

П. УГРЮМОВ [П. ЛАВРОВ]

Современное обозрение

Шопенгауэр на русской почве

(Философия Шопенгауэра. Часть I. Теория познания и метафизика.

Кн. Д. Цертелева. СПб. 1880 г.)

I

Князь Д. Цертелев предлагает нам том в 274 страницы, где изложена теоретическая часть философии Шопенгауэра, взгляды которого г. Цертелев находит «слишком противоречивыми»; при этом автор пытается «указать на тот путь, которым... можно было бы избежать противоречий, встречающихся не у одного Шопенгауэра, а почти во всех идеалистических системах».

Пред нами, очевидно, произведение, относящееся к литературе чисто-философской. Дело идет не о специальном биографическом или культурно-историческом этюде на основании новых появившихся материалов о данной личности, хотя бы то был философ; дело идет о философском исследовании, имеющем в виду исправление мирозерцания.

Сам по себе труд г. Цертелева не обратил бы нашего внимания, если бы он не выражал собой того направления, которое с некоторых пор начинает преобладать в философских трудах российских Любомудров. По-видимому, давно отжившая свое время метафизическая школа отжила его и для русской науки, и как бы ни тщились реставрировать эту школу наши философы, ей уже более не воскреснуть. Но г. Цертелев наглядно доказывает, что мы вовсе не так легко, как думают, расстаемся с старыми кумирами и ставим на место их новых. Напротив, с некоторых пор все старое, обреченное на неизбежную смерть и гниение в архивах, как видно, получило для нас особенную прелесть новизны и господствующего тона...

II

Прежде всего представляется вопрос: почему именно выбран г. Цертелевым Шопенгауэр?

Если бы мы имели перед собою исследование, относящееся к области фактического знания, этот вопрос был бы совершенно неуместен. Появились новые материалы для пополнения наших знаний о соединениях хлора, о нервной системе пауков, о формах городского хозяйства в Каталонии, о жизни или произведениях Авицебронна, — явилась возможность иначе сгруппировать известные уже данные по одному из этих вопросов, и, помощью этой новой группировки, установить новый факт или поставить новую гипотезу. Как ни мелко было бы сделанное фактическое приобретение, к какому бы уединенному углу знания оно ни относилось, как бы оно ни было отрывочно, оно вполне оправдывается тем обстоятельством, что оно есть *приращение* нашего фактического знания. Конечно, *развитие* ученого определяется важностью вопросов, которые он поднимает в своих трудах, и шириною горизонта, который открывается пред последующими исследователями вследствие сделанных им открытий, но ни один новый факт, методически исследованный и правильно установленный, не может игнорироваться, как слишком мелкий, потому что никто не может знать, к каким широким обобщениям может повести со временем даже такой факт, который с первого взгляда представляется совершенно незначительным.

Но иное дело в философии. Как ни различны и как ни смутны многие взгляды на задачу ее, однако, во всех их более или менее ясно высказывается мысль, что в философии забота о единстве, о связи фактов, об относительном значении рассматриваемого факта играет главную роль. Все отрывочное, как бы оно ни было точно установлено, не имеет в философии ровно никакого значения. Поэтому и в исторических исследованиях, имеющих

философскую тенденцию, выбор предмета исследования вовсе не безразличен. Философское значение *догматическое* имеет такая теория, в которой можно найти элементы для уяснения теоретических и практических вопросов нашего времени; которая может служить точкой отправления для «создания новой философской методы» или для перестройки старой, сообразно требованиям современности. Философское значение *историческое*, может иметь явление, которое или оказалось весьма влиятельным для истории мысли в свое время, или, при неособенной важности этого влияния, может служить яркой иллюстрацией явного или тайного настроения мысли в эту эпоху. Поэтому новые исследования по философии Платона, Декарта, Локка, Канта, Конта даже не могут вызвать вопроса: почему они являются? Никто не удивится новому этюду о гегелизме или стоицизме, имея в виду громадную роль, которую они хотя временно играли в истории мысли. Но уже этюд о Спинозе, при всем величии этого одинокого ума, или этюд о Джордано Бруно, о софистах, требует себе оправдания; необходимо указать, какое философское, принципиальное, объединяющее значение автор придает этим явлениям, представляющим сами по себе, конечно, интерес, и весьма не малый, но связь которых с другими событиями надо еще разъяснить большинству читателей, имеющих некоторое понятие о положении этих вопросов.

Это тем более справедливо относительно Шопенгауэра, в особенности как мыслителя теоретического, каковым представляет его нам г. Цертелев в появившемся томе.

Итак, прежде всего представляется вопрос: почему выбран Шопенгауэр, как точка отправления для «указания на путь, которым можно было бы избежать противоречий, встречающихся почти во всех идеалистических системах»? Считает ли кн. Д. Цертелев Шопенгауэра таким мыслителем, который всего ближе подошел к философскому решению задач, стоящих и пред нашим временем? Видит ли автор в нем самого яркого и полного представителя идеализма в эпоху господства этого направления? Или думает г. Цертелев более удачно найти в Шопенгауэре, рассматриваемом как отражение своей эпохи, те скрытые побуждения, которые вызывают идеалистические учения вообще и которые, освобожденные от примесей времени и места, являются или могут явиться и теперь источниками генезиса новых, менее противоречивых идеалистических систем?

На все эти вопросы мы не находим ни малейшего ответа в предисловии г. Цертелева. Об этом можно пожалеть, но обвинять автора еще нельзя, так как труд его не кончен, и он, может быть, в конце этого труда выяснит нам загадку своего выбора, которую читателю, конечно, приятно было бы видеть разрешенною теперь же.

Лишенные пособия автора, постараемся же в самом кратком очерке дать читателю понятие о том, что такое был Шопенгауэр и можно ли оправдать и осветить его философией которую-либо из тех трех точек зрения, которые только что нами установлены.

III

Артур Шопенгауэр (1788—1860) принадлежит, бесспорно, к эпохе немецкого идеализма, к тому замечательному полувеку (1781—1831) в истории философии, который начался появлением «Критики чистого разума» Эммануила Канта и кончился смертью Георга Вильгельма Гегеля, заключая в себе всю главную философскую деятельность Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Якоби, Шлейермахера, Гербарта, Бенеке, Фриза. Но Шопенгауэр принадлежит к эпохе подготовляющегося падения идеализма и, по самому характеру своего мышления, занимает место между его явными противниками, рядом с тремя последними упомянутыми именами, хотя и необходимо его отнести к числу действительных приверженцев идеалистической метафизики. В его полемике против «трех софистов» (Фихте, Шеллинга, Гегеля), как и в его приемах философского построения, видно, что идеализм переживает эпоху сильной внутренней болезни. Эта болезнь и выказалась немедленным распадом идеалистических школ, когда со сцены сошла могучая личность Гегеля. Правда, в то время, когда появился первый том главного труда Шопенгауэра: «Мир

