

## Н. Я. ГРОТ

### О значении философии Шопенгауэра

Мм. Гг.

Московское Психологическое Общество — единственное философское общество в России. В его задачи входит разработка не только психологических вопросов в тесном смысле, но и более общих проблем философии, т. е. теории знания, морали, эстетики и проч.

Шопенгауэр не был специалистом-психологом, он не писал руководств по психологии или специальных сочинений по вопросам этой науки. И хотя он был одним из самых гениальных психологов нынешнего века — по глубокому знанию ума и сердца человека, по меткой наблюдательности и умению сводить самые сложные душевные явления к их простейшим основам, как это видно, напр., из его тонкого анализа эстетических и нравственных чувств, и сложного механизма воли, — тем не менее о всех его трудах психологическое исследование является не целью, а средством. Настоящая его цель: определить — не законы душевной жизни, а основы жизни мировой, не содержание и процессы душевной деятельности человека, а отношение нашего субъекта к объективному миру и объекта к миру субъективному. Эти отношения друг к другу фактов и законов внешней и внутренней действительности, которые порознь изучаются науками физическими и психологическими, и определение, в связи с этим, истинной природы мира и значения жизни человеческой составляют именно предмет философии, как теории знания, метафизики, этики. Поэтому Шопенгауэр — не столько психолог, сколько философ, и мы будем заниматься им сегодня преимущественно как *философом*.

#### I

Но заслуживает ли философия Шопенгауэра того, чтобы отнестись к ней внимательно и сочувственно?

Имя Шопенгауэра в настоящее время знакомо всякому образованному человеку. Горячих поклонников у него не мало. Но может быть это — пустая мода, временное увлечение? Шопенгауэра всегда признавали блестящим, остроумным и злым писателем. Может быть, свою теперешнюю славу он заслужил только красотой слога, остроумием своих сравнений и шуток, едкостью своей сатиры? Но ведь все эти свойства еще не создают великого философа.

Поэтому вопрос, на который мы постараемся, по мере сил, ответить, состоит именно в том: «Какое значение имеет *философия* Шопенгауэра?» Отсюда выяснится и характер заслуг этого мыслителя перед человечеством<sup>1</sup>.

Подобно многим гениальным философам, между которыми достаточно

---

<sup>1</sup> Настоящая речь, уже напечатанная с небольшими пропусками в № 46 и 50 «Русских Ведомостей», воспроизводится нами здесь почти без изменений, — с незначительными поправками и дополнениями, потому что, представляя собою в намерениях автора некоторое художественное целое, она могла бы подлежать лишь совершенной переделке, если бы мы захотели изложить взгляды свои на философию Шопенгауэра более подробно. Но такую работу, за недостатком времени, мы откладываем до другого раза.

припомнить Спинозу<sup>2</sup>, Шопенгауэр долго не был понят и оценен, и даже едва был замечен. Правда, отдельные лица из числа знаменитых немецких писателей прозревали его будущее значение. Еще в 1813 году, когда Шопенгауэру было 25 лет, поэт Виланд предсказывал его матери, что из него выйдет крупная личность; Гёте уверял, что «он перерастет всех нас головою, а в 1816 г. писал в своем дневнике, что «посещение д-ра Шопенгауэра, преисполненного заслуг, но не признанного и вообще трудно познаваемого молодого человека, послужило ему возбуждением и привело к обоюдному назиданию. Но это — отзывы поэтов, может быть недостаточно компетентных в оценке философских дарований?»

Специалисты-философы и особенно профессора философии, знаменитые современники Шопенгауэра, во главе которых стоял Гегель, систематически игнорировали его труды, а редкие отзывы литературных критиков были большею частью враждебны и насмешливо-пренебрежительны. Знаменитый ныне главный труд Шопенгауэра, «Мир, как воля и представление», напечатанный в 1818 г., еще в 1843, т. е. через 25 лет, далеко не был распродан в своем первом издании, и автору с большим трудом удалось убедить издателя напечатать его вторично с значительными дополнениями. Только в 1839 г., когда Шопенгауэру было более 50 лет, впервые один критик-философ отвел ему почетное место среди преемников Канта, а в 1841 г. в статье журнала *Pilot* о гегелевской философии Шопенгауэр уже был назван «величайшим философом нынешнего века». В 1848 году г. один из гегелианцев Фрауэнштедт обратился в поклонника и апостола учителя пессимизма и появившиеся в 1854 г. его «Письма о шопенгауэровой философии», как некогда письма Рейнгольда о философии Канта, окончательно разбили ледяную кору, отделявшую Шопенгауэра от читателей. Поклонение его гению началось по всей форме, и общественное мнение по обыкновению бросилось в обратную крайность. Наглядным тому примером может служить построенная около этого времени помещиком Визике часовня с портретом Шопенгауэра, в которой он устроил своеобразный культ гения<sup>3</sup>. Число последователей пессимизма Шопенгауэра стало теперь быстро умножаться и среди философов, особенно в 60-х годах, после смерти великого мыслителя. Самым знаменитым между ними был, конечно, Эд. Гартман, автор «Философии бессознательного» (1869), который значительно переработал и изменил метафизическое учение Шопенгауэра, но остался верен его духу. Вскоре, однако, заимствованный свет этого меньшего светила стал меркнуть и тускнеть, по мере поднятия над горизонтом солнца, лучи которого отражала его мысль. Любопытно отметить, что и у нас в России возрождение философии началось в 70-х годах с изучения Гартмана. Философия Гартмана внушила Влад. Соловьеву его «Кризис западной философии» (1874), Алексей Козлов начал свою деятельность на поприще философии переводом «философии бессознательного» (1873). Но первые наши оригинальные философы скоро сами забыли о Гартмане и теперь внимание русского общества сосредоточено более на Шопенгауэре. Монографии о его философии (кн. Цертелера и др.), — многочисленные переводы его сочинений; Фета, Черниговца, Чуйко, Кресина, — обильные журнальные и газетные популяризации его воззрений, — наконец, только что появившийся 1 том обширного и весьма интересного «Опыта биографии Шопенгауэра» Владимира Штейна ясно указывают на тот интерес и сочувствие, которыми начинает пользоваться среди нас глубокий и мрачный германский мыслитель.

Чем же объясняется это возрастающее влияние Шопенгауэра и его философии? Может быть, если не верна прежде поставленная гипотеза, что обаяние его объясняется

<sup>2</sup> Спиноза, по выражению Виндельбанда, восстал «aus dem Grabe der Verachtung» только чрез сто лет, благодаря Лессингу, а затем Гете и Шеллингу, которые вновь открыли спинозизм»: Windelband, *Gesch. D. Philos.* 1878. 280—281.

