездельников кастрировать и всех дураков заключить в монастырь, а людям благородного характера дать целые гаремы, всем умным девушкам дать умных мужей, то возникло бы поколение, стоящее выше, чем поколение времен Перикла». В другом месте, рисуя идеал государственного устройства он высказывает тоже натуралистическое понятие о прогрессе: «если хотите, говорить он утопии, то я могу выразить такую,— это деспотизм мудрецов, людей благородных, истинной аристократии человечества, добытой путем перерождения, чрез сочетание благородных мужчин с умнейшими и даровитейшими женщинами». Но несмотря на это резкое отрицание важности для развития цивилизации передачи духовно-нравственных понятий путем книг, рукописей, преданий, усваиваемых путем индивидуальной духовной работы, а не чрез бессознательную передачу чрез плоть и кровь, Шопенгауэр именно должен был признать важность для народа и государства духовно-нравственных понятий или метафизики, как он выражается, и в этом направлении он идет столь далеко, что его собственную метафизику считает полезным сообщать лишь некоторым избранным. Он посвятил в своих «Parerg'ax» целую большую главу вопросу, об основе цивилизации или отношениях между религией и государством. Вся эта глава есть, в сущности, рассуждение на тему Вольтера: «Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer», тему, которая одна уже доказывает всю беспомощность натурализма перед самым существенным вопросом человеческой жизни. «Религия, говорит Шопенгауэр, есть единственное средство указать на высокое значение жизни грубому смыслу толпы, погруженной в мелочные стремления и материальную работу». Все значение религии сводится к тому, чтобы «укрощать грубые и дурные наклонности толпы, удерживая ее от правонарушений, свирепости и насилий». Перетолковывая по своему христианство как религию пессимизма Шопенгауэр полагает, «что религия есть аллегорически и мифически высказанная истина, которая по этому делается доступной и переваримой для толпы, не могущей вынести чистой истины, подобно тому, как мы не можем жить в кислороде, бее примеси 4/5 азота». Истинная философия доступна лишь 1/10 человечества. Религия полезна, по Шопенгауэру, потому, что «она служит неистощимым источником утешения в бесчисленных и великих страданиях жизни». Толпа, по мнению Шопенгауэра, по самому существу дела осуждена на физические работы, которые необходимо ведут за собою отупение, а потому она не может понять высших истин философии. Эта толпа такого рода, что у нее родственность с обезьяной не исключает сродства с тигром, вынуждая меры укрощения. Нельзя, по мнению Шопенгауэра, достаточно ясно оценить то бесконечное расстояние, ту пропасть, которая существует между ученым, привыкшим к мышлению, просвещенным человеком и между тупым, смутным, ленивым и грубым сознанием вьючных животных человечества. Шопенгауэр ясно сознает, «что общественное здание и государство лишь тогда совершенны, когда в основании их лежит признанная система метафизики, причем он хвалит христианство, как относительно лучшую метафизику для массы. Все сводится к тому, что в религиозном отношении нужно оставить statu quo, предоставив только ученым, как в Индии жрецам, рассуждать про себя об истинной сущности вещей. Все это ясно показывает, что сам Шопенгауэр ясно сознает, что его метафизика не может служить к прогрессу человеческого рода, что она есть яд, с которым можно познакомить лишь немногих.

В такой же беспомощности, в какой находится система Шопенгауэра, перед историей и цивилизацией, не будучи в состоянии их объяснить и оправдать, она находится и перед государством. Признав людей за воплощение эгоизма, за диких зверей, Шопенгауэр не останавливается перед заключением, что государство должно обладать неограниченной властью для укрощения этих зверей. Он совершенно согласен с Гоббсом, а следовательно, и

с натурализмом вообще, что люди без внешнего принуждения устроили бы постоянную борьбу всех против всех. «Кому не ясно видно, говорит он, что не только каждый стремится отнять у другого то, чем он сам хочет обладать, но часто бывает, что индивид, чтобы умножить свое благосостояние на незначительную долю, разрушает все счастье и даже жизнь других». Совершенно согласно с этим воззрением государство является местом для укрощения зверей. «В нем,— говорит Шопенгауэр,— бесконечный эгоизм почти всех, злоба многих, свирепость некоторых уже не проявляются: принуждение укрощает всех. Вытекающая отсюда обольстительная картина (мягкости человеческих отношений) столь велика, что когда мы, замечая отсутствие ее в отдельных случаях, когда государственная власть не может защитить, или уклонилась от защиты, причем выступает такая ненасытная алчность, такая гнусная жадность денег, такая ловкая фальшивость, такая коварная злоба людей, что она заставляет нас испустить крик ужаса, думая, что наткнулись на никогда невиданное чудовище: но без принуждения закона и без необходимости гражданской чести, подобные события были бы ежедневным явлением. Нужно читать уголовные летописи или описание анархических состояний, чтоб узнать, что такое действительно, в нравственном отношении, человек. Те тысячи, которые пред нашими глазами мирно и дружелюбно относятся друг к другу, показались бы нам тиграми и волками, которых укус был лишь сдавлен сильным намордником. Поэтому когда государственная власть уничтожается, т. е. люди думают, что намордника нет, каждый благоразумный человек трепещет перед зрелищем, которое тогда может открыться».

Но как же в таком случае создаются, поддерживаются и развиваются государства? с помощью людей или с помощью какой-либо сверхчувственной силы? При помощи последнего предположения еще можно бы объяснить, оставаясь при том же низком мнении о людях, бытие государства, но как объяснить, что те же обезьяны и тигры являются создателями противоречащего их природе учреждения.

Из всего вышесказанного ясно, что натурализм, столь блестящий в объяснении природы, совершенно беспомощен в объяснении человеческой жизни во всех ее формах. В нашем изложении мы, как этого требовало беспристрастие, более долго и подробно остановились на самой блестящей и ценной стороне пессимизма, на его горькой оценке жизни, но, рассматривая пессимизм в целом, нельзя не признать, что он есть шаг назад, а не вперед в человеческом сознании. Система без нравственного и политического идеала не может удовлетворить человеческое сознание народов, прошедших через христианство, с его возвышенным нравственным идеалом. Она может быть лишь философией мизантропов. Ее заслуга в том, что она дает горький и наглядный урок тем, которые вне христианства ищут основ для обновления духовной жизни человечества. Мертвенный сон Китая, Индии, Тибета, наглядно показывают результаты буддийского мировоззрения.

Наконец, рассматривая в целом основную, пессимистическую идею системы, нельзя не видеть, что она есть глубокий стон гениальной природы, потерявшей веру, потерявшей нравственный идеал, жизнь без которого для человека столь же тяжела, как для рыбы жизнь без воды. Потерявши нравственный идеал, нравственную цель в жизни, человек, без различия гения или простоты ума, богатства или бедности, знатности или незнатности, чувствует лишь пустоту, скорбь и бессмыслицу существования, ибо даже по собственной воле человек не может низвести себя до животного. Рассматривая же пессимизм как новое начало цивилизации, должно признать, что он есть шаг назад, а не вперед, стремление возвратиться к первобытному грубому натурализму, в то время, когда Христос — Спаситель открыл миру возможность бесконечного прогресса, возможность бесконечной жизни, в стремлении к недостижимому совершенству Божества.