как воля и как представление» (1, 1819), Гегель стоял на высоте своего величия. Он только что перешел в «город интеллигенции» и открывал ряд своих берлинских чтений, к которым прислушивалась вся мыслящая Европа. Но немало было признаков явного протеста со всех сторон, — признаков, предвещавших скорое падение идеалистических учений. Философ, выступавший с новой попыткой объяснения мира в 1819 году, мог быть только переходной ступенью от идеалистического направления к реалистическому и терпеть от всех недостатков этого межеумочного положения. Оно так и было действительно с «Миром как волей и представлением». Как явление, оппозиционное рутине господствующих идеалистических школ, его произведение встретило со стороны их враждебный прием. Но, как построение идеалистического характера, оно не могло возбудить интереса в реалистической оппозиции, которая охотнее группировалась в Германии около психологических и педагогических приемов Гербарта и Бенеке. «Мир как воля и представление» прошел незамеченным. Так как эта судьба постигла огромное число так называемых философских произведений этого периода, то тут не было еще ничего особенно замечательного. Но судьба Шопенгауэра должна была сделаться несколько иной. Ему суждено было выделиться из толпы «отцветших не расцветая» немецких идеалистов начала 20-х годов. В 1830 г. на его труд «О свободной воле» обратило внимание норвежское ученое общество. В 1844 г. появилась вторая часть основного труда Шопенгауэра. В 1848 г. оказался у Шопенгауэра ревностный помощник, Фрауэнштедт. В 1853 г. о нем заговорили в английском «Westminster Review». Вслед затем он стал философскою знаменитостью Германии. Его стали комментировать и прославлять. Последние годы своей жизни он вполне наслаждался своей известностью и его перестал возмущать в его франкфуртском уединении постоянно повторявшийся вопрос: «Не сын ли вы знаменитой романистки Иоганны Шопенгауэр?» После смерти у него явились не только последователи, но даже *школа*, т. е. самостоятельные продолжатели его труда в том направлении, которое он наметил. Если немногие знают в наше время о Таушинском и Банзене, то имя Эдуарда фон Гартмана и название его «Философии бессознательного» (которая представляет ровно через полвека выработку системы, находящейся в прямой зависимости от «Мира как воля и представление»), достаточно знакомо русским читателям, чтобы можно было здесь ограничиться лишь напоминанием о нем.

Какой же смысл этой странной судьбы, этого позднего воскресения незамеченного писателя, этой реабилитации и развития идеалистического учения в эпоху, когда реализм утвердился окончательно в умах большинства развитых людей? Почему именно Шопенгауэра постигла эта судьба, а не кого-либо другого из многочисленной семьи немецких мыслителей, ему современных? Заключали ли его труды какие-либо особенные философские достоинства, помимо литературных качеств, ставивших его несколько отдельно от словесного формализма и схоластицизма большинства гегельянцев и шеллингистов? Или следует искать объяснения его судьбы в общем ходе истории XIX века, с ее прогрессивными и регрессивными фазисами, с ее комбинацией теоретических и практических вопросов, где последние получили заметное преобладание? Постараемся разглядеть это.

IV

С конца XVI века до последней четверти XVIII главную характеристику европейской цивилизации составляло резкое разделение области разыскания теоретической истины от области решения практических общественных вопросов. Средневековые авторитеты, пытавшиеся почерпнуть из одного и того же непогрешимого источника и понимание мира, и учение о наилучшем общественном строе, были сданы в архив. Государство взяло на себя обязанность ответить на все вопросы об общественной организации, создало для этого армию юристов, дало обществу кодексы светского законодательства и поставило для охранения их полицию. Все, что закон не запрещал, стало дозволенным. Между прочим, не

запрещались, а скорее поощрялись, в видах промышленных выгод, совершенно независимые разыскания господ математиков, механиков, физиков, химиков, астрономов. Создались академии наук, королевские общества, смиренные и покорные, годные порою для приготовления проекта фейерверка в честь Карла II или медали для прославления завоеваний Людовика XIV. В этих снотворных академиях и обществах заседали представители науки, и пред именами Ньютона и Лейбница в их специальной сфере бледнели для почитателей истины все современные им самые громкие имена. Царства мысли страдают такою же жаждою завоеваний, как и обыкновенные царства и республики, и точно также закрывают порою глаза на законность приемов, употребляемых при этих завоеваниях. Рядом с мирной армией ученых специалистов явились конквистадоры новой философии. Тот самый Декарт, который давал ученым аналитическую геометрию, а робкие сердца успокаивал новою формою знаменитого онтологического доказательства бытия Божия, — тот самый Декарт создавал чисто-механическую теорию мира, распространяя понятие механизма даже на животные организмы. Затем явилась ужаснувшая современников «Этика» Спинозы, чуждавшегося всякого участия в практической жизни, и эта «Этика» была построена рядом выводов «по геометрическому методу». Затем явились набеги сенсуалистов в область психологии. Затем, сгруппировавшись около «Энциклопедии», представители критической мысли объявили свое намерение завоевать *весь* теоретический мир и раздавить «l'infame», которое господствовало в нем в средние века и отстаивало свои святилища в разных крепостях, считавшихся недоступными науке. «Система природы» была самым решительным манифестом конквистадоров и в то же время явлением, вызвавшим реакцию с разных сторон.

Оказалось, во-первых, что, во имя мирных математических выкладок и физических опытов, образовалось течение мысли, которое грозило своему покровителю, государству XVIII века. Конец этого века был свидетелем громадных переворотов, совершенных во имя Вольтера и Руссо, во имя науки, которая выросла под крылом Стюартов и Бурбонов. Все реакционные силы соединились, чтобы противодействовать разливу этого течения, которое грозило снести самые прочные крепости.

Оказалось, во-вторых, что наукою называть построения Декарта, Спинозы, Лейбница, даже Локка, Юма и Кондильяка было неудобно. Мирные ученые, дорожа спокойствием своих исследований и неприкосновенностью своих гонорариев, примкнули к отрицателям предшествовавшего движения, снова отмежевали науке область более ограниченную, объявив ее индифферентною к общественным бурям и волнениям, и целый ряд великих деятелей науки начала XVIII века, Лапласы, Кювье, Гумбольдты, отвернулся от всякой философии, провозгласив эмпиризм, фактическое, отрывочное, но положительное знание, единственным полем работы для точного знания.

Оказалось, в-третьих, что самая мысль о разъединении разных областей умственной и практической жизни человека есть теоретическая нелепость и ведет к практическому изуродованию человека. Ни одного вопроса, который ставит себе человеку, нельзя выкинуть из его соображений, как истину *иного* рода: один и тот же метод должен признать одно достоверным, другое — более или менее вероятным, третье — объяснить как неизбежную ошибку, как предрассудочное предание, четвертое — отвергнуть, как явное противоречие, как элемент, враждебный истине. Задача философского единства *всей* теоретической области оставалась задачею для XIX века, как она была задачею для древней Греции, для средневековых схоластиков, для наиболее последовательных энциклопедистов. Но и практические вопросы общественного строя невозможно отделить от теоретических. Закон должен быть воплощением знания и понимания. Политическая экономия является критерием для министров и для членов парламентов. Критика не может остановиться пред формами государства, когда она не остановилась пред более глубокими традициями. Она не может сторониться от общественных задач. Она должна или быть прогрессивной, враждебной существующему порядку, а следовательно, подлежащей искоренению, или должна быть консервативной, объясняющей разумность настоящего порядка, его благодетельность, и

тогда она может сделаться одним из элементов прочности общественного строя. Явилась потребность в философском единстве, не только охватывающем всю теоретическую область, но еще составляющем поддержку для государственного порядка нового времени, для псевдопатриархального, для псевдолиберального, для полицейского государства, как схоластическая философия составляла поддержку теологии в средние века.