<sup>3</sup> См. подробнее о судьбе философии Шопенгауэра в статье Ноака (*Philos. geschichtl. Lexicon*, Lpz. 1879. Schopenhauer).

исключительно литературными достоинствами его сочинений, то окажется верным другое предположение, высказанное еще в 1850 г. известным издателем Канта, Розенкранцем, а именно, что издевательство над человеческим существованием и ирония мировой скорби Шопенгауэра пришлись по вкусу всем разочарованным (*blasirten u. weltmüden*) личностям нашего большого века (Розенкранц, собственно, говорит сначала только о немцах), — что философия Шопенгауэра, избличающая неправду мира, как своего рода конституированную анархию, и смело изрекающая проклятие над ничтожностью нашего бытия, должна была удовлетворить многочисленным разбитым сердца нашей эпохи, — людей, испытавших все противоречия жизни, утомленных обманами судьбы, разочарованных в несбыточных надеждах своих и обанкротившихся физически и нравственно вследствие пережитого разгула страстей. Этим людям не может не радовать и не успокаивать уверение, что мир есть только нелепая гримаса (*tolle Fratze*), что им незачем каяться в содеянных глупостях и напрягать свои силы, чтобы трудиться. Может быть, в таком случае окажется правым и другой критик Шопенгауэра, 60-х годов, Гайм, утверждавший, что «впоследствии по отношению к Шопенгауэру история философии будет иметь лишь обязанность констатировать факт, что существовала эпоха, когда ясно виденный и талантливо переданный сон мог сойти за (серьезную) философию»<sup>4</sup>.

Чтобы добросовестно решить вопрос, насколько справедливы эти предположения, мы должны будем поближе, ознакомиться с общим содержанием философского учения Шопенгауэра. Но предварительно заметим, что уже а priori трудно допустить, чтобы разочарованным жуирам и легкомысленным эгоистам нашего века могла вполне придтись по вкусу проповедь аскетизма и умерщвления плоти и страстей, составляющая конечный итог философии пессимизма. Сомнительно, чтобы эти люди способны были даже приблизительно понять и оценить то идеальное блаженство «безвольного созерцания чистых идей», в котором, как в фокусе, сходятся лучи нравственного мирозерцания Шопенгауэра. И если несомненно, что субъективные мотивы всеобщего недовольства жизнью, индивидуального душевного разлада и общественной неурядицы играли существенную роль в распространении славы Шопенгауэра — подчеркивающего эти факты — среди философски необразованной публики, то этими случайными, субъективными побуждениями отнюдь еще не объясняется возрастающее влияние философии Шопенгауэра среди современных философов, людей науки и серьезно образованных людей вообще.

Судом толпы сам Шопенгауэр пренебрегает, и нет той дерзости, которую бы он пощадил для унижения «двуногой породы существ», еще не вышедших из животного состояния и не достигших «искупления воли». «Слава среди этой двуногой породы, по мнению Шопенгауэра, достигается так: требуется человеческий век и целые столетия, чтобы из сотен миллионов людей выискалась горсть голов, способных отличить хорошее от дурного, — голов, которые и оказываются судом потомства. Суду этому благоприятствует то, что перед ним смолкает непримиримая зависть бездарности и преднамеренная лезть низости. Таким образом, здравое мнение достигает, наконец, преобладания»<sup>5</sup>.

При столь резких суждениях Шопенгауэра о здравомыслии своих ближних, едва ли общество и даже профессора философии, которых Шопенгауэр от души и более всего ненавидит, могли быть расположены к увлечению его идеями; и если бы в произведениях этого философа не чувствовались внутренняя сила, глубина и величие, которым суждено пережить все временное, случайное, субъективное, то учение Шопенгауэра давно и охотно было бы позабыто.

Из последующего сжатого изложения системы Шопенгауэра и краткой оценки ее вы вынесете, я надеюсь, убеждение по крайней мере в том, что эта система, несмотря на все ее недостатки, есть явление мировое, исторически значительное, и что о таком

<sup>4</sup> Подробнее в статье Ноака (там же).

<sup>5</sup> Pagera, II, гл. 20-я. Ср. у Штейна, Опыт биографии, стр. 456.

значительном мировом явлении нельзя устанавливать приговора легкомысленно<sup>6</sup>.

Человек обладает от природы чувством «высокого», и страшная гроза или буря вызывают это чувство с особенной силой, несмотря на сопровождающие его чувства страха, личной опасности и страдания. Сам Шопенгауэр так рисует обстановку наибольшего развития в человеке этого чувства: «Природа в бурном движении; полумрак от грозных, черных туч; исполинские голые, нависшие скалы, которые теснотою своей закрывают вид; шумящие, пенистые воды; совершенная пустыня; стоны по ущельям несущегося ветра...» (Мир как воля и представление / Пер. А. Фета, 2-е изд. Москва, 1888, стр. 246). Таковы условия высшей степени развития чувства высокого при созерцании физического мира. Но таковы ее, или сходны, условия появления чувства высокого при наблюдении явлений мира нравственного, и сама философия Шопенгауэра при *основательном ее* изучении возбуждает в нас именно с особенною силой чувство высокого — чувство, служащее лучшим залогом бессмертия произведений философа.

## II

Содержание философского учения Шопенгауэра, как оно изложено в четырех основных книгах его главного труда «Мир как воля и представление»<sup>7</sup>, выражается в следующих четырех положениях:

*Во-первых*, весь мир, каким я его знаю в моем внешнем опыте, есть *только мое представление*. Я не знаю ни солнца, ни земли, ни своего тела, — я знаю только свои представления солнца, земли, тела своего и т. д., которые и суть для меня единственно доступные предметы опыта. Но так как представления мои суть чисто субъективные, *мои* состояния, то для того, чтобы они превратились в объективные вещи, нужно допустить, что мой субъект, мое познающее я, для которого все существует только как его представление, особым познавательным действием рассудка превращает каждое свое представление в объект. Рассудок мой подчинен в этом своем действии закону достаточного основания.

Первое действие его состоит в разложении моего представления на субъект и объект. Затем, по закону достаточного основания, мой ум помещает объект в пространство или во время, т. е. вводит его в цепь смежных или последовательных предметов своего прежнего опыта и связывает его с другими предметами, как причину или следствие их. Все эти действия моего ума, которыми я, так сказать, материализую свое представление, совершенно субъективны. Пространство, время, причинность — только формы закона достаточного основания, как закона моего мышления и познания; это только формы оцепления моим умом его представлений<sup>8</sup>. Следовательно, и материя,

<sup>6</sup> К таким легкомысленным приговорам относится, конечно, и упомянутое суждение Гайма.

<sup>7</sup> Ссылки на страницы этого сочинения мы будем делать по 2-му изданию прекрасного перевода А. А. Фета.

