

Л. ЛОПАТИН

Нравственное учение Шопенгауэра¹

Мм. Гг! Что Шопенгауэр мыслитель очень оригинальный, с этим соглашаются все его критики, все равно — высоко или низко они его оригинальность ставят. Не так легко сразу ответить, в чем собственно эта своеобразность Шопенгауэра состояла. В самом деле, его общее метафизическое мировоззрение, как бы сильно сам он ни отрицался от такого сродства, имеет очень много сходного с тем, чему учили его непосредственные предшественники и современники в немецкой философии. Немецкие философские системы после Канта, несмотря на идеалистические приемы своего построения, по содержанию своему в большинстве напоминают ту форму философии, которая неоднократно являлась в истории мысли и которую можно обозначить именем *натуралистического пантеизма*. Общий смысл основного воззрения немецких философов после Канта можно выразить так: Мир есть прямая и непосредственная реализация Божества; абсолютный принцип бытия неотделим от вещей, в которых он воплощается, — он только в них получает действительность; помимо их, сам в себе, он есть безусловное тождество самых противоположных начал и сил, но именно потому они в нем содержатся только в возможности, только в зачатке, и подлинной реальности еще не получили. Абсолютный принцип есть только *зародыш, возможность* всего, но *действительность, жизнь* он получает только в конечных формах. Раскрывая свои потенции, он становится природою во всем многообразии ее элементов, сил и законов, он становится органическою жизнью в бесконечности ее проявлений, наконец, он становится человеком и только в нем сознает и познает себя, — является свободным, собою овладевшим духом. Этот абсолютный принцип у великих представителей немецкого идеализма носит различные названия: это *абсолютная идея* Гегеля, *абсолютный разум* или *абсолютное тождество* Шеллинга, *абсолютное «я»* Фихте. Оттенки в его понимании заметно меняются у различных мыслителей², они спорят и состязаются между собою, но общая мысль у них одна и та же: *конечное в разнообразии его форм и процессов есть единственная реальность абсолютно: Бог существует только под видом мира*. Из такого взгляда с неизбежностью вытекал *оптимизм* немецких идеалистов: жизнь мира в существе своем есть жизнь божественная. Абсолютный разум воплотился во всех вещах. «Что разумно, то действительно, что действительно, то разумно», — эту формулу Гегеля без сомнения можно считать нравственным исповеданием немецкой идеалистической школы.

Что же сделал Шопенгауэр? В общих основаниях своей метафизической системы, как я уже говорил, он в значительной степени сходится с Фихте и с Шеллингом и даже с Гегелем, несмотря на неудержимую к нему ненависть. Даже определение основы мира как *воли* дал Шопенгауэр не первый. Раньше его так определил абсолютный принцип в нем самом Шеллинг в своем сочинении «о существе свободы». Но Шопенгауэр как бы задал сам себе следующие вопросы: эта темная сила, текущая во всех существах, принимающая бесчисленные формы, сама с собою враждующая и себя пожирающая, каждое мгновение впитывающая в себя всю жизненную бесконечность страдания бесконечного множества тварей, — сила, все созданное разрушающая, чтобы сейчас же возродить его в виде не менее

¹ Речь, прочитанная на торжественном заседании Московского Психологич. Общества 14 февраля 1888 г. Напечат. в вып. 1 «Трудов Моск. Психол. Общества».

² Например, собственно натуралистический элемент в представлении о безусловном начале вещей в системе Фихте почти отсутствует, в воззрениях Шеллинга он получает первенствующее значение.

призрачном и мимолетном, может ли она быть названа *Богом* или абсолютным *разумом*? Ее основными качествами не являются ли напротив безумие — безотчетное и бесконечное стремление осуществиться во что бы то ни стало? Существование такой силы дает ли какое-нибудь ручательство за красоту и благодать творения? Совсем наоборот, если все конечное — мимолетная и призрачная форма абсолютного, если в свою очередь абсолютное само в себе есть только *возможность жизни*, а не жизнь в ее *действительном осуществлении*, — мир с его солнцами и млечными путями не представляет ли *призрак призрака*, чистое *ничто*?

Вы знаете, как Шопенгауэр на эти вопросы ответил, и по всей справедливости можно сказать, что в его лице немецкий идеализм пришел к *самоотрицанию* и *самоосуждению*. Шопенгауэр — закоренелый безбожник; но мне кажется, что его открытое, нередко доходящее до кощунства безбожие для искреннего верующего сердца должно быть *симпатичнее*, нежели то деликатное упразднение всего существенного веры, — иногда под видом его философского обоснования, — какое находим у Гегеля, у Шеллинга в его первой системе, или даже у знаменитого учителя богословов — Шлейермахера.