Оказалось, в-четвертых, что конквистадоры XVII и XVIII веков потерпели неудачу, потому что рассматривали человека слишком абстрактно, как рассуждающую машину, рассчитывающую свои интересы, взвешивающую критические аргументы и действующую на основании этих посылок. Но это был не настоящий, реальный человек. Реальный человек действует во имя весьма многих побуждений, совершенно чуждых и его интересам, и всякой аргументации. Не только личные страсти составляют аргументы, против которых он возражать почти не умеет, но и историческая жизнь выработала для него ряд умственных и нравственных привычек, от которых он оторваться разом не может, как бы ни были эти привычки противны его истинным интересам и несообразны с точки зрения здоровой критики. Кроме того, ему нужны эстетические наслаждения, метафизическое творчество, идеалы личного достоинства и общественного долга, и, назло расчету, назло рассудочной критике, он удовлетворяет этой роскоши жизни охотнее, чем ее более настоятельным нуждам, как дикий заботится об украшении прежде, чем о необходимом. Надо взять человека настоящего, реального, со всеми его историческими склонностями, со всеми его неразумными потребностями, а не только рассуждающую машину энциклопедистов. Искусство должно угадать эту цельность человека лучше, чем рационалистическое исследование. Искусство должно вдохнуть жизнь поэзии в «мертвую» «Систему природы», которая казалась такою противною молодым Гердеру и Гете, когда они читали ее в Страсбурге. Если старые авторитеты средних веков умерли, то неприлично над ними смеяться или ругаться, как это делают энциклопедисты. Их надо торжественно похоронить, поместив их в гробницы «Воспитания человеческого рода», «Идей о философии истории», одухотворив их в символах нового идеализма, в заключительной сцене Фауста, идеализируя их в созданиях романтизма. Разум, охватывающий все духовные силы человека в их единстве, должен открыть более широкий горизонт мысли, чем рассудочная точность и определенность. В поэтических образах и в метафизических построениях самые требовательные умы должны найти высшее успокоение, которое отвратило бы их от слишком настойчивых практических требований и тем самым опять-таки должно было содействовать реакционному течению против дерзких конквистадоров XVIII века.

Требование философского единства и понимания человека в его целостности явилось, таким образом, столь же оппозиционным элементом «просветительному стремлению» XVIII века, как прямо-реакционные элементы государства Наполеона, Метерниха и Аракчеева, церкви Бональда, де Местра, Генгетенберга, Фотия и Магницкого, или как эмпиризм великих ученых начала XIX века; но оно в то же время было попыткой спасти новыми средствами европейскую цивилизацию от насильственного возвращения к средневековым идеалам в области теории, к идеалам Ришелье и Людовика XIV в области общественной жизни, от узкого ограничения исследований свободной науки задачами эмпиризма. Оно привело к попытке оправдать существующий строй мысли и общества во имя разума, правда, метафизического, но это самое оправдание давало прецедент для позднейшей критики и для реформы того же существующего строя мысли и общества во имя разума, сделавшего шаг вперед на пути научной критики и реализма. И этой попытке реакционные силы государства позволили осуществиться именно потому, что они видели в ней оправдание себе и считали философию профессоров менее опасною для себя, чем организованное целое католицизма или пытавшуюся организовать церковь протестантских пасторов. Философский идеализм Германии в упомянутый выше полувек (1781—1831) вступил в союз с величественною эпохою поэтического творчества, с романтическим поклонением прошлому, с заявленной задачей объяснить и оправдать все сущее, как элемент успокоения и примирения, как победитель и «плоского» рационализма XVIII века, и революционных бурь. Но, к ужасу

современников, едва замолк голос Гегеля, из этого самого идеализма, в его самой полной, самой стройной, самой примирительной форме, в той форме, которая логически доказывала, что «все действительное разумно» (а Фридрихи Вильгельмы III) Альтенберги и *tutti quanti* Германского союза были уверены, что «действительное» — это — они), вдруг стали вырастать один за другим Штраусы, Фейербахи, Прудоны, Ласали, Марксы и т. п.

V

Но это было еще в будущем. Пока идеалистическая немецкая философия развивалась, как умственное движение, долженствующее устранить «плоские» нападки и насмешки XVIII века, но в то же время предохранить цивилизацию от возвращения к ретроградным началам прошлого времени и научную мысль от эмпиризма ученых специалистов. Как реальное доказательство своей силы, идеализм выставял целую группу поэтов-художников и в формах поэтического творчества, «умственного созерцания» искал метода познания, который успокоил бы человечество от всех его политических разочарований, открывая ему самую широкую область завоеваний в мире идей.

Развитие немецкого идеализма было довольно правильно. Сначала Эммануил Кант в своих «Критиках» обозрел систематически всю область мысли теоретической, практической и логически обсуждающей, воплощая в эти произведения своей старости высшие результаты мысли XVIII века о научных приемах, прилагаемых к области, которую наука пыталась завоевать, не очень твердо установив свое право на это завоевание. В этих произведениях заключалась полная возможность связать рационально новое развитие мысли, требовавшее более цельного понимания человека, с рассудочной критикой XVIII века и продолжать ее дело. Но в них были следы и всех элементов реакции против тенденций XVIII века: и готовность войти в сделку с *l'infame* вместо того, чтобы «раздавить» его, и готовность дать слишком широкое место некритическим, ложно-творческим элементам человеческой мысли, рядом с научною критикою, даже выше ее, и готовность поискать в метафизических представлениях и диалектических софизмах поддержки и оправдания для практических несовершенств общества в самых некрасивых его формах, вместо того, чтобы объявить прямо войну этим формам, как это имело место в конце XVIII века. Замечательные достоинства трудов Канта имели результатом, что до нашего времени к этим трудам возвращались все новые школы, желавшие восстановить традицию научной философской мысли помимо увлечений метафизики и эмпиризма. Недостатки этих трудов вызвали все последующие крайности немецкого идеализма.

Для цели этой статьи достаточно указать на следующие выводы Канта.

Он ограничил область познания областью явлений, отмежевав за ее пределы «трансцендентную» сущность вещей или область «вещей самих в себе» (*Ding an sich*; г. Цертелев передал это словами «вещь о себе»), но едва ли с этим выражением можно согласиться). Он признал, что для этой области явлений пространство и время составляют необходимые формы нашего понимания, что, вместе с ними, ряд необходимых форм мысли, «категорий», обуславливает это понимание, но все эти формы познания мира «феноменального» и опыта не могут быть приложимы к области «вещей самих в себе», к области «нуменов». В этой области разум делает диалектические заключения о единстве души, мира, божественного начала, но эти заключения не ведут ни к какому познанию, имея смысл лишь «направляющих» (*regulativ*) указаний в наших разысканиях, именно, что мы должны все более расширять область познания в направлении психологических и космологических явлений, в сведении всего познаваемого на дальнейшие и дальнейшие причины, и что при этом мы должны все далее стремиться к философскому единству познания. Но, бессильные в области *теоретического* познания для завоевания трансцендентного царства «вещей самих в себе», мы имеем возможность, и даже обязаны проникнуть в него путем «нравственного сознания». Здесь мы налагаем на себя безусловные обязанности; (*kategorisches Imperativ*). Здесь возникает постулат свободы воли, личного

бессмертия и бытия божественного повелителя разума и природы. При этом религия сводится на нравственное сознание и в средневековых догматах открываются аллегорические символы положений философской нравственности. Пред нами два друга от друга оторванные и как бы противоречивые мира: мир *чистого* разума, ограниченного феноменальным бытием того, что познаётся в формах категорий мысли, в пространстве и во времени, и мир *практического* разума, обязательно устанавливающий основы истин трансцендентных (лежащих за пределами понимания). Между ними связью служить мир логического суждения, который прилагает к рассмотрению мира явлений те необходимые посылки, которые усвоил наш практический разум о сущности вещей. На этом основании предметы мира являются нам не только в формах пространства, времени и категорий, но как предметы «эстетического» наслаждения, как нечто «прекрасное», или как результаты «целесообразного» развития, как организмы, свидетельствующие о существовании в природе разумных «целей». Рядом с пониманием мира, как результата чисто-механических законов, является понимание некоторых предметов природы и природы в ее целом, по принципу «целесообразности».