<sup>8</sup> Вот как предлагает в русском переводе эту труднейшую часть теории познания Шопенгауэра В. С. Соловьев в своем «Кризисе западной философии» (Москва, стр. 35—36): «Таким образом, созерцаемый нами предметный *мир* создается посредством априорных форм пространства, времени и причинности. Материалом — и *только* материалом — для этого построения служат чувственные *ощущения*, построить же самое объективное представление из одних чувственных ощущений и их комбинаций, как это хочет сенсуализм, нет никакой возможности. Все чувственные ощущения крайне бедны содержанием, имеют местный, специфический характер, подлежат только одной общей форме — времени, причем изменяются в весьма тесных пределах и, главное, все они совершенно субъективны, не содержат в себе ничего предметного и, следовательно, не могут произвести никакого объективного созерцания (*Anschauung*). В самом деле: я ощущаю свет или определенные цвета, слышу звук, осязаю твердость или мягкость — все это пока только во мне, — мои субъективные ощущения, не дающие никакого внешнего предмета. Только когда рассудок чрез применение своей общей априорной формы — причинности — представляет эти субъективные ощущения как *действия*, имеющие необходимо свою *причину*, и вместе с тем, когда посредством столь же априорной формы пространства эта причина представляется вне субъекта как внешний *предмет*, производящий ощущения, — причем для точного определения пространственных отношений рассудок употребляет все самые мельчайшие данные в чувственных ощущениях, — тогда

как совокупность превращенных в объекты и связанных в пространстве, во времени и причинности представлений, есть лишь сложное представление, — есть, иначе говоря, объективированный моим умом закон основания, вылитая моею мыслию в наглядную форму причинность. Весь мир, таким образом, помещается только в моей голове, есть произведение моей мысли, создающей его по закону достаточного основания из переработки моих представлений. С этой точки зрения вся действительность, как я ее знаю в опыте, т. е. вся совокупность явлений опыта есть как бы некоторый призрак. «Только в силу перехода ума от действия к причине, — говорит Шопенгауэр, — возникает мир, распростертый как созерцание в пространстве, изменчивый по форме, — по материи же постоянный во все времена (стр. 14)». Жизнь, какую она представляется мне в опыте, есть некоторого рода сон. «Жизнь и сны, — говорит Шопенгауэр, — суть листы одной и той же книги. Чтение в связи называется действительной жизнью. Но когда с окончанием чтения наступает время отдохновения, мы нередко продолжаем праздно перелистывать и раскрывать без порядка и связи то там, то сям страницу». И эти отрывочно читаемые страницы книги нашего ума — наш обыкновенный сон.

Итак, весь мир есть содержание книги, которую мы зовем своим умом. Отсюда: явная нелепость *материализма*, который воображает, что в материи, которая есть только наше представление, он имеет дело с каким-то действительным предметом. «Достигнув вершины материализма, — говорит Шопенгауэр, — мы должны почувствовать неукротимый позыв к олимпийскому смеху, увидавши вдруг, как бы пробуждаясь от сна, что его последний, столь трудно добытый результат, *познание*, — *ибо* конечная задача материализма вывести познание из развития материи, — уже предполагался как неизбежное условие при первой исходной точке — простой *материи*, которая есть только *представление* моего познающего ума». «Вся наука естествоведения, идеал которой есть строго проведенный материализм, по выражению Шопенгауэра, не в силах достигнуть конечной цели или дать вполне удовлетворительное объяснение; так как она никогда не попадает во внутреннюю суть мира, никогда не идет за пределы представления, а в сущности учит только познанию отношений одного представления к другому».

Но если весь мир есть только мое представление, то неужели он так-таки и не существует реально, сам по себе? На этот вопрос отвечает вторая книга «Мира как воля и представление».

*Второе* положение Шопенгауэра состоит в том, что если во внешнем опыте мир есть только явление моего ума, мое представление, то во внутреннем опыте, при помощи непосредственного самосознания, я открываю истинную сущность мира. «Извне нельзя проникнуть в существо вещей, говорит Шопенгауэр: как ни старайся, не приобретешь ничего, кроме образов и имен. Уподобляешься человеку, который, ходя вокруг замка и напрасно ища входа, предварительно срисовывает фасады. Тем не менее, — прибавляет Шопенгауэр, — это и есть тот путь, по которому до меня ходили все философы... И если бы исследователь был сам ничем другим, как чисто познающим субъектом, то искомое значение стоящего перед ним, в качестве его представления, мира — осталось бы навсегда не отысканным». Но он сам коренится в мире, чувствует себя в нем индивидуумом и, если с одной стороны его тело есть лишь его представление, то с другой стороны он знает

---

только неопределенные субъективные ощущения превращаются в определенное предметное воззрение. Понятно, что весь этот процесс совершается не дискурсивно или абстрактно, а интуитивно и непосредственно. Итак, весь этот предметный, вещественный мир, наполняющий пространство по трем измерениям, изменяющийся и движущийся во времени по закону причинности, этот мир со всем разнообразием своего содержания, с единством и закономерностью своей формы — есть только умственное явление, и как такой существует только для нас, в нашем воззрении. Все объективное или предметное *eo ipso* есть нечто только субъективное, ибо быть объектом значит только быть *для субъекта*» (Ср. *Vierfache Wurzel*, 3-te Aufl. S. 52—53).

внутренний механизм этого тела еще иначе, непосредственно, как *волю*. Воля не есть извне возникшее представление, мы чувствуем ее непосредственно в своих внутренних состояниях, когда ощущаем голод, т. е. хотим есть,— жажду, т. е. хотим пить,— чувствуем интерес к чему-нибудь, т. е. хотим думать, — когда любим, т. е. хотим обладать, и проч. Все наши удовольствия и страдания, все наши чувства, волнения и страсти суть лишь состояния нашей воли, удовлетворяемой или неудовлетворенной, стремящейся или от чего-либо отвращающейся. «Воля, говорит Шопенгауэр, — есть то слово, которое является разгадкой нашего действительного внутреннего существования. Самое тело наше, как представление, есть лишь выступивший в созерцание, перешедший в представление или объективированный акт воли». Но как доказать, что эта воля есть истинное существо не только моего тела, моего индивидуума, но и всех тел, всех вещей? Доказать это рассудком нельзя, ибо это тождество воли и тела есть не вывод рассудка, а «знание непосредственное» и «если мы не воспримем его, как таковое, то напрасно будем ожидать снова овладеть им чрез какое-либо посредство». Но, по мнению Шопенгауэра, следует считать лишь стародавним заблуждением мысль, будто только доказанное вполне истинно и каждая истина нуждается в доказательстве, когда напротив, — говорит Шопенгауэр, — каждое доказательство нуждается в бездоказательной истине, на которую само оно или же опять его доказательства опираются. Непосредственно основанная истина настолько же предпочтительнее перед основанной на доказательстве, как вода из ключа перед водой из акведука». «Истина, что мое тело и всякое тело по существу есть воля, есть именно истина непосредственная, *философская*», как ее называет сам Шопенгауэр (стр. 124).