Итак, коренная своеобразность Шопенгауэра в его существенно изменившейся *нравственной* оценке основных начал немецкого идеализма. Само собою понятно, что она должна была глубоко отразиться на решении вопроса о нравственной задаче человеческой жизни и дать ему чрезвычайно оригинальное освещение и в то же время очень широкую постановку. Шопенгауэр в *Parerga* говорит: «что мир имеет только физическое и никакого нравственного значения — это есть величайшее, губительнейшее, коренное заблуждение, настоящее *извращение* смысла, — то самое, что вера олицетворила в образе антихриста». В эти слова вылилось одно из самых душевных его убеждений. Действительно, нравственный вопрос для Шопенгауэра всегда стоит на первом плане, затеняя все другие, и глубокие этические соображения и замечания во множестве рассеяны в его сочинениях³. Шопенгауэр, бесспорно, один из гениальнейших психологов-наблюдателей во всей истории человечества, и ни в чем сила его проницательности не сказывается с такою поражающею яркостью, как в тех случаях, когда ему приходится разбирать нравственные пружины человеческих действий.

Все попытки своих предшественников дать философское, для разума очевидное, обоснование нравственности, Шопенгауэр считает бесплодными и неудачными в самом своем корне. Из их числа он не выключает и Канта. Выводы Канта о разуме теоретическом, по мнению Шопенгауэра, знаменуют великий переворот в истории человеческого мышления. Совсем иначе смотрит он на критику разума практического: в ней он видит только искусно сплетенную сеть всевозможных ошибок и совершенно произвольных положений.

Для ясности дальнейшего изложения я в нескольких словах постараюсь представить общую точку зрения Канта в его нравственной философии. По учению Канта, как существуют в нашем разуме изначальные, а priori данные формы теоретического познания — пространство, время, категории рассудка, — точно так же существует в нас самую природою вложенный, чистый закон *деятельности*, т.е. закон *нравственный*. Каково его содержание? Это закон изначальный, всякому опыту предшествующий, следовательно, вполне от него независимый. Он не может подразумевать какие-нибудь житейские отношения или человеческие стремления данными; он свободен от всего эмпирического, от всего, что может предложить нам опыт. Весь его смысл в том, что он есть *всеобщий закон всякого разумного поведения*, все равно людей или ангелов, или еще каких-нибудь совершенно невообразимых тварей. Этому соответствует его формула: «поступай по таким правилам, о которых ты можешь хотеть, чтобы они были всеобщими законами». По мнению Канта, все нравственно-

³ Два сочинения, вышедшие в составе *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, посвящены исключительно нравственным вопросам. Но они оба написаны по случайным выводам, поставлены вне прямой связи с общою системою Шопенгауэра и поэтому являются лишь односторонним выражением его нравственного мирозерцания. Чтобы получить полное понятие о нравственных убеждениях Шопенгауэра, необходимо сопоставить выводы этих сочинений со взглядами, высказанными в других его произведениях: особенно в *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. B.

доброе должно неизбежно подойти под эту формулу. Например, почему лгать нехорошо и безнравственно? Потому что ложь всеобщим законом никак вообразить нельзя: если бы все разумные существа лгали, никто бы не верил своим ближним, и цель лжи никогда не достигалась бы. И наоборот: только то и есть нравственно доброе, что совершается из *уважения* к нравственному закону и даже *единственно* из такого уважения. Когда мы даем нищему милостыню просто из *жалости*, мы повинемся минутной прихоти, наше деяние не имеет никакой нравственной цены. Напротив, если человек вовсе не чувствительный, даже холодный и жестокий по своей натуре, все-таки помогает ближнему из уважения к нравственному долгу, его поступки заключают несомненную нравственную заслугу. Короче говоря, вся нравственность состоит именно в сознании *безусловности* нравственного долга. Всякое обыденное житейское правило, относящееся к удовлетворению наших эгоистических желаний и интересов, имеет только условную цену, обязательно для нас лишь до тех пор, пока эти желания и интересы владеют нашею душою. Но сменилось наше настроение, охватили нас другие страсти, и правила, столь значительные для нас прежде, теряют над нами всякую силу. Совсем другое замечается в нашем отношении к закону нравственному: как бы ни менялись наши чувства и влечения, мы никогда не заглушим в себе внутреннего голоса, который громко и настоятельно внушает нам, что выполнение нравственного долга есть абсолютная, не допускающая никаких исключений обязанность, все равно лично выгодно оно нам или вредно, приятно или противно. Нравственный закон есть неизменно обращенное к нам повеление разума, *категорический императив*. Итак, вот два основные свойства нравственного закона по Канту: 1) его чистота, т.е. совершенная отвлеченность, 2) его безусловная обязательность.