Еще при жизни Канта, чрез несколько лет после появления его трех «Критик», идеализм уже оставил эту слишком осторожную почву и пошел далее. В то время, как Шиллер воплощал в свои поэтические создания эстетическое и этическое учения Канта, Иоганн Готлиб Фихте строил свое «Учение о науке». К чему предположение о мире «вещей самих в себе», находящихся *вне нас*, и вызывающих в нашем чистом разуме мир явлений, когда практический разум охватывает прямо «вещи в самих себе»? К чему разделение между формами мысли (категории, пространство, время), которые дает субъективное *я*, и содержанием этой мысли, будто бы приходящим от неизвестного объективного *не я*? Субъективное *я* и объективный мир, им познаваемый, тождественны. Субъективное *я* дает и форму, и содержание всего познаваемого. *Я* сознает прежде всего себя, как *я*, и это не факт, а *действие*, процесс *воли*. Затем *я* противопоставляет себе созданный им и по форме и по содержанию, познаваемый мир, его *не я*, и окончательно сознает свое отношение к этому миру, созданному актом его воли, но развивающемуся по необходимым законам знания. Этот познаваемый мир есть ряд призраков, в которых реальное основание есть первобытный акт воли, так что точкою исхода философии не должно считать какое-нибудь положение о «бытии» вещей, но побуждение, повеление: «сознай себя, как свободное *я*». «В начале было дело», как пишет Фауст Гете в своем знаменитом монологе. Ряд побуждений есть реальный процесс, соответствующий ряду понятий, развивающихся по законам познания. Нравственная обязанность свободного самоопределения и деятельности для осуществления этого свободного, нравственного процесса «блаженной жизни» есть наиболее существенная доля философии. В последний период своей деятельности, в связи с патриотическим возбуждением Германии против Наполеона, Фихте, если не изменил свою точку зрения, то значительно передвинул центр ее тяжести. Если прежде он особенно обращал внимание на процесс, помощью которого в ряде форм познания отражается волевой процесс личного *я*, то впоследствии он особенно искал в волевом процессе личного *я* отражение неизменного, единого, безусловного, божественного *я*. Если сторонник Французской революции, мыслитель, который отразил в своем учении некоторые требования очень смелых общественных реформаторов, в начале как бы сохранил связь с титанами мысли XVIII века, особенно напирал в самом первом труде своем на несостоятельность догматических традиций и должен был оставить Йенский университет по обвинению в атеизме, то патриот времен тугендбунда самым определенным образом стал на сторону олимпийцев, отрицал французскую мысль XVIII века, как антифилософскую и антинравственную, сближался с религиозно-философским воззрением Якоби и придавал своей философии вполне благочестиво-поучительный характер, своему «нравственному порядку мира» (что для Фихте составляло всю суть божественного элемента) формы мирной сделки с протестантско-богословскими традициями. Однако отношение волевого элемента к интеллектуальному для него не изменилось; напротив, в последние годы он, по-видимому, всего сильнее старался,

чтобы его слушатели усвоили положение, что истинную философию надо не продумать мыслью, а прожить делами. Во всяком случае, философия «субъективного идеализма» Фихте, проникая в мир безусловных сущностей, вызывала много вопросов, которые ею решены не были и которые требовали дальнейших «откровений» в области идеализма. У Фихте можно найти немало и пессимистических отзывов о мире призрачных явлений, который развивается пред мыслью. Мир, как он есть (*die natürliche Welt*), есть для него «худший из возможных миров». Человек сознает, что «никакой предмет не может» его удовлетворить». Он отвергает блаженство и в будущем мире для тех, кто не знает пути к нему в настоящем. «Тем одним, что дать зарыть себя в могилу, еще не достигнешь блаженства». Но этот пессимизм в отношении обыкновенной жизни и обыкновенных путей к блаженству был лишь темным фоном, на котором Фихте выставлял тем ярче истинный путь к блаженству, достижение сверхчувственного мира орудием чистого мышления; оно было областью «вечного», которая и в настоящем, и в будущем постоянно окружает человека, которая составляет его «небесное наследство», которую он должен только «решиться» завладеть.

Замечу, что, под влиянием Фихте, автор «Люцинды» и будущий католик, Фридрих Шлегель, создавал свою теорию гениальной личности, которая презрительно возвышается в искусстве над филистерством людей труда и обязанности, оставляет позади себя всякую общую людям нравственную обязанность, всякий собственный идеал, который мог бы тяготеть, как обязанность, над ее свободой, и ставит выше всего процесс иронии, с которой относится в художественных формах искусства и жизни ко всему миру и к самой себе во имя своей свободной гениальности.

Но дальнейший шаг в области идеализма сделал «Философ романтизма», Фридрих-Вильгельм Шеллинг. Он принял за точку исхода начало Фихте о тождестве *я* и *не я*, мира субъективной мысли и мира объективных предметов, но устранил колебание Фихте между личным, человеческим, мыслящим и действующим *я* и безусловным *я*, которое для Фихте все более и более отождествлялось с божеством. Шеллинг прямо принял за точку исхода безусловное *я*, которое, в процессе развития «души мира», переходит постепенно чрез все ступени бессознательной и органической природы, чтобы окончательно сознать себя в человеке, и затем, обратным путем, в процессе трансцендентального идеализма, орудием «умственного созерцания» (*intellectuelle Anschauung*) мысль сознает свое тождество с природою. В стихотворной формулировке своей философии Шеллинг высказывал, что человек, созерцая мир, может сказать себе: «Я — тот бог, который скрыт в недрах мира, тот дух, который движется во всем. Начиная с первой борьбы темных сил, до первого излияния жизненных соков, когда сила переходит в силу, вещество — в вещество, когда зацветает первый цветок, наливается первая почка, до первого луча новорожденного света, проникающего сквозь мрак, как второй процесс создания, и освещающего небо днем и ночью тысячью очей мира — проявляется одна и та же сила, одно и то же взаимодействие и сплетение, одно и то же стремление и влечение к жизни все высшей». В этом процессе развития «души мира» до сознания своей божественности в человеке начало «деятельности», «воли» играет весьма значительную роль. «Бытие в природе, писал Шеллинг в 1799 г., — есть безусловная деятельность, непрерывно совершающаяся; мы познаем природу лишь как действующую, но эта деятельность является, как бесконечно задержанная, и точки ее задержки представляются продуктами или объектами. Однако, в каждом из этих продуктов заключается стремление к бесконечному развитию, к безусловной производительности». «В высшем и окончательном смысле, писал он чрез 10 лет, — нет иного бытия, кроме воли. Воля есть первобытное бытие и к ней лишь прилагаются все сказуемые, относящиеся к последнему: беспричинность, вечность, независимость от времени, самоутверждение». Шеллинг при этом обвиняет Канта, что он не перенес на «вещи» понятия свободы, «единственного положительного понятия о бытии самом в себе». «Созерцание целей природы показывает, что в ней имеет место свобода, дух и произвол. Везде, где мы видим похоть и желание, есть уже некоторая свобода», и в похоти, в стремлении, наблюдаемом в