Но затем, рядом остроумных соображений, Шопенгауэр пытается не доказать, а по крайней мере *убедить* нас в том, что действительно в основе всех явлений и вещей, всех *тел* неорганических и органических, животных и человека, лежит воля, как истинная сущность мира. В позднейшем сочинении «Воля в природе» он привлекает к делу все известные ему факты естествознания, все намеки поэтов, философов, учения религии и выражения языка, чтобы убедить нас, что воля не только *есть* истинное существо природы, но всегда таковым инстинктивно признавалась. Падение всякого тела есть акт его воли, тяготение мировых тел есть действующая в них воля, химическое сродство, электрическое притяжение и отталкивание — все это акты мировой воли. А в том, что стремление растения к свету и теплу, и углубление корнями в землю для отыскания пищевых соков, суть действия воли, — в этом мы наглядно убеждаемся из однородности этих действий растений с подобными же действиями животной воли — для тех же целей питания, роста, воспроизведения.

Воля во всем мире едина, по природе своей бессознательна, слепа, бесцельна. Она во всем и везде одна и та же — и есть чистое стремление, стремление к жизни, *сама жизнь*. «Воля есть то, что мы прежде называли *силой*, но не воля есть одна из сил, а всякая сила есть воля»<sup>9</sup>. Воля, как вещь сама в себе, свободна, неизменна, бесосновна, но как

---

<sup>9</sup> Вот как излагает эту сторону метафизической доктрины Шопенгауэра проф. А. А. Козлов в лекции «Два основных положения философии Шопенгауэра» (Киев, 1877, Университ. Известия, стр. 9—10): «Теперь мы вкратце укажем на ход мысли Шопенгауэра при перенесении им понятия воли на весь мир. Разлагая явления внешнего мира на их составные элементы, он находит, что эти последние распадаются надвое. Одни, происходя из субъективных форм представляют для нас нечто ясное и понятное; это обыкновенно те стороны явлений, которые выражаются в пространственно временных и числовых отношениях. Другие же, приводящие *a posteriori*, представляют какой-то непонятный и иррациональный остаток, обозначаемый именем силы. В каждой вещи в природе, говорит Шопенгауэр, есть нечто такое, для чего нельзя привести никакого основания и для чего невозможно найти ни объяснения, ни причины. Это и есть *специфический род* деятельности вещи, т. е. род ее существования, называемый нами силой. Этот *aposterior*'ный и непонятный элемент и есть та внутренняя *сущность* явлений, которая Кантом названа *вещью самой в себе*. Поэтому-то, чем аргонее наука, чем *менее* в ней эмпирических элементов, тем она понятнее. Математика есть самая яснейшая и достовернейшая наука; но она в то же время есть вполне формальная наука, ибо она рассматривает явление в его пространственно-временных формах и отношениях, нисколько не касаясь содержания этих форм. Но уже в механике и физике к этим формальным элементам

только она перешла в явление, сделалась телом, она уже подчинена закону основания, она уже не свободна и та цепь причин или оснований, которыми она необходимо определяется на высших ступенях своего развития, особенно в человеке, называется «мотивами». Таким образом, сама по себе воля безосновна, беспричинна и едина. Множественность, обусловленная пространством и временем, и причинность обнаруживаются лишь при переходе воли в явление, в объект, в мир, т. е. в наше представление, ибо время и причинность суть только формы представления. Но как же объяснить, что воля в явлениях мира всегда объективируется или индивидуализируется однообразно, что одни и те же или сходные вещи, одни и те же или подобные друг другу организмы, растения, животные исчезают, уничтожаются и опять появляются, и отчего форм объективации единой воли все-таки много, а не одна? На этот вопрос отвечает третья книга сочинения Шопенгауэра.

*Третье* основное положение Шопенгауэра состоит в том, что воля объективируется, т. е. превращается в мир, в действительность, по известным неизменным законам или типам, выливается в известные постоянные формы или свойства. Эти общие формы воли, ее свойства или первобытные силы, — первообразы ее объективации, — Шопенгауэр называет *идеями* и отождествляет с «идеями Платона». На первый взгляд это понятие идей, как чего-то реального вне ума человеческого, кажется странным; но если мы вдумаемся в тот факт, что и величайшие ученые-эмпирики и даже материалисты признают какие-то неизменные законы или формы бытия изучаемой ими материи, — что природа этих законов, до которых докапывается эмпирическая наука, чисто *идеальная*, *ибо* материальны только явления, и что, однако, эти идеальные законы бытия природы мы отличаем, как нечто более общее и объективное, от субъективных и частных законов своей мысли, — то неизбежность признания для Платона, Шопенгауэра и для всех философов, углублявшихся в тайну «неизменного и строго определенного порядка мировой жизни», особых объективных идей, вне мира явлений, — станет ясною. Эти же идеи Платона, по мнению Шопенгауэра, сходны и с «вещами в себе» Канта, которые он предполагал за пределами изменчивых явлений. «Эти два великих, темных парадокса двух величайших философов запада, — говорит Шопенгауэр, — хотя и не тождественны, но весьма близко родственны и разнятся только по определению»<sup>10</sup>.

Шопенгауэр же сам называет эти идеи *ступенями объективации воли*. Познание этих идей в действительности возможно для индивидуума лишь особым актом гениального прозрения (интуиции) за пределы мира явлений, в самое существо индивидуализированной в нем воли, причем, познавая идею, он уже перестает быть ограниченным индивидуумом. Идеи не подчинены закону основания, следовательно, не подчинены и законам обыкновенного индивидуального познания. Познавая их, человек становится «чистым познающим *субъектом*» и познание это — «чистое познание».

---

присоединяются данные *a posteriori*, а потому законы движения составляют ясную часть этих наук, но самая сущность движения, т. е. лежащие в основе его силы притяжения и отталкивания остаются непонятными и недоступными науке. Таким образом, *чем более* усложняются явления, *чем более* входит в них эмпирических элементов, тем труднее становятся объясняющие их науки и тем внутренняя сущность этих явлений или производящие их силы становятся недоступнее. Высшую степень этой недоступности и непонятности составляют явления животной и человеческой жизни. Но тут-то и приходит к нам на помощь возможность внутреннего опыта и непосредственного познания *того*, что в природе выступает, как *сила*, и что в нас мы знаем, как волю. Таким образом, Шопенгауэр подводит понятие силы под понятие воли и нисколько не считает это одним пустым вопросом о словах. Объяснять волю силою значит, по его мнению, объяснять нечто известное неизвестным, между тем как, наоборот, объяснять силу волею значит объяснять неизвестное известным, всем и каждому непосредственно знакомым. „Многие думают, говорит он в одном месте, что движение шара, вследствие полученного им удара, для них понятнее, чем собственное движение в силу воспринятого мотива, а я думаю наоборот».

