

П. В. МОКИЕВСКИЙ

Ценность жизни

Перейдем теперь к Шопенгауэру. Философия Шопенгауэра подобно почти всей немецкой философии XIX в., имеет исходным пунктом критицизм Канта. Сам Шопенгауэр в предисловии к своему главному сочинению¹ требует от читателя предварительного знакомства с Кантом. Сравнивая действие философии Канта на ум, со снятием катаракты, он определяет цель своего сочинения таким образом, что он «тем, над которыми эта операция удалась, пожелал вручить предохранительные очки»². Шопенгауэр начинает свое сочинение кантовским положением «Мир есть мое представление»; этому положению он посвящает первую книгу. Но далее Шопенгауэр и Кант расходятся. Кант из вышеприведенного положения выводит то заключение, что мы можем знать только мир феноменальный, т. е. мир явлений, что мир вещей в самих себе для нас недоступен. Шопенгауэр не соглашается с этим утверждением, он говорит³: «искомое значение стоящего передо мною, в качестве моего представления, мира или переход от него, как простого представления познающего субъекта, к тому, чем он может быть кроме того, остались бы навсегда не отысканными, если бы исследователь был сам ничем другим, как чисто познающим субъектом (окрыленной головою ангела без тела). Но он сам коренится в этом мире, именно чувствует себя в нем индивидуумом, т. е. его познавательная способность, представляющая необходимого носителя целого мира, как представления, в то же время необходимо посредствуется телом, коего аффекты... служат для рассудка исходной точкой созерцания оною мира». Итак, мы видим, что здесь Шопенгауэр вполне расходится с Кантом, он соглашается с ним, что мир есть наше представление, он утверждает даже, что наше собственное тело есть наше представление, но он считает, что существует, так сказать, брешь, через которую мы можем проникнуть в мир вещей самих в себе. «Во всех вещах, говорит он⁴, за исключением собственного тела, знакома мне только одна сторона, представление. Их сущность для меня закрыта». В моем же собственном теле знакома мне и другая сторона. «Познающему⁵ субъекту, выступающему в качестве индивидуума, посредством своего тождества с телом, это тело дано двумя вполне различными способами: во-первых, как представление в созерцании, как объекта между объектами, подвластный законам последних; но, затем, в то же время и совершенно иным способом, именно, как нечто каждому непосредственно знакомое, которое обозначается словом воля». Следовательно, в нашем теле нам известна и другая сторона, и она есть воля. «Действие⁶ тела не что иное, как объективированный, т. е. выступивший в созерцание, акт воли». «Воля⁷ есть познание тела a priori; а тело — познание воли a posteriori». Решивши таким образом вопрос о сущности собственного тела, Шопенгауэр переходит ко внешнему миру. Здесь он прежде всего останавливается на вопросе о его реальности. Имеет ли внешний мир существование вне познающего субъекта, или же он только представление этого познающего субъекта, и, следовательно, реального существования не имеет. Отрицание реальности внешнего мира

¹ Шопенгауэр. Мир как воля и представление, пер. Фета, стр. XIII—XIV.

² Люди, над которыми была произведена операция снятия катаракты, обыкновенно носят двояковыпуклые стекла, для замены вынутого хрусталика.

³ I. с. стр. 118.

⁴ I. с. стр. 149.

⁵ I. с. стр. 119.

⁶ I. с. стр. 119.

⁷ I. с. стр. 119.

«составляет⁸ смысл теоретического эгоизма, считающего согласно с этим, все явления, за исключением собственного индивидуума, за фантомы, подобно тому, как тоже делает в практическом отношении практически эгоизм, считающий только собственное лицо за действительно такое, а все остальные лишь за фантомы, к коим он согласно тому и относится». Решить этот вопрос прямо, по мнению Шопенгауэра, невозможно. Он говорит⁹.