существах, Шеллинг признает не «привзошедшее» свойство существа, но «самый источник его создания». У Шеллинга тоже можно встретить немало пессимистических изречений: «Конечное это — путь страдания, которым существо, живущее в природе, проходит сквозь природу; это доказывает черта страданий, которая встречается на лице всей природы, на лице животного». «Беспокойство есть основное чувство всего живущего». «Страдание есть нечто общее и необходимое во всякой жизни... Всякое страдание истекает лишь из бытия». «Волнение непрестанного хотения и желания, побуждающее всякое существо, есть само по себе мука». Но и тут эти пессимистические отзывы являются, как характеристика низшей жизни, от которой высшие потенции освобождаются, и, по самой сущности «объективного идеализма» Шеллинга, достижение высших ступеней развития безусловного и сознание тождества всего сущего есть путь к высшему блаженству. Произведения Шеллинга, из которых заимствовано предыдущее, относятся к его первому, «пророческому» периоду деятельности, когда он развивался под непосредственным влиянием тонкой и живой природы его первой жены, известной Каролины, и при взаимодействии с Гёте и Гегелем. С переходом в Мюнхен (1806) и со смертью Каролины (1809) начинается для Шеллинга период бессилия философского творчества и в то же время обращение к предметам мистическим. Прежней своей «отрицательной» натурфилософии он пытается, противопоставить «положительную» философию постепенного воплощения божества в истории, путем «мифологии» и «откровения». Он подпадает под влияние теософа Боадера. Он, довольно явно проповедовавший атеизм и пантеизм в первых своих произведениях, теперь отрицает возможность стать на подобную точку зрения, хочет создать успокаивающую, религиозную, «положительную» философию. Впрочем, до 1819 г. его производительность этого второго периода крайне отрывочна и бедна. Кафедру он оставил. Труды его, все обещанные, все готовые быть конченными, не появляются. О нем ходят уже сплетни, будто он перешел в католицизм, как Фридрих Шлегель.

Из «трех софистов», против которых восставал Шопенгауэр, и которые до появления «Мира, как воля и как представление» (1819) руководили движением немецкого идеализма, я всего менее остановлюсь на Гегеле, потому что он наименее влиял на Шопенгауэра, разве прямо отрицательно, и едва ли можно обвинять франкфуртского пессимиста, что он заимствовал что-либо из строгого, систематического, вполне антипатичного его природе развития мысли Гегеля. Достаточно упомянуть, что к 1819 г. гегелизм, как метафизика, был установлен уже вполне. В 1806 году Георг-Вильгельм Гегель проследил в «Феноменологии духа» процесс феноменального развития человеческого «сознания» до «безусловного познания». В 1812—1816 гг. «Наука логики» указала, как «бытие», путем диалектического метода, само собою развивается до «безусловной идеи». В 1817 г. «Энциклопедия философских наук в очерке» указала, что «безусловный идеализм» Гегеля был системой, способною так же удобно и тем же самым диалектическим методом охватить все сущее, как он «обнаружил» развитие логических категорий: логика, философия природы и философия духа не оставляли вне себя ничего. Личное я Фихте, «душа мира» и потенции Шеллинга, воля и свобода, игравшие такую роль в предыдущих учениях, точно так же, как осторожное выделение Кантом мира «Феноменов» из мира «нуменов», было детскою игрою, частными задачами, пред этим спокойным поглощением всего в процессе развития безусловного понимания. Мир «вещей самих в себе» был завоеван во всем объеме, и завоеван не волею, а пониманием, идеею. Задача сенсуалистов и материалистов-конквистадоров XVII и XVIII века была решена их противниками — идеалистами; наука, в образе философии безусловного идеализма, подчинила себе все: природу, общество, историю, традицию, искусство. Все это были частные случаи, различной ступени спокойного развития разума. Он один мог дать всеобъемлющую систему, следовательно, один он был орудием философии, орудием единства. В нем одном заключалась *вся* действительность и вне его были лишь призраки, нестоящие внимания. Вопрос о значении воли в этом царстве понимания даже поднимать было странно. О блаженстве и страдании, об оптимизме и пессимизме говорить было неуместно, когда дело шло об одном понимании и об успокоении в этом понимании.

Берлин открыл свой университет этому всемирному завоевателю в области мысли и над могилою Фихте, умершего почти за 5 лет до того, при молчании мюнхенского академика Шеллинга, за год до появления «Мира, как воля и как представление», Гегель начал прилагать в «городе интеллигенции» свою вполне установленную систему к частным процессам общественного, художественного, религиозного, исторического развития.

VI

Конечно, торжественное шествие идеализма к новым и новым завоеваниям в эти полвека не могло остаться и не осталось без противодействия. Это противодействие в разных его отраслях опиралось прежде всего на старые точки зрения, во-вторых, на иное понимание задачи, поставленной Кантом; затем на противоречия, обнаружившиеся в построении Фихте, причем последующие представители идеализма обвинялись в том, что они решили задачи Канта лишь отказываясь от всякого контроля мысли в ее фантастических построениях; что они устранили противоречия Фихте, лишь переходя произвольно в область, где ничего различить нельзя.

Против Канта, на первых же ступенях распространения его философии, восстали старые догматики и старые скептики. Они доказывали, что он не сказал ничего нового; что он в неясной форме продолжает работу Юма и Беркли; что его понять нельзя; что его «критическая» точка зрения также несостоятельна перед скептическими возражениями, как и старые «догматические» системы. Сильнее других были нападения Шульце, более известного под кличкой «Энезидема», именно названия, которое он дал своему скептическому труду (1792). Удары направлялись преимущественно на «вещи сами в себе», как их понимали ближайшие ученики Канта (особенно Рейнгольдт). Если «вещи сами в себе» познать нельзя, говорили противники кантианцев, — то их нельзя рассматривать и как причины наших познаний; тогда самый дух наш, источник форм мышления (времени, пространства, категорий), недоступен нашему мышлению, как «вещь сама в себе». Защита Соломона Маймона, Бэка, возражения Якоби с точки зрения веры все более улечивали реальный элемент из «вещей самих в себе» и толкали их в сферу субъективных процессов. Надо было бы совсем изменить самую постановку вопроса, чтобы сблизить философские построения с эмпирической наукою, но философская мысль обнаруживала прямо противоположное этому направление, и потому этот путь возражений привел фатально к Фихте, Шеллингу и Гегелю.

Но по мере того, как развивались эти фатальные последствия задач философии начала XIX века, вырастали новые возражения, уже более окрашенные самими этими задачами и потому носившие характер двойственности, неопределенности, который не позволял им стать силою в борьбе мирозерцаний. В то самое время, когда Фихте переходил в Кенигсберг перед наступающими войсками Наполеона и начинал ряд своих произведений второго направления «Очерками настоящего века» и «Наставлением для блаженной жизни», когда Шеллинг оставлял кафедру в Вюрцбурге и начинал жизнь академика в Мюнхене, когда выступала «Феноменология» Гегеля, Якоб Фриз заявлял в своем главном труде, в «Новой критике разума», что «безусловное бытие» вовсе не может быть предметом познавая, так как все человеческое познание опирается на самопознание, на самонаблюдение или внутренний опыт, который принадлежит области эмпиризма. Научное самонаблюдение составляет предмет психологии, и на ней, как на основном знании, единственно можно строить философию. «Вещи сами в себе» отошли для него в область веры, с которой связана область нравственности и переходом от которой к науке служит угадывание (*Ahndung*). Само собою разумеется, что эти приемы, оставившие почву реализма и не удовлетворявшие философской жажде единства воззрения, не могли вовсе иметь особенного влияния на умы.