<sup>10</sup> Уподобление «идей» Платона и «вещей в себе Канта» признается почти всеми критиками Шопенгауэра рискованным уже потому, что «идеи» вещей для Платона познаваемы, а «вещи в себе» Канта непознаваемы, идеи Платона душа открывает в себе как прирожденные основы и формы познания, а «вещи в себе» чужды нашему познанию. Скорее уже *некоторые* идеи Платона сходны с субъективными формами и категориями Канта.

Но откуда же берется это чистое познание? Первоначально воля бессознательна, неразумна, слепа. На пути своей реализации в мире, пользуясь всеми средствами наилучшего и наиболее полного проявления своей жизненности, она создает из себя познание; «познание первоначально вырастает из воли, как голова из туловища, — говорит Шопенгауэр, и потому познание долго существует лишь как орудие воли, как средство достижения ею ее наиболее сложных бессознательных целей жизни. Но наступает момент, когда познание перерастает волю и «внезапно вырывается из служения воле». «Субъект перестает быть только индивидуальным и становится чистым, безвольным», прозревая самое существо воли, которой служил, и ее законы — идеи.

Эти идеи, как предмет чистого познания безвольного субъекта, составляют предмет созерцания *гения* в искусстве. «Гениальность есть не что иное, как совершеннейшая объективность, т. е. объективное направление духа», в котором чистый познающий субъект, освободившись от служения воле, созерцает ее объективную природу и формы, и воспроизводит их в различных произведениях искусств. Здесь уже объект — не субъективное представление, облеченное в форму закона основания, а настоящий чистый объект в своей сущности, т. е. воля с ее законами, идеями. Разные искусства, — архитектура, ваяние, живопись, поэзия, — с разной степенью совершенства схватывают различные формы объективации воли, идеи ее, а одно искусство даже прямо улавливает и воспроизводит самое существо воли, независимо от идей или ступеней ее объективации, а именно музыка, которая, будучи непосредственно «снимком самой воли», поэтому всего сильные и действует на индивидуальную нашу волю. Объективируя различные ступени воли, все искусства, в той или другой степени, схватывают и выражают и *основное противоречие воли*, которая вечно стремится к жизни и никогда не достигает полного удовлетворения, ибо ее природа — бесцельное, слепое стремление; но всего яснее схватывает и выражает это «основное противоборство воли самой себе», на высшей ступени ее объективации, поэзия в своей высшей форме — в трагедии. «Поэтому трагедия есть вершина искусства.

Ее содержание — «изображение страшной стороны жизни, невыразимого страдания ее, безысходного горя человечества, триумфа злобы, издевающегося владычества случайности и неотвратимой гибели праведного и невинного», говорит Шопенгауэр.

Но именно это познание самораздвоения и основного противоречия воли, которая хочет жить и удовлетвориться и никогда не удовлетворяется, — это самопознание воли на высшей точке ее объективации — в человеке, есть уже начало ее искупления и ее успокоения; рассмотрение которого и составляет содержание 4-й книги «Мир как воля и представление».

*Четвертое* положение Шопенгауэра состоит в том, что, убедившись вполне, что мир есть только мое представление, — познав истинное существо мира, как волю, и тайну ее бытия в идеях, и раскрыв, наконец, чрез этот последний акт чистого познания, основное противоречие воли к жизни, субъект находит выход и утешение лишь в том, что усматривает возможность искупления воли от жизни, «или способ упокоения воли, путем ее отрицания или умерщвления». Этот вывод есть конечный результат философии, по мнению Шопенгауэра. Этот вывод она не навязывает как практическое руководство в жизни, а только открывает его. По *мнению* Шопенгауэра, «всякая философия имеет лишь *теоретическую* задачу, а не практическую. Она должна держаться чистого рассмотрения и изыскания, а не предписания. Направлять деяния человека, пересоздавать его характер — старые притязания, от которых она при созревшем понимании должна бы, наконец, отказаться». «Добродетели не научаются, как и гению».

Снять с себя покров Майи, выражаясь словами индугов — любимыми словами Шопенгауэра, т. е. избавиться от обычного воззрения на мир и прозреть истинную природу воли может каждый человек, а не только философ, задача же философа лишь в том, чтобы перевести в *абстрактные понятия* истинное мирозерцание, постигающее действительное существо мира, как волю, и действительную природу воли, т. е. основное

противоречие и самораздвоение ее.

Поэтому эта последняя часть труда Шопенгауэра является уже *этической*, но не в смысле программы действия, а в смысле лишь констатирования неизбежности факта нравственного перерождения человека на высшей стадии чистого познания.

В чем же состоит это перерождение, — это искупление воли?

Убедившись, что воля есть «слепое, неудержимое стремление к жизни» и что, как таковая, она есть по самому существу *страдание* и что всякое удовольствие, всякая радость есть лишь временное удовлетворение или прекращение воли и страдания, т. е. чисто отрицательное состояние, человек неизбежно должен ставить себе задачей укротить совершенно свою волю к жизни, обуздать и умертвить ее, и тогда он достигнет того единственного доступного ему счастья, которое состоит в безвольном, пассивном созерцании жизни, воли, идей.

Но это достигается отнюдь не самоубийством, которое Шопенгауэр называет напрасным, безумным поступком. Самоубийство потому напрасно, что оно только прекращает отдельное явление воли, а не убивает самую волю.

Убийство индивидуума есть уничтожение одного только частного обнаружения единой воли, и оно не помешает ей снова обнаружиться и проявиться в новом индивидууме. Поэтому самоубийство есть только акт самоутверждения воли к жизни. Самоубийца доказывает им, что его воля только хочет другого бытия, а не совершенного небытия, — другими словами, что воля в нем стремится в объятия нового призрака самоудовлетворения. Единственный разумный исход — не самоубийство, а отрицание воли к жизни, погребение ее заживо путем *аскетизма* (стр. 463 и след.).

Достигнув прозрения своей истинной природы, воля в чистом субъекте прежде всего проникается *состраданием* и жалостью к себе во всех своих живых проявлениях и это сострадание — первое и единственное основание ее нравственного самоотречения в данном человеке в пользу других (459 и след.). Но это самоотречение воли в пользу других, этот альтруизм — только *ступень* в нравственном развитии человека. Когда воля поймет вполне безысходность своего бытия, то она от сострадания должна перейти к полному самоотрицанию. На высшей ступени нравственного развития человек будет искать не общества других людей с целью сострадать им и помогать в перенесении несчастий жизни, но, признав последние неизбежными, будет искать одиночества и будет истязать себя самобичеванием, подавлением в себе всяких страстей и даже желаний, наконец лишением себя пищи. И единственный законный выход из жизни индивидуальной — это голодная смерть, как высшая форма аскетизма, как венец самоотречения воли (491 и след.).