Против этого Кантовского взгляда Шопенгауэр вооружается всею тонкостью своей критики и всею беспощадностью своего остроумия. Прежде всего он задается вопросом весьма простым: есть ли какая-нибудь возможность доказать, чтобы такой совершенно абстрактный нравственный закон, с его абстрактною формулою, в том виде как его понимал Кант, *действительно* существовал в чьей-нибудь голове и действительно направлял чьи-нибудь поступки? И он показывает, что таких доказательств не только нет, но что Кант не пытался их и отыскивать, утверждая, что ни про какое человеческое действие нельзя объявить с уверенностью, что оно совершается только из уважения к нравственному закону. Но если так, самый этот отвлеченный нравственный закон и уважение к нему не представляют ли из себя произвольное изобретение, которому в человеческой природе ровно ничего не соответствует? За это по крайней мере очень решительно говорит полная неспособность огромного большинства людей действовать по абстрактным мотивам.

Не менее произвольно представляется Шопенгауэру та повелительная форма, в которую Кант облачает свой закон. Кант определяет нравственный закон как абсолютный долг, как безусловно обязательное требование. С легкой руки Канта моралисты очень часто толкуют о *безусловности долга*, не замечая, что в самом соединении этих слов заключается явное противоречие. Именно *долг* есть понятие относительное по всему своему существу, неизбежно предполагающее кого-нибудь, пред кем мы обязаны некоторыми действиями, и кто может нас принудить совершить их. Вот почему повелительную форму предписаний нравственный закон может иметь только в *теологической* морали. Нравственное *предписание* неизбежно подразумевает верховное существо, которое может нам приказывать и приказанное вынудить. Между тем Кант так далек от мысли обосновать нравственность на теологии, что напротив теологию пытается основать на одной этике. Через это отношение понятий у него является совершенно извращенным: то, что в действительности может быть только основанием, у него выходит следствием, следствие оказывается основанием. Кант мечтает спасти этику от традиционных *теологических* предпосылок и подвести под нее фундамент более прочный и неизменный, а на самом деле, думает Шопенгауэр, он весьма напоминает человека, который пошел на маскарад, горячо увлекся очень симпатичною маскою, долго за нею ухаживал, готов был торжествовать полную победу, но она сняла маску, и он вдруг узнал собственную жену.

Итак, Кантова этика представляет из себя здание очень хитрое и тонко задуманное, но тем не менее всецело фантастическое. Переворот, произведенный Кантом в теоретической философии, на философию практическую не распространяется. Нравственная жизнь по-прежнему стоит великою таинственною загадкой, которая смущает и бесплодно волнует умы. В чем же подлинное основание нравственности? Какая существует истинная пружина нравственных действий?

Шопенгауэр предлагает сделать такой умственный опыт: представим себе двух молодых людей, которые страстно влюблены в молодых девушек: предположим далее, что у каждого из них есть соперник, имеющий перед ним по внешним обстоятельствам преимущества. Допустим, что оба они решились убить своих противников и оба были обеспечены от всякого подозрения и преследования. Предположим, наконец, что они после тяжелой внутренней борьбы оба отказались от задуманного преступления. Мы спрашиваем одного из них, что его заставило покинуть свое намерение, и он нам, положим, отвечает, что правило его поведения в этом случае не могло послужить всеобщим законом для всех разумных существ, или что он осознал, что его преступление не могло содействовать ни его собственному, ни чьему-либо чужому усовершенствованию, или что-нибудь в этом роде. Тот же самый вопрос мы задали другому, и он нам ответил: «когда дело дошло до последних приготовлений, я в первый раз подумал о своем сопернике, и мне вдруг стало ясно, что с ним должно случиться. И вот мне стало жаль его, я не мог себя победить, я не мог этого сделать». Спрашивается: кто из этих двоих лучше — тот ли многоученый педант или этот просто жалостливый человек? Кому из них мы скорее вверим нашу собственную судьбу? В ком действовал более чистый благородный и человеческий мотив? В ответе едва ли может быть малейшее колебание.