В те же годы начал свою философскую деятельность Иоганн Фридрих Герbart, который тоже пришел к постановке психологических задач, но уже совсем иным путем. Для него «безусловное бытие» было вполне реальным метафизическим принципом, простым и не

допускающим противоречий, но вполне независимым от мышления. Это не процесс, а данный факт. Мышление же, по самому своему существу, исполнено противоречий и неспособно познать то, что в самом деле существует. Системы, допускающие тождество субъективного мышления и объективного бытия, прямо исходят из противоречивого основания и не могут достигнуть истины. Метафизические задачи познания сущего разрешимы лишь путем постепенной (психологической и педагогической) обработки мышления и удаления из него тех противоречий, которые в нем, по его природе, заключаются. Поэтому философия есть обработка разных групп понятий, из которых одни достаточно *уяснить* (в логике), другие приходится *исправить* (в метафизике), в-третьих, надо указать необходимо-привходящий элемент *оценки* (в эстетике и этике). Метафизическое «исправление» понятий привело Гербарта к признанию вещества смешением различных реальных элементов, и души, как неделимого реального существа. Психологические и педагогические приложения, которые были неизбежно вызваны этим воззрением и которым Герbart посвятил значительную долю своих трудов, придали философии Гербарта значение, которое она, по нерешительному отношению к спору реализма с метафизиком, едва ли заслуживала в философском отношении.

Наконец, в момент, когда идеализм выработал все главные свои системы, выступил Шопенгауэр с своими возражениями.

VII

Артур Шопенгауэр (1788—1860) развился на почве, совершенно отличной от немецких философов, ему contemporаных. Он не принадлежал семьям пасторов, учителей или чиновников, которые поставляли большинство этих мыслителей. Сын негоцианта и романистки, он с раннего детства проводил время в путешествиях, пробыл два года (от 9 до 11 лет) во французской школе, полгода в английском пансионе (15 лет), готовился до 1805 быть купцом и лишь в 1807 г., в возрасте 19 лет, принялся за серьезные занятия. В Геттингене он подпал под руководство Энезидема-Шульце. Его французско-английское развитие отталкивало его от привычных приемов немецкой мысли. Его принадлежность к денежной буржуазии и его временное участие в ее деятельности, (которая уже в начале века выказывала свое влияние на события, и натолкнула Шарля Фурье на его «Четыре движения» в то самое время, когда Шопенгауэр оставлял контору и товарные склады Гамбурга), окрашивали практические взгляды Шопенгауэра на мир такими оттенками, которых не могли вынести другие немецкие мыслители из своего уединенного мира профессуры, педагогики, проповеди и мелких столкновений с администрацией; а личный опыт должен был еще усилить в молодом мыслителе постоянное недовольство, которое выработалось в нем и оторванностью от почвы, где ему приходилось действовать, и долгой внутренней борьбой при выборе жизненного пути, и кочевой жизнью, и невозможностью сблизиться с людьми, которые или получили иное развитие, или вовсе не симпатизировали с его внутренним миром. Легкомысленная светскость матери и недоверчивая деловитость отца, смерть которого некоторые объясняли самоубийством, могли не остаться без влияния на странные стороны характера Артура Шопенгауэра. И вот, под влиянием всех этих исторических и личных обстоятельств, молодой геттингенский студент, проникнутый ненавистью к немецким привычкам мысли, знакомый с жизнью, с ее действительной безобразной обстановкой, самолюбивый, недоверчивый, презиравший людей, чуждый всякого патриотизма, явился в 1811 году в Берлин слушать отвлеченные построения Фихте фактов сознания *я* или его патриотически-поучительную проповедь о «блаженной жизни». Для большинства студентов этот «маленький человек с взъерошенными волосами, красным лицом и проницательным взглядом» был воплощением национального движения, нравственного долга, той борьбы, которая должна была через год поднять всю Германию против Наполеона и теперь уже кипела в душах молодежи; потому странные, дикие для нас формулы идеализма освещались личными стремлениями, общественной болью. Для сына

Иоганна Шопенгауэр, для почитателя Шанфора и Байрона, для вчерашнего купца-космополита, «уважение а priori» скоро уступило место «презрению и насмешке». Мистическое направление, которое вело во всех отраслях идеализма к сделке с средневековыми преданиями в значительной мере отражало в себе протестантское проповедничество, было ему противно. Он охотнее слушал точные науки, естественные, филологические, исторические, обогащая ум отрывочными знаниями, но ни жизненная, ни умственная подготовка не позволяла ему быть создателем нового реалистического направления. В те самые годы, когда молодой Огюст Конт, как ученик Сен-Симона, подготовлял первые основы позитивизма, противник немецких идеалистов и почитатель Гете решил противопоставить ненавистным ему «софистам» *свою* философию, но она оказалась отраслью идеализма, которая очень удобно входила в схему вопросов и направлений, долженствовавших фатально возникнуть из процесса развития идеализма. Тем не менее Артур Шопенгауэр был уверен в преобладающем, всемирно-историческом значении своего учения точно так же, как его более знаменитые соперники. Если Гегель начинал свои лекции летнего семестра 1820 г. словами: «Я мог бы сказать с Христом: я учу истине и я есмь истина», то Шопенгауэр столь же откровенно говорил о своем универсальном значении: «Я более сделал для поднятия завесы истины, чем кто-либо из смертных до меня. Но я желал бы знать, кто может похвастаться, что имел более жалких современников, чем я». И не к одним философам относился он так презрительно. Об ученых отзывы его были столь же резки. Дове был для него «eitler Geck», Гельмгольц — «Maulwurfshügel», Александр фон Гумбольдт — «eine alte Troddel». Все и всех он ценил лишь по мере признания ими *его* величия и *его* предполагаемых открытий. Но и с почитателями, с учениками позднейшего времени, с Фрауэнштедтом и Линднером, весьма часто он обращался крайне грубо и как с низшими служебными существами. Гете был, по-видимому, единственной личностью, к которой Шопенгауэр относился с безусловным уважением.

В чем же заключалась эта удивительная, новая истина, долженствовавшая ослепить мир своим неожиданным величием?

Шопенгауэр признавал себя учеником Канта и Платона, но в теоретическом построении он прямо выходил из начал, поставленных Фихте и Шеллингом. Акт воли, который для Фихте есть первоначальный, творческий акт, и для Шопенгауэра есть единственный пункт, в котором мысль выходит из мира призраков и заглядывает в мир вещей «самих в себе». Личность в себе признает волю, как сущность, вызывающую весь призрачный мир мышления; точно также эту же сущность, по аналогии, она узнает во всем мире. Воля или, точнее говоря, побуждение есть единая сущность всего и, как «душа мира» Шеллинга, она развивается во всем существе, пока достигает в человеке сознания, вырабатывается в призраки мышления и создает мир познания. Здесь промежуточным и не особенно искусно подходящим к целой системе звеном вдвинуты платоновские идеи, как идеальные типы всего сущего, дающие возможность искусству создавать кое-что прочное в этом мире призраков.

В этой метафизике не было ничего ни оригинального, ни особенно поразительного, что могло бы побудить современников предпочесть ее хотя бы на минуту стройной системе Гегеля, поэтическим развитиям Шеллинга или даже нравственной силе проповеди Фихте. Противоречий в системе Шопенгауэра можно было найти не менее, чем у его соперников, а реалистические данные современной науки, которые он вплеп в свое построение в большем числе и с большим старанием точности, чем другие современные ему немецкие мыслители, нисколько не делали самого построения более научным и реалистическим.

VII

Значение его учения придавало оригинальность его практической философии. Он был и остался самым ярким представителем пессимизма в философии.

Конечно, пессимизм сам по себе не может считаться оригинальным воззрением на

мир. Напротив. Поэтическая литература в ее целом представляет чуть ли не преобладание пессимистических взглядов на природу и на жизнь над всеми прочими воззрениями. Отсюда эти взгляды в значительной мере перешли и в литературу мистических доктрин и метафизических построений. Выше было сказано, что прямые предшественники Шопенгауэра, Фихте и Шеллинг, представляли довольно заметный пессимистический элемент в их построении. Философия Гегеля как философия чистого понимания, должна была возвыситься над элементами пессимизма и оптимизма, но именно как «философия понимания всего действительно-сущего, она по необходимости должна была заключать в себе пессимистические воззрения, как одну из подчиненных переходных ступеней.