Так как всякое самоотречение воли достигается лишь высшим прозрением чистого познающего субъекта в существо воли и мир ее законов или идей, то «этот глубочайший и таинственный акт самопознания воли» Шопенгауэр выражает понятием *благодати* и на этой ступени допускает «как *единственное исключение* в мире явлений вполне *свободное действие воли*». Здесь ведь субъект становится чистым *безвольным существом* или, что то же, переставая быть индивидуальной волею, становится *волею самою в себе*. Как «воля сама в себе» он свободен отречься от себя и этот свободный акт воли, себя самое отрицающей, есть *искупление* ее от первоначальной и внутренней ее греховности, от присущего ей по самой природе зла, от «первородного греха» ее, который состоит в ее стремлении к жизни, т. е. в самом ее существовании (как воли к жизни).

На этой стадии самоискупления воли индивидуум достигает истинной *святости* и *блаженства* (497 и след.). Он переходит идеально в состояние *небытия* — *Нирваны*, но это небытие Нирваны лишь относительно. Оно есть небытие лишь с точки зрения воли к жизни, тогда как в свою очередь бытие воли к жизни или индивидуальная жизнь есть *небытие* с точки зрения «безвольного и блаженного созерцания идей» в Нирване. «Мы прямо исповедуем, говорит Шопенгауэр, что то, что остается за совершенной отменой воли, есть, конечно, для всех тех, которые еще исполнены воли к жизни, *ничто*; но и

наоборот, для тех, у кого воля обратилась вспять и отрицает себя, весь этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — *ничто*».

Этими словами Шопенгауэр кончает изложение своей философской системы в главной части. «Мира к. в. и пр.» и мы ими закончим свой очерк, чтобы иметь время для общей оценки значения изложенной философии.

### III

Из сделанного нами очерка, конечно, многие из вас, мм. гг., уже вынесли впечатление о некоторых несомненных противоречиях и странных утверждениях германского мыслителя, и это непосредственное впечатление подтверждается при более внимательном разборе его идей.

Есть целая пропасть между первыми двумя и двумя последними книгами: «Мир как воля и представление» и основными положениями Шопенгауэра, — между его учением о мире как *субъективном представлении* и признанием чисто *объективных идей*, между его учением о *бессознательной и неразумной воли*, как существе мира, и признанием *разумного искупления воли сознанием*.

Каким образом разум и чистое познание идей совместимы с чисто субъективным характером нашего познания и каким образом, в конце концов, разумное познание чистого субъекта может вырасти из недр бессознательной и слепой воли? Творческий акт создания разума безусловно неразумною волею *из ничего*, конечно, гораздо удивительные отвергнутого Шопенгауэром творения материи и неразумной воли вечным разумом, которому учит религия. И столь же удивительно параллельное вырастание добродетели и святости из абсолютной греховности воли к жизни, происхождение добра «отречения» из зла «утверждения» воли, истинного бытия в Нирване из небытия воли к жизни, — блаженства из безысходного страдания.

Все эти и многие другие несообразности заставляют некоторых критиков скептически относиться к утверждению Шопенгауэра, что изложенная нами книга его есть *развитие единой мысли*. Известный историк новой философии, *Виндельбанд*, даже прямо называет систему Шопенгауэра «блестящей мозаикой» (*Gesch. d. neueren Philosophie*, II, 345). А между тем нельзя отрицать, что единая мысль у него была и что проводит он ее, при гениальном богатстве образов, с таким мастерским единством языка, формул и логических приемов, что поймать его в противоречии *на словах* почти невозможно. Он почти всегда искусно ускользает от упреков в противоречии незначительными оговорками, осторожными ограничениями. Противоречия лежат у него не столько в словах, сколько в глубине той самой единой мысли, о которой он говорит. Эта мысль состоит в том, что «существо мира и точку отправления в его развили составляет слепая и бессознательная воля к жизни, неудовлетворимая и по природе страдающая». Последнее утверждение тем более странно, что в четвертой книге «Мира» Шопенгауэр посвятил целый ряд страниц блестящему доказательству *субъективности* страдания, как и наслаждения (§ 57). Каким же образом *воля вне субъекта и сама по себе* может быть страдающею?

Очевидно, основная мысль Шопенгауэра столкнулась с фактами действительности, но как гениальный объективный ум, искренний и правдивый, неспособный насилловать факты ради своего исходного тезиса, Шопенгауэр должен был постоянно прибегать к искусственным, натянутым, *внутренне* противоречивым объяснениям, чтобы охватить все существующее своей односторонней мыслью, неспособною все обнять и примирить.

Главная ошибка Шопенгауэра лежит, однако, не в этой мысли, а в бессознательной и более глубокой тенденции его философии. Эта ошибка есть в то же время первородный грех всей западной философии последних трех веков.

Состоит она в неосуществимом намерении ее все объяснить и постигнуть одним человеческим умом. Эта *рационалистическая*, как ее называют, тенденция западных

философов имеет корни еще в философии греков, особенно в системе Аристотеля, и составляет реакцию против средневекового преобладания чувства, веры, мистицизма в теории знания.

Рационализм принял на западе две формы. Первая — рационализм в собственном смысле — предполагала, что разум человеческий может все постигнуть *из себя*, логическим априорным процессом анализа своего содержания, и этого рода открытый рационализм привел, через самопознание разума, к признанию самым существом вещей того же разума, т. е. *идеального духовного начала*, причем через целый ряд этапов это самоутверждение разума дошло в идеализме XVIII и начала XIX века до полного отрицания реальности других начал вещей, и даже материи, как основы физической жизни и внешнего мира. Абсолютный дух, абсолютная идея — последние ступени абстракции идеалистов.

Другая *скрытая* форма рационализма есть так называемый *эмпиризм*. По этому учению разум тоже является единственным судьей и орудием познания действительно существующего, но он познает все не из себя, а заимствует свое содержание *из внешнего опыта*. По мере того, как все более и более была познаваема ограниченность опыта, разум все более и более ограничивал и себя, свою познавательную силу и свое значение в мире.

Разделяя учение чистых рационалистов об идеальности и априорности основ познания и учение эмпириков об ограниченности опыта и разума, Кант первый сделал грандиозный синтез этих родственных учений, донельзя ограничив познавательную силу разума, во имя самого же чистого разума, а *ргіогі* познающего свои свойства.