«Правда, теоретический эгоизм не может быть опровергнут никакими доказательствами; тем не менее, он никогда не был употребляем в философии иначе, как в виде скептического софизма, т. е. для виду. Как серьезное убеждение, можно встретить его разве в сумасшедшем доме: как такое, оно нуждалось бы скорее в лечении, чем в доказательствах». Поэтому, по его мнению, к доводам теоретического эгоизма нужно относиться так¹⁰: «станем смотреть на... скептический аргумент теоретического эгоизма, как на небольшую пограничную крепостцу, которая хотя и навсегда неприступна, но коей гарнизон зато никогда не может сделать вылазки и которую поэтому можно обойти и, без всякого опасения, оставить в тылу». Итак, Шопенгауэр признает реальность внешнего мира. Теперь возникает вопрос, что же такое этот мир сам в себе. Шопенгауэр утверждает¹¹, что тот, кто вполне убедился предыдущими рассуждениями, кто ясно понял, что сущность его собственного явления есть воля, тот «не в одних только явлениях, вполне сходных с его собственными, т. е. не в одних людях и животных, признает... ту же самую волю за их внутреннюю сущность; но, продолжая размышлять, придет к тому, что признает и силу, которая питает и развивает растения, даже силу, которая образует кристалл, которая обращает магнит к северу, которая в виде удара отвечает ему на прикосновение к разнородным металлам, которая в сродстве материи проявляется притяжением и отталкиванием, разделением и соединением, даже самое тяготение, столь мощно проявляющееся во всей материи и влекущее камень к земле, а землю к солнцу, — все это признает он различным лишь в явлении, а по сущности тождественным с тем самым, ему непосредственно столь интимно и лучше всего другого известным, которое, в очевиднейшем своем проявлении, называется волею». Таким образом, Шопенгауэр пришел к выводу, что мир есть воля. Однако, подобное положение может сделаться источником недоразумений; сам Шопенгауэр предвидит возможность неправильного понимания его слов. Он говорит¹²: «если я скажу: сила, влекущая камень к земле, по своей сущности, в себе и помимо всякого представления — воля, то не следует этой речи подкладывать сумасшедшего мнения, будто камень движется по сознательному мотиву, так как воля проявляется подобным образом только в человеке». Действительно, было бы большою несправедливостью к Шопенгауэру утверждать, будто он думал, что воля, проявляющаяся в космических силах, действует по сознательным мотивам. Дело в том, что мы можем непосредственно познать, что сущность мира есть воля только на самих себе, так что единственное проявление воли, которое мы непосредственно знаем, это — проявление человеческой воли, но это есть только частный случай воли вообще, а известно, что всякий частный случай сложнее общего принципа, из которого он происходит, и, если все, что мы можем сказать об общем явлении, мы можем сказать и о частном его случае, то, зато, видоизменить наоборот и утверждать об общем все то, что мы знаем об частном, было бы ошибочно; поэтому из того, что частный случай проявления воли, воля человека, действует по сознательным мотивам, еще не следует, что и воля вообще действует так же.

Здесь мы покончим с метафизическою частью философии Шопенгауэра; она изложена настолько, насколько это необходимо для понимания учения Шопенгауэра о ценности жизни. Следуя тому правилу, о котором мы говорили в первой главе, мы не станем здесь на нескольких страницах разбирать вопроса такой великой важности, такой сложности, как вопрос о сущности мира, вопрос о том, прав или не прав Шопенгауэр, утверждая, что мир есть воля.

Перейдем теперь к нашему основному вопросу, к вопросу о ценности жизни. Мы видели

⁸ I. с. стр. 124.

⁹ I. с. стр. 124.

¹⁰ I. с. стр. 125.

¹¹ I. с. стр. 130—131.

¹² I. с. стр. 126.