И внимательному наблюдателю нетрудно заметить в построении Гегеля, что пессимизм должен был входить очень заметным элементом в современные Гегелю воззрения, когда философ безусловного идеализма дал ему столь широкое место в этом построении. Явление «сознания» связано Гегелем, по самому существу своему, с категорией «конечности», с чувством «недостатка», «страдания». Анализ категории «конечного» выставляет весьма выпукло «горе конечности» (*die Trauer der Endlichkeit*), отличая в то же время «конечность», как «самую упорную рассудочную категорию», и подчеркивая то чувство «неуверенности, беспокойства, несчастья», которое вызывает во всем живущем мире «случайной обстановки» с непрерывным проявлением в нем «насилия и угрозы». Гегель указал и на то, что человек, вследствие своего высшего назначения, гораздо разнообразнее, полные и интенсивные чувствует помехи, опасности и боли конечного существования, чем прочие животные. С жизнью обостряется сознание внутреннего противоречия, которое Гегель формулировал в выражении: «диалектика безусловного противоположения». Страдание становится существенным элементом процесса всякого развития, как «процесс конечного существования». Страдание и борьба суть неизбежные предварительные ступени всякой победы. «Начало отрицательное, начало противоречия, раздвоения принадлежит к природе духа. В этом раздвоении заключается возможность *страдания*». Ни страдание, ни зло не превзошли в дух извне. Зло есть лишь сам «дух, обострившийся в своем обособлении». Человек от природы заключает в себе зло «и именно потому, что он человек природы». Сознание внутреннего раздвоения приводит человека к «бесконечному страданию о самом себе». Как беспощадно открывал Гегель для понимания всю массу страданий, вызываемых «конечностью», ее условиями и неизбежным «раздвоением, обнаруживающимся внутри развивающегося духа», так же беспощадно выказывал он зло и страдание, заключающиеся в истории. Образцами тому могут служить в его лекциях о философии религии и о философии истории места, относящиеся к положению римского мира пред его падением, и в «Феноменологии духа» отдел о духе, отчуждающемся от самого себя. Он формулировал общее впечатление, неизбежно получаемое человеком из картины истории, в следующих словах: «Когда мы созерцаем эту картину страстей и замечаем следствия насилия, ими вызываемого, следствия нерассудительности, которая присоединяется не только к ним, но в особенности к добрым намерениям, к законным целям; когда мы видим бедствие, зло, гибель цветущих государств, вызванную этим путем духом человека, — то мы можем чувствовать лишь печаль при виде этой непрочности и заключать это зрелище лишь нравственную тоскою, возмущением доброго элемента духа, если он заключается в нас, так как эта гибель была не только делом природы, но и человеческой воли. Вне всякого ораторского преувеличения, лишь правильно сопоставляя бедствия, испытанные всем, что было лучшего в народах и в государственных формах, как в личных добродетелях, можно сгруппировать эти выводы в самую ужасную картину и усилить чувство, ими вызываемое, до самого глубокого и безнадежного горя, которому не получится противовеса ни в каком утешительном результате». Но в своем стремлении к «пониманию», Гегель развивал все эти картины психологических и исторических бедствий, несколько не затронутый пессимизмом, а лишь свидетельствуя о его присутствии в атмосфере начала 20-х годов, потому что все это были для «безусловного идеализма» лишь переходный ступени к истинному пониманию, которое разрешало все затруднения, врачевало все боли,

успокаивало все волнения именно потому, что оно было «безусловное понимание».

Присутствие значительного элемента пессимизма в нравственной атмосфере этих годов имеет за себя самые положительные свидетельства и в литературе, тем более, что они выходят из литератур и национальностей, вполне различных. В 1818 году появилось стихотворение Леопарди, обращенное к Италии, и последующие за тем годы, были годами развития проникнутой пессимизмом лирики одного из величайших преемников Данта. А рядом с Леопарди в эти же годы жил в Италии добровольным изгнанником поэт иного племени, уже не поэт, принадлежащий к какой-либо местной, национальной литературе, но один из тех мировых поэтов, которых влияние распространяется на все страны цивилизованного мира. В лирике Байрона нетрудно указать пессимистические воззрения на мир, но я оставляю в стороне как эту лирику, так и произведения Леопарди и некоторые другие, доказывающие общее пессимистическое настроение времени, и ограничусь лишь одним крупным произведением Байрона, самым характеристическим в этом отношении. В 1821 году появился «Каин», одно из тех произведений, которые, как писал Томас Мур Байрону, «глубоко проникают в сердце мира».

Пессимистический элемент «Каина» так явно бросается в глаза и так близко подходит к некоторым частностям развития мысли у Шопенгауэра, что можно было бы даже подумать о заимствовании, если бы не было очень хорошо известно, что Байрон не имел понятия о существовании философии Шопенгауэра, когда писал свою «мистерию», которая появилась два года после первого тома главного труда немецкого пессимиста.

С самого начала Каин находит, что благодарить «за жизнь» не за что, так как он «должен умереть». Для него «в жизни» нет «ничего», что внушило бы ему «страх смерти».

Но жить влечет бессмысленная сила,
Инстинкт мучительный, но всемогущий.
Его я ненавижу, и себя
Сам презираю, но не в состоянье
Влеченья победить.

Это вполне напоминает «волю жить» или «стремление жить» («Wille zum Leben») Шопенгауэра.

Далее, кто же не узнает основную мысль позднейшей «метафизики любви» Шопенгауэра в ответе Люцифера на слова Каина, что он «гордился бы мыслью», способною познать миры природы:

Но помни: мысль эта
Прикована к бессилью вещества.
Она есть знание, рвется знать все больше,
Все дальше в глубь науки уходить,
Но ей не разорвать цепей желанья,
Цепей потребности презренной, грубой
И грязной... Лучшее из наслаждений
Есть унижительная похоть плоти,
Где в истощенье и в грязи приманка
Тебе поставлена для порожденья
Все новых душ и тел, таких же слабых,
Как ты, но большей частью
Еще несчастнее.
И Каин отвечает:
Когда ты правду говоришь (а в сердце
Меня уж мучит правды той сознанье),
Пусть я сейчас умру: плодить для смерти
Несчастных, обреченных на страданье,

И только это — множит смерть средь мира
И повторять убийство за убийством.

Естественным следствием подобного взгляда на жизнь является мысль Каина в третьем действии над спящим сыном:

Не знает наше милое дитя,
Что в нем сокрыто семя вечной муки
Для миллионов будущих людей.
О, лучше бы мне взять его теперь,
Во время сна, и раздробить головку
Его о тот утес, чем жить ему позволить...

Другой любимый автор Шопенгауэра, Шанфор, высказал ту же основную мысль «метафизики любви» в следующей форме:

«Природа имеет в виду лишь поддержку породы, и чтобы ее поддержать, пользуется нашим безрассудством. Если я, пьяный, обращаюсь к служанке в кабаке или к публичной женщине, цель природы так же может быть достигнута, как и если бы Кларисса мне уступила после двухлетнего ухаживания; между тем, рассудок меня отклонил бы он служанки в кабаке, от публичной женщины, а может быть, и от Клариссы. Если слушать рассудка, какой мужчина хотел бы иметь детей и приготовить себе заботы на долгие годы? Какая женщина пошла бы на болезнь, которая длится год, из-за эпилептического припадка, продолжающегося несколько минут? Природа лучше достигает своего господства, выкрадывая нас из-под наблюдения рассудка. И вот почему она в этом отношении сравнивала Зиновию с птичницей, Марка Аврелия с его конюхом».