Этот опыт, по мнению Шопенгауэра, можно считать решающим делом: подлинный нравственный мотив, вызывающий невольное одобрение, являющийся источником бескорыстных, благородных действий, есть *сострадание*, способность чувствовать чужое горе и чужую муку, как свои собственные: в нем двигатель всего нравственно доброго, и притом единственный его двигатель. Вся нравственность заключается в одном коротком правиле: *Neminem laede, imo omnes quantlls potes juvai* (никому не вреди, но всем помогай, сколько можешь). В самом деле, к каким окончательным пружинам сводятся все человеческие поступки? Самая главная и основная, которая одинаково движет и человеком, и животным, есть *эгоизм*, т.е. стремление к существованию и благоденствию. Эгоизм как бы представляет внутреннее ядро всего живого. Человек, безусловно, хочет сохранить свое существование, безусловно хочет свободы от страданий, хочет каждого наслаждения, старается даже развить в себе новые способности наслаждаться. Эгоизм колоссален, он превышает вселенную. Предоставьте любому человеку выбор между его собственным уничтожением и уничтожением остального мира: и не может быть сомнений, каков он будет у огромного большинства человечества. Есть что-то глубоко комичное в зрелище бесчисленных индивидуумов, каждый из которых, по крайней мере в практическом отношении, признает реальным только для себя, а всех других считает какими-то призраками. А между тем эта иллюзия глубоко коренится в природе нашего познания: ведь мы себя только знаем непосредственно и прямо, с нашей внутренней стороны, все другое мы знаем лишь посредственно, как представление, как чуждый образ, извне вызванный в нашей голове. Вот почему каждый человек для самого себя представляет целый мир: ведь единственный мир, который каждый действительно знает, он носит в самом себе, как свое собственное представление, и потому он центр этого мира. Таким образом, самые условия нашего познания кладут глубокую пропасть между нами и тем, что не есть оно, между нашей личностью и всем остальным бесконечным множеством существ. Этим объясняется огромная мощь эгоизма над всеми проявлениями человеческой жизни. Общественные обычаи, религия, государство одинаково трудятся над одною общею задачею — сдерживать людское себялюбие в возможных и терпимых пределах. По мнению Шопенгауэра, чтоб ужасающую силу эгоизма обнять в одном образе, достаточно подумать: что иные люди были

бы способны убить своего ближнего просто для того, чтобы его жиром смазать себе сапоги!

Итак, эгоизм есть первая и важнейшая, но это все-таки не единственная сила, с которой приходится вступать в борьбу нашему нравственному побуждению. Рядом с животным эгоизмом в человеческой душе нередко уживается сатанинская сила *бескорыстной злобы и вражды*: она проявляется в жизни под видом недоброжелательства, зависти, злорадства,— всех тех чувств и страстей, которые вызывают в нас наибольшее негодование и презрение, — и возвышается иногда до неукротимой и потрясающей жестокости. Таковы противонравственные потенции нашего внутреннего существа, которые, как чудовища Дантова ада, внушают ужас, отравляют жизнь и обращают ее в зрелище великих мук и великих преступлений. Однако не все ими исчерпывается: встречаются на свете, хотя и не часто, истинно добрые и честные люди. Бесспорно, бывают действия бескорыстного человеколюбия и совершенно добровольной справедливости. Иногда человек погибает сам, чтобы спасти своих ближних; иногда бедняк возвращает богатому его собственность, хотя бы для него не было никакой опасности преследования, если б он удержал ее у себя. Такие случаи бывают: хотя уважение, даже изумление, которыми окружают их обыкновенно, лучше всего показывают, как они редки.

Их источник в том глубоко таинственном, мистическом процессе, который называется *состраданием*. В нем исчезает перегородка, которая отделяет существо от существа: в нем чуждое нам становится для нас своим, как бы превращается в наше *я*. По учению Шопенгауэра, сострадание может принять двоякую форму. Во-первых, оно может в нас сказаться, как сила, противодействующая эгоистичным и злым мотивам, удерживающая нас от причинения страдания и вреда нашим ближним. Тогда оно является *справедливостью*. Во-вторых, оно может достигнуть еще высшей степени, оно может действовать *положительно*, оно может побуждать нас к деятельной помощи всем, кто страдает. Тогда оно называется *человеколюбием*. Правило справедливости: никому не вреди; из нее вытекают и те поступки, которыми каждый из нас предупреждает угрожающую ему лично неправду; потому что никакое участие к другому, никакое сострадание к нему не может меня заставить, чтобы я позволил ему вредить себе. Правило человеколюбия: всем помогай сколько можешь. К *справедливости* и *человеколюбию* сводится все нравственно доброе. Защищая этот вывод, Шопенгауэр решительно восстает против всякого внесения в этику обязанностей человека в отношении к самому себе.

Таким образом, этика, по Шопенгауэру, показывает нам, какие силы движут человеком в его деятельности. Но какую практическую роль слезет приписать нравственному учению? Нравственными правилами, указанием мотивов истинно добрых действий можно ли подавить живущий в нас колоссальный эгоизм, человека дурного и жестокого обратить в справедливого и сострадательного? К несчастью, это совершенно невозможно. Шопенгауэр один из самых решительных защитников прирожденной неизгладимости в различии людских характеров.