выше, что Шопенгауэр утверждал, что сущность всего мира, не исключая и человека, есть воля; всякая вещь, в том числе и человек, есть насквозь воля, вся их сущность не заключает в себе ничего, кроме воли; как же отражается на людях эта воля, т. е. желание? «Всякое желание, — говорит Шопенгауэр¹³, — возникает из нужды, следовательно, из недостатка, следовательно, из страдания. Последнему полагает конец исполнение; тем не менее, на одно пополненное желание остаются, по крайней мере, десять тщетных; далее, желание длится долго, требования идут в бесконечность; исполнение же кратковременно и скудно отмерено. Даже само окончательное удовлетворение — только кажущееся; исполненное желание тотчас уступает место новому: первое — уже сознанное, второе — еще не сознанное заблуждение. Продолжительного, уже безотлучного удовлетворения не может дать никакой объект желания: он, напротив, вечно подобен только милостыне, бросаемой нищему, которая сегодня поддерживает его жизнь, чтобы продлить ее до завтрашнего мучения. Поэтому пока наше самосознание наполнено нашей волей, пока мы предаемся напору желаний, с его вечной надеждой и страхом, пока мы — субъекты хотения, мы не обретаем ни продолжительного счастья, ни покоя. Гоняемся ли мы или избегаем, страшимся ли беды или стремимся к наслаждению, — в сущности все равно: забота о постоянно требующей воле, — все равно в каком виде, — наполняет и постоянно волнует наше сознание, а без спокойствия никакое истинное благополучие невозможно. Таким образом, субъект хотения постоянно прикован к вертящемуся колесу Иксиона, постоянно черпает решетом Данаид, это — вечно томящийся Тантал». Стремление есть сущность всего мира, но особенно сильно проявляется оно в животном и человеке: «хотеть¹⁴ и стремиться, — составляет все существо его, вполне уподобляемое неутолимой жажде. Основание же всякого хотения есть нужда, недостаток, следовательно, страдание, коему он, следовательно, подлежит уже первоначально и по существу своему. Если, напротив, у него нет объектов хотения, так как легкость удовлетворения тотчас же их у него отнимает, то им овладевает страшная пустота и скука, т. е. его существо и самое его бытие становятся ему несносным бременем. Его жизнь, следовательно, качается, подобно маятнику, взад и вперед, между страданием и скукой, которые оба действительно суть ее последние составные части. Это весьма странно высказалось невольной и тем, что после того, как человек все страдания и муки перенес в ад, для неба осталась одна скука». Мы чего-нибудь хотим, пока этого не имеем, но раз мы достигли желанного, оно нас более не интересует: оно нам надоедает; поэтому там, где, как у богатых, все желания быстро и легко удовлетворяются, там царствует скука. «Как нужда, — говорит Шопенгауэр¹⁵, — представляет бич народа, так скука — бич знати». Результат всех этих явлений, как видите, весьма печален. «Жизнь каждого отдельного человека¹⁶, если, оставя в стороне ее целое и общее, выставить одни значительнейшие черты, — собственно всегда трагедия; но, разбирая в частности, она имеет характер комедии. Ибо забота и муки дня, непрестанное подразнивание минуты, желание и опасение недели, ежечасные неудачи, при помощи случайности, вечно готовой на проделки, — все это сцены комедии. Но никогда неисполняемые желания, тщетное стремление, немилосердно растоптанные судьбой надежды, неизреченные заблуждения всей жизни, с возрастающими страданиями и смертью в конце, дают всегда трагедию. Таким образом, словно судьба желала к злополучию нашего бытия присовокупить еще насмешку: наша жизнь должна заключать в себе все горе трагедии и при этом мы все-таки не можем даже рассчитывать на достоинство трагических лиц, а должны быть, во всяческих потребностях жизни, неизбежно пошлыми характерами комедии». В другом месте Шопенгауэр говорит¹⁷: «Если провести упорнейшего оптимиста по больницам, лазаретам и хирургическим камерам истязаний, по тюрьмам, комнатам пыток и невольничьим хлевам, через поля сражений и места казней, затем раскрыть перед ним все мрачные обитатели нищеты,

¹³ I. с. стр. 231.

¹⁴ I. с. стр. 369—370.

¹⁵ I. с. стр. 372.

¹⁶ I. с. стр. 382—3.

¹⁷ I. с. стр. 386.

куда она заползает от взоров холодного любопытства, и под конец дать ему заглянуть в башню голода Уголино,— то, наверное, он бы напоследок убедился, какого рода этот meilleur des mondes possibles (лучший из возможных миров). Откуда же иначе Данте взял материал для своего Ада, как не из нашего действительного мира? И тем не менее вышел очень изрядный ад. Напротив, когда он дошел до задачи изобразить небо и его блаженство, перед ним оказалось непреодолимое затруднение, потому именно, что мир наш не представляет материалов к чему-либо подобному».

Читатель уже знает, что для Шопенгауэра воля, желание и страдание суть одно и то же. Как же он понимает наслаждение? Наслаждение имеет у него чисто отрицательный характер (подобно тому, как у Лейбница такой характер имело страдание); наслаждение, по Шопенгауэру, есть только отсутствие страдания удовлетворение желания. Он говорит¹⁸: «Непосредственно дан нам всегда только недостаток, т. е. страдание. А удовлетворение и наслаждение можем мы познавать только посредственно через воспоминание о предшествующем страдании и лишении, которое исчезло с его наступлением». В дополнение ко всей этой картине нужно прибавить, что чем выше существо, тем оно более страдает. «В растении, — говорит Шопенгауэр¹⁹, — еще нет чувствительности, следовательно, нет страдания»; но уже инфузории и лучистые, вероятно, испытывают низкую степень страдания. Высочайшее страдание, понятно, выпадает на долю человека. «Мука²⁰ в человеке достигает своей высшей степени, и тут опять тем более, чем яснее сознательнее, чем интеллигентнее человек: тот, в ком живет гений, страдает более всех».