Но как ни проникнута «мистерия» Байрона сознанием мук жизни, читатель выносит из нее не безнадежное впечатление, не то тяжелое мирозерцание, которое собственно составляет сущность настоящего пессимизма. Все зло, которое рисуют Каин и Люцифер, представляет лишь аргумент для энергического *протеста*. В 1821 году «Каин» Байрона, при новой исторической среде и атмосфере, продолжает тот самый мотив, который за полвека пред тем мы слышим в «Прометее» Гете (1773). Это — протест сознания, личного разума, личной воли против тирании, хотя бы распространенной на целую вселенную.

Тогда олимпийцам Прометей противопоставлял свою личную решимость:

Я не хочу; скажи им это,
Да коротко и ясно:
Я не хочу. Их воля и моя...
Здесь я, а там они.
Мне кажется, что стоим мы друг друга...
Что боги! Я не бог,
Но ставлю я себя не ниже их.
Что бесконечность их? Что их веселье?
Ну, где их сила?
Вам можно ли безмерное пространство
Земли и неба втиснуть мне в кулак?
Вы можете ли сделать, чтобы я
От самого себя бы отделился?
Вы можете ли сделать, чтобы я
Расширился и сделался вселенной?
Меркурий. То рок.
Пропилей. Пред ним ты преклонился,
Я тоже.
Ступай. Вассалам я служить не стану.

И Гете заключил протест Прометея против языческого Олимпа, чуждого сочувствия к личным страданиям людей, следующими словами:

Мне почитать тебя? За что?
Ты облегчил ли хоть когда страданья
Того, кого давило бремя жизни?
Когда-нибудь ты утолил ли слезы
Того, кто мучился тоской?
Кто мужество вдохнул в меня? Лишь время
Всесильное и вечный рок —
Мои владыки и твои...
Смотри: я здесь и создаю людей
По моему подобию,
Породу равных мне существ.
Они научатся страдать и плакать,
Узнают также радость, наслажденье;
Тебя же почитать не станут,
Как я!

Но это было в 1773 году, в год восстания в Бостоне, при самой заре периода революций, когда Прометеем, казалось, возможно и даже легко оставить в стороне старых олимпийцев и создать «породу равных существ». «Прометей» проникнут радостью и надеждою борьбы. Для него стоит еще в далеком будущем Кавказ, к которому прикует его жестокая рука победителя, и коршун, который будет прилетать снова и снова грызть его внутренности. Теперь его революционная сила спокойно и гордо действует, и, между двумя отрывками, только что приведенными из конца стихотворения Гете, находятся слова:

Ты не подумал ли,
Что я возненавижу жизнь
И убегу в пустыню оттого,
Что не созрели для меня плоды
Всех грез моих цветущих?

Прометей уверен, что будущее принадлежит ему и что он победит, хотя не все «цветущие грезы» дадут «зрелые плоды».

Но прошло полвека и не только не «все цветущие грезы» 1773 года дали ожидаемый плод, но можно было подумать, что все они оказались пустоцветом. Прогремела французская революция и разрушилась — цезаризмом Наполеона; восстали народы против чуждого завоевателя — и создали Священный Союз по метерниховскому шаблону. Одинок стоял среди нового поколения восьмидесятилетний автор «Прометея», настолько позабывший эпоху «бурь и стремлений», что совсем вжился в рутину существования веймарского тайного советника и в политическом движении Германии стоял на стороне реакции. Но никакие разочарования, никакое одряхление не уничтожило в уме его сознания, что против зла мира надо противодействовать *делом*, работою, и коченеющие, старые пальцы Гете писали предсмертные слова «Фауста», что лишь тот «заслужил свободу и жизнь», кто должен их «ежедневно завоевывать»; писали «Годы странствования Вильгельма Мейстера», где угасающий ум великого поэта-мыслителя пытался угадать решение *общественного* вопроса во всей его широте, пытался дать очерк прекрасного в его воплощении в общественную жизнь, в особенности же в организацию труда, в экономические задачи, которые так грозно, возникали теперь из-за политических. Для Гете ни гегельянское «успокоение в понимании», ни шопенгауэровский аскетизм отчаяния не были никогда возможны. Он, в своем олимпийском спокойствии и художественном отчуждении от мелких забот жизни, мог не понимать многого, что волновало его современников, но в пределах его понимания — а оно было достаточно широко — для него задача жизни представлялась всегда так: что *делать*,

как *действовать* во имя этого понимания?

Поколение Байрона было уже иным. Прометеевские надежды разлетелись, мрачное сознание разочарования тяготило на самых сильных умах. Как Люциферу Каина, борцам за лучшее будущее приходилось признать, что они побеждены. Нерешимость действовать обратилась в них в решимость бороться во что бы то ни стало, в решимость отстаивать свои убеждения и свою личную независимость, хотя бы без всякой надежды победить.

Он — победитель,
Но не владыка мой. Все перед ним
Склонилось, но не я. Я с ним
Веду борьбу, как прежде, в небесах;
И вечность целую она продлится.
За ада глубины, и за пространство
Безмерное миров, и за веков
Грядущих бесконечность буду биться...
За все, за все! И в каждом новом мире,
На каждом новом блещущем созвездии,
Средь каждой возникающей вселенной
Все повторится грозная борьба.

И эту вечную борьбу бестелесных сил среди вселенной унаследовал протестующий человек, как бы повторяя слова «Прометея»:

За что
Мне кротким быть? Не оттого ли,
Что нужно нам, с стихиями бороться,
Чтобы достать насущный хлеб? За что
Мне благодарным быть? За то ли,
Что я лишь прах и в прахе пресмыкаюсь,
Пока во прах совсем не превращусь?
Да, я — ничтожество; за это ль благо
Мне надо лицемерить, уверять,
Что наслаждаюсь я моим страданьем?
За что раскаиваться мне? За грех ли
Отца? Давно искуплен он всем тем,
Что испытали мы, и дорогой ценою
Его еще искупит наше племя
В тысячелетья предреченных мук.

Сам Байрон посвятил свою «девственную речь» в палате лордов защите притесненных рабочих Англии.

Историческое значение байронизма вообще и «Каина» в особенности заключается не столько в мрачном сознании бедствий мира и жизни, сколько в энергическом протесте во имя лучшего, в том, что свободные существа

дерзнули посмотреть
В глаза, ему, всеильному тирану,
Дерзнули высказать, что зло его
Не есть добро.

Но «Каин» не есть только сознание разгрома и подавления всего лучшего, всех «цветущих грез» Прометея. Это не только крик отчаянья. Это в то же время выражение сознания, что есть еще *чем* бороться и *из-за чего* бороться. Люцифер оставляет своему наследнику на земле следующий последний завет:

Один лишь дар благой вы получили:
То разум ваш. Храните же его
От тиранических угроз; не верьте
Тому, против чего вас возмущает
И внешнее, и внутреннее чувство.
Храните мысль, терпите за нее
И в глубине души создайте мир
Свой собственный, когда мир внешний жалок.

И этот внутренний мир был не мир спокойного мышления гегелизма. Это был *мир* братства в страдании, братства в протесте, противопоставляемый уединенно давящей силы.

Пусть царит
Он вечно, размножая муки.
Мы, духи, люди, мы страдаем вместе
И чувство братства нам дало страданье
И в братском чувстве всех со всеми стали
Бесчисленные муки бытия,
Нам выносимые.

«Священный союз» побежденных, подавленных, «священный союз народов», к которому приглашал Беранже.