По мнению Шопенгауэра, закон достаточного основания господствует и над человеческими действиями, как над всем на свете. Все наши настроения и поступки вытекают из влияния данного мотива на наш особенный характер с такою же необходимостью, с какою камень падает, когда мы его выпускаем из рук. Характер наш дается нам вместе с рождением, — он нас провожает до самой могилы. Основным стремлениям и склонностям нашей души нельзя *научить*, они составляют самую *суть* нашей личности. *Velle non discitur*. «Злому человеку злоба так же прирождена, как змее ядовитые зубы». Различие склонностей у людей невероятно велико, соответственно этому невероятно разнообразие их действий. Сделать из дурного человека хорошего так же трудно, как превратить свинец в золото.

Но если все действия человеческие так необходимы, если в каждый данный момент человек *может* поступить только так, как он *поступил действительно*, в чем тогда заключается вина или заслуга нашего поведения? А между тем в нас неистребимо живет сознание нашей самобытности и нашей власти над собою,— непоколебимое убеждение в

том, что совершаемое нами есть *наше дело*. Мы считаем себя ответственными за зло и добро: внесенное нами в мир, стало быть, *свободными* делать его или не делать. *Мы сознаем себя свободными*, что это значит, если все на свете подлежит нерасторжимой связи причин и следствий? Как непосредственно ощутимая для нас наша нравственная свобода мирится с необходимостью?

Здесь мы достигаем одного из самых важных и трудных пунктов философии Шопенгауэра. В существе своего решения вопроса о свободе он примыкает к Канту, но в то же время связывает его с собственными метафизическими началами. Чтобы понять общий вывод, к которому он приходит, мы должны вспомнить основные положения его системы. По Шопенгауэру, время, пространство, закон связи причин и следствий суть формы явлений, но они не касаются подлинной основы вещей в ее собственной природе. В феноменальном мире все выражается в этих формах, но ведь самый этот мир существует только для нас, для нашего опыта, — он только *наше представление*. Насколько в мире господствует необходимость, т. е. причинная связь, неизбежные отношения пространства и времени, — он переделан и безотчетно искажен нашим сознанием, он только представление или невольное сновидение наше. А настолько он не искажен в преломляющей призме нашего мозга, насколько он существует *в себе*, он никаким необходимым отношениям не подлежит, никаким формам не подчиняется и ими не понуждается, он представляет сущность, которая абсолютно собою владеет и сама от себя творит все свое содержание. он есть *коля*. В воле корень и внутренняя суть каждого существа, она есть корень и *нашего* существа, наше подлинное *я* — то, что в нас живет и действует. Мировая воля свободна, она возвышается над всякою необходимостью, — стало быть, свободно и наше подлинное *я*, и глубоко проникающее нас чувство ответственности за все наши деяния нас не обманывает. Далее, — воля как основа вселенной свободна, но это нисколько не мешает тому, что ее проявления в пространстве и времени подлежат строгим и неизменным законам, ибо сами эти законы в последнем основании суть *выражения воли* как всеобщей сущности всего действительного, как единственного источника всякого бытия. Точно так же свободно и наше внутреннее существо, и это вовсе не препятствует его проявлениям в чувственном мире иметь видимость неизбежности в каждом данном случае. Ведь надо помнить, что наше *истинное я* существует всецело *вне* времени, *никак* им не задевается, *совсем* от него независимо. Итак, оно не может быть сегодня одним, завтра другим, оно не способно меняться: оно раз навсегда хочет того, чего хочет, будь это доброе или злое, и это неизменное хотение, это внутренне единое стремление, устанавливающее основу нашей личности, есть наш сверхчувственный или *умопостигаемый* характер, по отношению к которому наш характер, наблюдаемый в жизни, есть только несамостоятельное отражение. Одно и то же коренное хотение разливается и воплощается во всех наших действиях, и каждый наш поступок есть только временный, исчезающий отпечаток одного бессмертного, вечного оригинала. Вот почему мы не можем поступать иначе, как поступаем, и все-таки всем сердцем чувствуем себя виноватыми, когда поступаем дурно. Вина человека не в том или другом отдельном действии, а в том, каков он есть: говоря словами Шопенгауэра, она не в *operari*, а в *esse*. Наша греховность не в случайных злых выражениях нашего произвола, а в том, что злые поступки *не случайность* для нас. Когда совесть более всего нас терзает? Не тогда, когда мы приписываем злое дело, нами совершенное, несчастному случаю, а когда мы внутренне убеждены, что если бы обстоятельства иначе сложились, мы поступили бы при данных мотивах совершенно так же. *Мы считаем себя виновными в той природе, которая нам дана нашим рождением*, — с точки зрения обыденного человеческого смысла это величайший парадокс, с точки зрения настоящей философии, по мнению Шопенгауэра, в этом чувстве вины за свой природный характер заключается откровение глубокой истины. Ведь то, что в нас живет, страдает и злодействует, — наше умопостигаемое существо, — есть та самая сила, которая произвела мир, которая подготовила наше рождение и сочетала в наших родителях качества, перешедшие к нам по наследству и преследующие нас через всю нашу жизнь. Мировая воля едина, она всецело во мне, следовательно, *я сам виноват* в своем существовании и в своих

качествах. Платон гениальным чутьем предвосхитил эту истину, когда рассказывает, что души еще до рождения выбирают свой жребий и, стало быть, *в нем повинны*. То же самое убеждение мифологически выразилось в учении о переселении душ, которое недаром является одним из самых древних и распространенных верований человечества.