Это точное отношение между степенью сознания и степенью страдания особенно прекрасно выразил философский живописец или живописец-философ Тишбейн в созерцательном и очевидном изображении. Верхняя половина его рисунка представляет женщин, у которых уводят их детей и которые в различных группах и позах разнообразно выражают глубокую материнскую скорбь, боязнь, отчаяние; нижняя половина листа показывает, в совершенно том же распорядке и группировке, овец, у которых отнимают ягнят: так что каждой человеческой голове, каждой человеческой позе верхней половины листа, внизу соответствует аналогия животных, и становится ясным, как, возможное в глухом животном сознании, страдание относится к могучему страданию, ставшему возможным только посредством ясности познания, светлости сознания». Впрочем, в этой безысходно-мрачной пустыне есть светлый оазис; если все страдание происходит от желания, тогда безвольное состояние не имеет страдания; такое состояние бывает, «когда²¹ внешний повод или внутреннее настроение внезапно подымает нас из бесконечного потока желания, вырывая сознание из рабского служения воле; когда внимание уже обращено не на мотивы желания, а на восприятие вещей, свободное от их отношений к воле, и, следовательно, наблюдает их вне интересов, вне субъективности, чисто объективно, отдаваясь им всецело, поскольку они чистые представления, а не поскольку они мотивы (воли или желания): тогда вечно искомое и вечно убегающее спокойствие сразу наступает само собою, и мы вполне благополучны. Это есть то безболезненное состояние, которое восхвалял Эпикур, как высшее благо и состояние: ибо мы на это мгновение освобождены от назойливого напора воли, мы празднуем субботу каторжной работы желания, колесо Иксиона остановилось. Но такое состояние и есть то... чистое созерцание, разрешение в созерцании, теряние в объекте, забвение всякой индивидуальности, устранение рода познания, следующего закону основания и хватающего одни отношения, причем одновременно и нераздельно созерцаемая отдельная вещь возвышается до идеи своего рода, а познающий индивидуум до чистого субъекта безвольного познания, и оба, как таковые, уже не стоят в потоке времени и всех других отношений. Тогда уже все равно, смотреть ли из темницы или из дворца на заходящее солнце». «Такое освобождение²² познания точно также

¹⁸ I. с., стр. 379.

¹⁹ I. с., стр. 367.

²⁰ I. с., стр. 368.

²¹ I. с., стр. 231—2.

²² I. с., стр. 223.

выносит нас из всего, как сон и сновидение; счастье и несчастье исчезают: мы уже более не индивидуум,— он забыт,— а только чистый субъект познания». Таков один оазис в безысходной Сахаре страдания: эстетическое созерцание лежит вне потока желаний, следовательно, и вне страдания. Другой оазис представляет мышление. Человек²³ рядом с жизнью *in concreto*, (в ее действительных подробностях) постоянно переживает еще другую *in abstracto* (в отвлечении). В первой он играл роль житейских бурь, под влиянием настоящего; он должен стремиться страдать и умирать подобно животному. Но жизнь его *in abstracto*, как она стоит в его разумном сознании, только тихое отражение первой и мира, в котором он живет... В этом удалении в рефлексию он подобен актеру, сыгравшему сцену и, до нового выхода, садящемуся между зрителями, откуда он спокойно смотрит на все, чтобы ни происходило, хотя бы на приготовления к его собственной смерти (в пьесе), а затем снова идет действовать и страдать, как ему следует». Однако, подобное блаженное состояние не может продолжаться долго. Скоро окружающий мир выведет нас из этого состояния и мы принуждены будем занять свое место в кукольной комедии жизни и почувствовать все ее страдания, несчастья и бедствия.