На этом пути для рационализма оставался один шаг — *совершенно отвергнуть разум в мире, во имя человеческого разума*, — совершенно *ограничить разум в человеке, во имя его же непогрешимости*. И это именно сделал Шопенгауэр.

Не видя возможности объяснить всю живую действительность и настоящую жизнь мира, с ее страданиями и злом, из абсолютного духа или абсолютной идеи, и не считая возможным допустить двойственность начал, он пытался вывести все существующее из начала действительной жизни, то есть из самой *идеи жизни* или воли к «жизни, — все, не исключая и самый разум, как некоторую случайность в ее развиле. Но *вследствие* этого сам разум человеческий должен был преобразиться и, оказавшись некоторого рода *чудом* в природе, превратился в таинственную мистическую способность интуиции или непосредственного созерцания в *себе* объективных идей, составляющих странную прицепку к *слепой и бессознательной* воле, как единственной реальной силе мира.

Очевидно, в лице Шопенгауэра односторонний рационализм западной философии совершил над собой акт самоубийства, или, выражаясь деликатнее, словами самого Шопенгауэра, акт *самоотречения*, и вернулся к исходной точке своего развития, — к тому *мистицизму*, из отрицания которого возник.

Но этим не исчерпывается историческое значение Шопенгауэра.

Западный рационализм возник не только из отрицания средневекового мистицизма, но и в виде протеста против одновременного умаления индивидуальной жизни сухою доктриною «аскетизма» средневековых богословов. Индивидуальная воля к жизни требовала жизни, но была стесняема в своей жизни. Эгоизм личности был подавлен требованием самоотречения личности. Отстаивая свои права, он сделал орудием своей борьбы против аскетизма обоготворенный разум человека. К концу XVIII и началу XIX века эгоизм окончательно разорвал свои оковы и, как будто, оправдал свои притязания в рационалистических доктринах материализма, атеизма и утилитарной нравственности некоторых французских и английских мыслителей. Утилитарное нравственное учение англичан ведь есть ничто иное, как *объективированный эгоизм* личности, прикрывающий себя маскою *эгоизма общественного*, конечная цель которого — все то же наслаждение личности, но не в единственном числе, а во множественном, дабы страдания соседей не смущали наших удовольствий.

Напрасно нравственно-строгий Кант, победоносно сразив самомнение разума,

пытался спасти обломки нравственных принципов христианского мировоззрения восстановлением их на зыбкой почве «нравственных постулатов практического разума» или, что то же, требований сердца.

С юношеской страстностью и правдивостью Шопенгауэр обличил все противоречия Канта и окончательно доказал, что по пути, по которому шла западная рационалистическая философия XVII и XVIII вв., можно достигнуть лишь полного и безысходного эгоизма. А полный эгоизм — синоним разочарования в жизни, отчаяния, *пессимизма*, ибо он не удовлетворяет нравственную личность человека. И эту мысль Шопенгауэр выразил в учении *о страдании*, как сущности воли к жизни. Но, как самоограничение и самоотрицание разума привело его к возвращению от разума к мистической способности интуиции, так и самоограничение и самоотрицание эгоизма привело его к возвращению от эгоизма личной жажды счастья к отвергнутым рационализмом идеалам *аскетизма*.

Эти результаты философии Шопенгауэра, *eniant terrible* рационалистической философии, несомненно, *отрицательные*, но в них очевидно уже лежат зачатки новых *положительных* идеалов. Из-за призрака самопознания слепой воли у Шопенгауэра вырастает уже подобие нового, просветленного, *чистого познания*. Это познание проникает во внутреннюю природу мира, но не рассудочно, а *как-то иначе* — как Шопенгауэр недосказал, ибо его теория «интуиции» психологически совершенно несостоятельна. Из страдания, как последствия эгоизма воли, каким-то чудом возникает подобие нового блаженства, — блаженства сострадания, самоотречения, подвига; но уже не для счастья личности, а *для чего-то другого* — для чего Шопенгауэр не досказал, ибо его теория Нирваны, как идеала, этически несостоятельна<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> За выражение *как-то иначе* (в применении к познанию) на меня напал критик *Русской Мысли* в мартовской книжке журнала (стр. 160—161). Изоцряя свое остроумие над этим выражением, он уверяет, что я проповедую познание смысла жизни *нутром*: — познание жизни, враждебное *науке* и тысячелетним усилиям избраннейших умов в изучении мира разумом, видя противоречие с тем, что я утверждал год тому назад во вступительной лекции. Г. Т., очевидно, не читал моих прежних статей о методах и задачах философии и говорит о тысячелетних усилиях человеческого ума, не зная истории мысли. Во 1) под познанием «как-то иначе» я разумею известный моим читателям философский метод *самопознания* и познания *чрез себя* внутренней природы и смысла мира. Это самопознание не только не противоречит науке, но дополняет и освещает ее выводы (ср. мою книжку «О душе»); как метод, я его называю *субъективным методом*, *субъективной индукцией* и считаю совершенно *эмпирическим* (ср. мою брошюру «Задачи философии в связи с учением Дж. Бруно»). Итак, я мечтаю, как мечтал о том и Шопенгауэр, об *эмпирической метафизике*, основанной на данных самопознания и долженствующей идти рука об руку с наукою о явлениях *внешнего* мира. Вся разница моего взгляда от шопенгауэровского в том, что он выражает свою идею субъективного метода неопределенным и мистическим понятием *интуиции*, а я пытаюсь определить научно, психологически состав этого метода и его опытное содержание, заключающееся во *внутренних ощущениях* (ср. мою Психологию чувствований, К вопросу о реформе логики и др. статьи). Если я еще не достиг своей задачи во всем ее объеме, то это зависит отчасти от несовершенства самой науки психологии, которая должна дать материал для обоснования субъективной индукции, как особого метода *философии*. Но существование ощущений умственных, субъективный характер эстетических и нравственных чувств, как и *объективную цену* этих самоощущений субъекта для познания внутренней природы вещей я, кажется, выяснил достаточно и считаю недобросовестными упреки в противоречиях, которых у меня нет и допущение которых основано на небрежности и легкомыслии моих критиков. 2) С особенным удовольствием могу сообщить г-ну Т., что идея самопознания, как метода познания внутреннего смысла вещей, разрабатывается философами со времени Сократа и Платона, — что Дж. Бруно, Декарт, Мальбранш, Спиноза, Беркли, Кант, из века в века все полнее и полнее разъясняют эту идею и что вся этическая доктрина Канта (в Критике Практического разума) на ней основана, а также, что уже Локк и Юм начали психологически разрабатывать идею самопознания *чрез внутренние ощущения и восприятия (рефлексы* Локка). Следовательно, и мои скромные усилия в этом направлении примыкают к тысячелетним усилиям избраннейших умов, и прежде чем говорить о последних, г-ну Т. не мешало бы перечитать философов и приучить свою мысль работать не столь поспешно и поверхностно. Обычными у нас развязными приемами критики нетрудно, конечно, вводить в обман незнакомую с делом публику, но что станет тогда с истиной? — Прошу у читателя извинения в том, что отклонился в сторону полемики; но думаю, что для понимания значения философии Шопенгауэра это примечание будет не лишним.