Из всего сказанного понятно, что нравственные действия должны иметь мировое, на всю вселенную простирающееся значение. Фактически — нравственное и безнравственное настроение, самоотвержение и эгоизм, — суть две эмпирические данные, обе одинаково реальные пружины человеческого поведения, причем эгоизм представляет пружину, несравненно более могущественную и властную. Но они бесконечно различаются по своему *достоинству*, по своему значению для внутреннего смысла жизни. Человек не только явление, в нем живет мировая сущность — притом в высшей объективации своего бытия. Поэтому и то, что мы называем нравственно добрым, не только явление: оно есть *путь*, которым слепая стихийная, безумная сила, создавшая мир, освобождается от своего безумия. Только в нравственно добром существовании мира получает истинную цель и верховное значение.

Мой предшественник⁴ в своей речи говорил уже о пессимизме Шопенгауэра. Жизнь в глазах Шопенгауэра есть страдание, ничем неутолимое, никогда не прерывающееся, ни в чем не знающее конца. По его теории, хотеть — значит делать усилие, стремиться, а стремление предполагает нужду и неизбежно сопровождается страданием, пока оно не получит удовлетворения, т.е. пока оно не прекратится совсем. Воля неотделима от страданий, и если в ней источник всякой жизни, — жизнь есть страдание в самой своей основе. Все наши радости — лишь короткие моменты мнимого успокоения наших стремлений, мнимой их остановки, — мнимой, потому что наша сущность в воле, а воля всегда к чему-нибудь стремится. Часто спрашивают, чего на свете больше, — страданий или радостей, — и считают возможным спорить об этом. По мнению Шопенгауэра, чтобы ответить на этот вопрос, достаточно прибегнуть к такому простому сравнению: когда одно животное пожирает другое, — чего здесь больше, — наслаждения ль в пожирающем, который удовлетворяет свой голод, чтобы он опять проснулся в нем чрез несколько часов, — или страдания в жертве, которую раздирают на части и которая охвачена ужасом смерти? А ведь вся наша жизнь есть такое взаимное пожирание, — неустанная борьба за существование, с несомненным поражением в конце. Жизнь представляет естественную историю страданий, которую можно изобразить так: хотеть без мотива, всегда страдать, всегда бороться, потом умереть, — и это без конца из столетий в столетия, пока наша планета не разлетится в куски.

Ввиду этого всеобщего страдания всего живого, смысл нравственного настроения в человечестве у Шопенгауэра получает очень своеобразное освещение. Когда человек бывает наиболее поработан темным безумием живущей в нем мировой основы? Тогда, когда эгоизм — единственная пружина его стремлений. Ведь все страдания бытия в том и коренятся, что основа вселенной как бы раздвоилась, распалась на множество индивидуальностей, живя в одной, не узнает себя в других и через это ведет сама с собою страшную, мучительную и бессмысленную борьбу. Мы обманываемся лживыми формами нашего сознания, — пространством, временем, причинностью; множественность существ, которая наносится только этими формами и корня вещей не касается, мы принимаем за их подлинную действительность и полагаем непроходимую бездну между *я* и *не я*, между собою и окружающим нас миром. В этом — основание эгоизма, и в этом — его изначальная ложь. И вот просыпающееся в нас сострадание разгоняет иллюзию и таинственным образом показывает нам наше внутреннее Тождество со всем живущим. В сострадании лежит уже великий залог освобождения от зол жизни, ибо мы чрез него возвышаемся над борьбою, раздирающей мир. В этом различии отношения к собственному *я* коренится, между прочим, разница при встрече смертного часа у добрых и злых.

Однако, по мнению Шопенгауэра, не в простом сострадании заключается высшее совершенство и окончательное назначение человеческого бытия. Стихийная воля жизни, —

⁴ Профессор Н. Я. Грот.

движущая миром и в нем сострадающая, — только в человеке вступает в ясный свет самосознания и становится *разумною волею*. Поэтому только в нем она может понять себя со всей очевидностью усмотреть свое безграничное безумие, отказаться от ложного стремления к существованию и *затихнуть* навеки. Такое состояние души есть добровольное самоотречение, резигнация, истинное спокойствие, полное отсутствие желаний; это уже не только сострадание ко всему живому, — в сострадании воля еще действует и движет нами: — это есть полное упразднение любви к жизни. Правда, такое состояние по преимуществу близко душе человека истинно доброго; ибо, только познав все страдания мира, как свои собственные, можно действительно оценить бесконечность бессмыслия воли жить и бесповоротно от нее отречься. Но и с очень злыми людьми такой коренной переворот во всем нравственном существе, такое полное успокоение всех эгоистических стремлений и страстей также иногда совершается; его причиною обыкновенно бывают глубокие, всю душу потрясающие страдания. Человек, его переживший, становится совсем другим: его не тяготят прежние преступления, его не волнуют прошлые радости и печали. Вся его воля сосредоточена на одной мысли о *смерти*, — но не той призрачной смерти, которая, будучи вызвана физическими причинами, разрушает только видимость нашего внутреннего существа — наше тело, но не касается его вечного ядра, — а об смерти действительной, о полном уничтожении всего стремления к жизни, — о Нирване. Такое состояние человека есть высшая святость. Она неизбежно связана с *аскетизмом*: ее источник в глубоком, все существо охватившем сознании лжи и тщетность всякой воли к жизни; между тем эта воля в ее безотчетных проявлениях продолжает существовать и в святом, — она оказывается в инстинктивных влечениях и потребностях его организма, в присущем всему живому отвращении к страданиям и лишениям всякого рода. И вот, восстав на эту волю, раз навсегда осудив ее в себе, святой добровольно обрекает себя на пост, целомудрие, бедность, — иногда на жестокие истязания. Через это он действительно торжествует над нею, — воля жить остается при нем лишь в виде призрачного явления, только в форме его изможденного суровым воздержанием тела. Разрушится наконец оно: и в человеке ничего не остается, что вернуло бы его и опять привязало к вечному круговороту бытия. Для него наступает великий момент окончательного искупления.

Но не себя только должен спасти человек: от него ждет искупления вся природа. Единая воля движет всеми тварями, и в человеке она получает свою высшую реализацию: поэтому человек может и должен, погасив ее пламя в себе, потушить его и во всем существующем. Человек — и жрец, и жертва в том великом жертвоприношении, которого жаждет вселенная. К этому конечному акту безотчетно стремится весь мир, во всех своих процессах и формах, — как в своем общем ходе, так и в частной судьбе наполняющих его творений⁵.

Оптимисты, доказывающие совершенство мироздания и полагающие цель жизни в наслаждении ею, приписывают бытию смысл, диаметрально противоположный тому, какой оно в самом деле имеет. Жизнь природы глубоко целесообразна, до ее самых мелких и незначительных явлений. Но ее ближайшая цель — не радость, не блаженство, а именно *страдание*, потому что страдание только способно очистить волю и привести ее к тому, что есть самое желательное и дорогое на свете, — к полному умиротворению всех стремлений, к действительной, *настоящей* смерти.

Таково в общих и основных чертах нравственное мирозерцание Шопенгауэра. Краткость времени не позволяет мне пускаться в его подробную критику. Как и все теории Шопенгауэра, его нравственное учение несвободно ни от односторонности, ни от противоречий. Шопенгауэр — мыслитель очень увлекающийся, слишком часто готовый ради поразившей его отдельной мысли забывать общую нить, долженствующую связывать части системы между собою в одно нерасторжимое логическое целое. Без всякого предубеждения

⁵ В этом отношении любопытный ряд выводов представляет статья *Über anscheinende Absichtlichkeit in Schicksale des Einzelnen* (Parerga I B.).

легко заметить, что сведение всей нравственности к одному состраданию,— при настойчивом отрицании всяких особенных начал нравственности *личной*, т.е. всяких обязанностей человека в отношении к самому себе,— не совсем вяжется с признанием аскетизма за неизбежное выражение святости: что объяснение справедливости из сострадания натянуто и обосновано слабо: что учение о безусловной неизменности умопостигаемого характера решительно не мирится с предполагаемым коренным изменением всего нашего внутреннего существа в искупительном акте самоотречения воли и т. д. Не на эти *недостатки* нравственной философии Шопенгауэра я хотел бы обратить ваше внимание. В нравственной теории Шопенгауэра поражает ее глубокая своеобразность, ее *художественная* цельность, — а главное, возвышенная строгость и широта ее замысла. Этот высокий подъем духа, это приведение всего существующего пред суд нравственный, это понимание мировой жизни как очистительного, спасающего все сотворенного процесса, эта грандиозная постановка нравственной задачи человечества производят впечатление неотразимое даже на такие умы, которые вовсе не отличаются склонностью к аскетической мрачности. С Шопенгауэром можно не соглашаться; но нельзя не видеть, что если его объяснение мира правильно, жизнь человеческая с ее нравственной стороны имеет бесконечную цену и бесконечно серьезную задачу. Чарующее действие этики Шопенгауэра заключается именно в ее *серьезности*, в нравственной энергии, которая в ней воплотилась. Этот признак далеко не всегда характеризует этические теории нового времени, и едва ли можно указать хоть одну, которая превосходила бы нравственное учение Шопенгауэра в этом отношении.