Слишком велик был путь, пройденный его мыслью от основных посылок рационализма и эгоизма, чтобы душа его, всю жизнь жаждавшая идеала, могла его достигнуть окончательно. Он дошел до храма истины, сквозь решетку его смутно видел что-то высокое, чистое, неземное, но не разглядел и на пороге пал все-таки неискупленный и непримиренный. И оттого сухой и злой призрак «добровольной голодной смерти» оказался последним словом его *житейской* мудрости.

Но не одна длина пути, а и основные предубеждения рационализма «мешали Шопенгауэру достигнуть своей цели «примирения человека с жизнью». Желание все постигнуть умом, не делая никаких уступок чувству, желание отстоять свою волю к жизни, т. е. эгоизм личности, не делая уступок *лучшим* инстинктам нравственным, заставили Шопенгауэра остановиться на полдороге. Сверхъестественное усилие познать умом то, что постигается только при содействии чувства (как основы субъективного метода самопознания), и вывести альтруизм из основного эгоизма воли к жизни, должны были повести к неизбежному самораздвоению, противоречию себе, самоотрицанию «Двойная бухгалтерия души» других, менее искренних или менее последовательных, западных мыслителей разрешилась у Шопенгауэра такой «единой бухгалтерией», которая не давала возможности свести концы с концами и получить вполне правильные итоги.

Это самораздвоение, при стремлении к единству мирозерцания, — это непримиримое скрытое противоборство рассудка и чувства составляют ту трагическую черту личной жизни Шопенгауэра, которая влечет к нему сердца даже людей, осуждающих его философию. Мы жалеем в Шопенгауэре «человека». Шопенгауэр несомненно несчастнейший из смертных, объективировавший свое несчастье и несчастье всех людей, с теми же предубеждениями, в гениальную философскую систему. Страшное несчастье его состояло именно в том, что он не хотел, во имя теории, дать свободный выход своим лучшим чувствам. Как в его философии, так и в его жизни чувство было рабом, а не советником его воли к жизни<sup>12</sup>. Мысль, не умеряемая чувством, особенно если она гениальна, порождает гордость, и эта гордость Шопенгауэра объясняет тот странный и единственный в истории философии факт, что мыслитель, столь великий, честный и искренний, с 30 до 72-летнего возраста так мало шел вперед в своем развитии и, главным образом, подтверждал и отстаивал основные положения своих юношеских произведений, то есть целые 42 года делал именно то, что всего более осуждала его философия, а именно подтверждал свою личность и свою «индивидуальную волю к жизни»<sup>13</sup>.

Но мы должны быть глубоко обязаны Шопенгауэру и за то, что он сделал и что сказал. Он подвел итоги всей западной рационалистической философии более двух столетий, он обнаружил все ее слабые стороны и довел нас до преддверья будущей положительной философии, указав, *где именно* должно искать более полной истины, которую ему найти не удалось.

---

<sup>12</sup> Последнее подтверждается всего нагляднее его личным отношением к родным. Он нежно вспоминает отца по поводу оставленного ему наследства, а отношения к матери и сестре становятся все холоднее и натянутее из-за тех же материальных соображений.

<sup>13</sup> Г. Т. в «Русской Мысли» удивляется, что я нахожу *странным* такое упорство Ш. в отстаивании всех высказанных им положений. Но если бы Г. Т. был знаком с историей развития мысли других выдающихся философов и, в особенности Платона и Канта, гению которых Ш. более всего поклоняется, то он увидел бы разницу между ними и Ш-ром. Не «состояние современных ему знаний» заставило Шопенгауэра остановиться на полдороге в развитии своей системы, а единственно только чрезмерное самомнение. Философия, по самой идее своей, есть вечное и непрерывное *искание истины*, черпающее все новые силы в никогда не прекращающемся, хотя порою и ослабевающем, сознании. Поэтому философ *никогда* не вправе успокоиться на добытых результатах и, пока мысль в нем работает, он открывает все новые и новые стороны истины, *исправляя* свои прежние утверждения. Ш. тоже не переставал находить новые стороны истины, но не исправляя своих старых утверждений, и оттого в его системе ложь и истина так странно переплетаются, а отдельные утверждения по существу своему так изумительно противоречат друг другу.

И в этом смысле особенно важны *три положения*, им добытые:

- 1) что истинное существо мира и смысл жизни познаются человеком не вне его, глазом или осязанием, а *внутри*, в себе самом, и не рассудком, а *как-то иначе*;
- 2) что есть в природе какая-то реальная слепая сила, которую он называл «волей к жизни», и что эта сила противоборствует разуму, но победить ее может не рассудок, а *какая-то иная* внутренняя мощь;
- 3) что жизнь для себя не стоит того, чтоб её прожить, что жизнь тела не стоит того, чтобы на нее тратить духовные силы, — что есть *какая-то другая*, лучшая жизнь на земле.

В этих положениях заключается великая заслуга Шопенгауэра пред учением о знании, учением о мире и учением о жизни, а в целом пред *философией*, — как теорией познания, метафизикой и этикой.

И если Шопенгауэр не досказал, *чем и как познается* искомое внутреннее содержание мира, *как относится* неразумное начало мира к разумному и в *чем именно* состоит для человека другая, лучшая, духовная жизнь, то все-таки он отчетливо поставил все эти великие вопросы, над разрешением которых будет трудиться будущая философия, будущая мысль человечества.

Может быть этой философии *будущего* удастся выяснить, каким образом в познании внутреннего существа живого мира должны сочетаться *внутреннее ощущение с чувством и волей*, как главнейшими его объектами и материалом, — каким образом *неразумная воля к жизни личной* перерабатывается и поглощается другой всеобщей *разумной волей к жизни мировой, гармонической, духовной*, — каким образом *лучшая жизнь* может быть достигнута нами путем отречения *не от жизни вообще*, а только от личной, эгоистической жизни, направленной на удовольствие, — во имя жизни *общей, братской, действительно христианской*. Но во всяком случае при построении этой *новой философии*, ищущей примирения *пессимизма* (в отношении к жизни материальной, эгоистической) и *оптимизма* (относительно жизни духовной, альтруистической), мы не должны забывать, в какой мере приготовил нас к ней Шопенгауэр.

Несомненно, поэтому, что система Шопенгауэра есть то *естественное звено*, которое должно связать великую философию прошедшего с *положительной философией* будущего.