От чего же зависит эта особенность морали Шопенгауэра? Я еще раз напомним его слова, которые привел в начале: «чтобы мир имел только физическое и никакого нравственного значения,— есть величайшее, пагубнейшее и коренное заблуждение: — это настоящее *извращение* смысла». В этих словах, мне кажется, ключ ко всему, что в этике Шопенгауэра есть глубокого, правдивого, возвышающего душу. Обманутые энергическими нападениями Шопенгауэра на кантово учение о категорическом императиве, некоторые критики считают Шопенгауэра просто представителем чисто эмпирической точки зрения в морали. Они не замечают, что его отрицание внутренней *безусловной* обязательности нравственного закона высказывается у него гораздо более на словах, чем на деле: они забывают, что для Шопенгауэра закон добра, если и не есть абсолютное *предписание*, обращение к нам: во всяком случае представляет единственный путь к очищению, которого все творение жаждет, единственное назначение, для которого существует и человек, и природа. *Бытие мира имеет законченный нравственный смысл, — следуя доброду началу в нас, мы приближаемся к последней цели всякого существования*, вот общая основа этики Шопенгауэра: и то, что в этой мысли содержится, немногим отличается от высокой оценки нравственного закона, какую находим у Канта. Итак, в чем же сила нравственной философии Шопенгауэра? Говоря коротко, в ее *тесной связи с ее общим метафизическим мирозерцанием*, в его *окончательном признании*, — употребляя не совсем ему свойственный язык, — *нравственного закона за внутренний закон всего мира*. Только благодаря этому убеждению, Шопенгауэр избегнул опасности, которая в иных его рассуждениях была к нему близка, — понять всю нравственность, как условное проявление весьма ограниченной человеческой способности — *жалеть своего ближнего*. В самом деле, недостаточно показать, что в нашей душе присутствует сила любви; надо еще сделать понятным, почему эта сила, как бы ни был ограничен ее запас, *бесконечно ценнее и дороже* самых могучих напряжений нашего себялюбия. В этом коренной вопрос этики, и на него совсем нет ответа, пока он будет строить свои выводы исключительно на почве эмпирически данных фактов, не прибегая ни к какому высшему принципу. Человеческая нравственность или совсем перестанет быть тем, что она есть, потеряет свой строгий и властный облик, превратится в простую житейскую рассудительность, в которой все-таки последнее слово всегда должно принадлежать эгоизму, — потому что эгоизм, конечно, сильнейший двигатель обыкновенных человеческих поступков, нежели бескорыстное самоотречение, — или убеждение во всемирном значении

наших дел должно неизбежно жить в человеческом сердце. Истинная этика невысказана, если она в своей последней основе не опирается на ясное метафизическое или религиозное понимание действительности в ее целом и в ее глубочайших началах. Философия Шопенгауэра представляет тому блистательное подтверждение: именно в своем этическом отделе она приобретает явно религиозный и мистический колорит. Правда, религия Шопенгауэра — не христианство, а буддизм, но зато буддийское мировоззрение возрождается в его метафизических идеях в своих, казалось бы, самых фантастических догматах. Шопенгауэр почти проповедует переселение душ, он глубоко верит в магическую искупительную власть святой человеческой воли над всею природою, — блаженное успокоение всех существ в Nirване он рассматривает как последнюю цель всякой жизни. Таким образом, Шопенгауэр является первым представителем того религиозно-философского движения, которое теперь охватило многих и которое в мудрости древнего Востока старается найти потерянную почву для устойчивого нравственного мирозерцания. Что скажем об этой стороне дела Шопенгауэра? Какое воззрение должно окончательно успокоить и внутренне умирить человечество, — то ли, для которого мир создала сила безумная и злая, для которого вся жизнь есть зло, страдание и обман, для которого высший подвиг святости состоит в привлечении смерти на все живое, — или другое воззрение, по которому вечный Разум и вечная Любовь есть творческий источник всякого бытия, по которому все существа чрез несовершенство, страдания и борьбу ведутся к бесконечной гармонии очищенного и тем не менее полного жизни духовного царства? На что должна опереться этика? Чему принадлежит будущее, — буддизму или христианству? На эти вопросы уже дала ответ история.