Таково решение вопроса о ценности жизни, предложенное Шопенгауэром. Бросим теперь беглый взгляд на средства, для освобождения от муки бытия. Самоубийство не ведет ни к чему. Все страдание есть следствие воли, следовательно, единственным средством уйти от страдания было бы подавление воли, между тем, самоубийство «не будучи²⁴ нимало отрицанием воли; есть, напротив, феномен сильного подтверждения воли. Ибо существо отрицания состоит в том, что гнушаешься не страданий, а наслаждений жизни. Самоубийца желает жизни и только недоволен условиями, при которых она происходит». «Так — как²⁵ воле к жизни всегда обеспечена жизнь, а в жизни существенно страдание, то самоубийство, при котором вещь сама в себе остается неприкосновенною, как неподвижна радуга, несмотря ни на какую быстроту смены капель, мгновенных ее носителей — есть совершенно напрасный и безумный поступок». Воля едина; индивидуумы — только кажущееся явление, они — следствие *principii individuationis*, покрывало Майи, как выражается Шопенгауэр, пользуясь индийской мифологией. Самоубийца этого не понимает, он разрушает отдельное проявление воли, призрак, нимало не касаясь ее сущности. От обыкновенного способа самоубийства Шопенгауэр отличает медленное самоубийство, через истощение, напр., голодом. «Кажется, говорит он²⁶, что совершенное отрицание воли может достигнуть степени, на которой даже воля, необходимая для поддержания вегетации тела посредством восприятия пищи, исчезает». Такой род самоубийства Шопенгауэр ставит высоко, ибо это — полное отрицание воли — жить. Конечно, немногие способны на такой подвиг; но вообще, из того положения, что основа страдания есть воля, логически вытекает и способ освобождения от страдания, это — подавление воли, аскетизм, «преднамеренное²⁷ сокрушение воли посредством отказа от приятного и изысканием неприятного, самоизбранное житие покаяния и самонаказания, для непрестанного умерщвления воли».

Вполне понятно, что Шопенгауэр, исходя из принципов своей философии, высоко ценил безбрачие. «Удовлетворение²⁸ полового влечения заходит за границу подтверждения собственного существования, наполняющего столь краткое время, подтверждает жизнь за пределами смерти индивидуума, впредь на неопределенное время». Потому любовь есть великое преступление. «Посмотрите, говорит Шопенгауэр²⁹, на этих влюбленных, которые так страстно ищут взаимных взглядов. Почему они так таинственны, так боязливы, так походят на воров? Эти влюбленные — предатели: там во мраке они составляют заговор повторить снова в мире страдание. Без них оно прекратилось бы, но они мешают его прекращению, подобно другим, подобно их отцам, которые до них прodelывали то же. Любовь есть великая грешница,

²³ I. c., стр. 102.

²⁴ I. c., стр. 475.

²⁵ I. c., стр. 475.

²⁶ I. c., стр. 478.

²⁷ I. c., стр. 467.

²⁸ I. c., стр. 388.

²⁹ Взято у Каро. Пессимизм XIX в. стр. 134.

ибо, передавая жизнь, она увековечивает страдания. Шопенгауэр был заклятым врагом женщин. Их вина в том, что они, отказавшись от любви, могли бы спасти мир от страдания, но они не хотят этого сделать; они соумышленницы вероломного гения рода, которому одному нужны новые поколения людей, для продления жизни; для достижения этой цели гений рода обманывает нас, обольщает любовью, и в этом пагубном обмане, женщины являются его орудиями, его соумышленницами. «Можно сказать,— говорит Каро³⁰,— что происходит борьба не на жизнь, а на смерть между Шопенгауэром и женщинами, которые служат посредницами в этом блистательном обмане, игрушкой которого является человек, которые суть *instrumenta regie aut doli* в руках великого обманщика».

Кинем теперь общий взгляд на учение Шопенгауэра, определим его значение в истории нашего вопроса. Мы видели, что в общих философских вопросах Шопенгауэр, хотя и примыкает к Канту, но делает такие капитальные нововведения, что, по справедливости, он должен занимать самостоятельное место в истории философии. Важнейшее отличие Шопенгауэра от Канта заключается в том, что, хотя они оба признают, что во внешнем мире мы можем знать одни только явления, а не сущности, но в то время, как Кант утверждает, что мы ничего больше и знать не можем, Шопенгауэр, напротив, думает, что мы можем познать сущность самих себя, а через это и сущность мира. Эта сущность, как читателю уже известно, есть воля. Тут начинается второе весьма важное различие между Шопенгауэром и Кантом. Кант разделил область психических явлений на три совершенно различные класса: ум, волю и чувство; Шопенгауэр совершенно изменил это деление, он придал воле главенствующее значение; затем, чувство удовольствия и страдания является у него тождественным с состоянием удовлетворенной и неудовлетворенной воли; познавательной способности он тоже отводит второстепенное место, признавая ее чем-то вторичным, производным. Здесь лежит, по нашему мнению, одно из самых слабых мест в психологии Шопенгауэра; ему никак не удастся установить отношение воли к уму, поэтому и его учение об освобождении от желания противоречит самому себе; в самом деле, если все есть воля, если каждый наш акт есть ее проявление, то каким образом может произойти безвольное состояние какого-нибудь существа? Где та сила, которая могла бы обуздать волю? Ее у Шопенгауэра нет; мы впоследствии увидим, что последователь Шопенгауэра Гартман вышел довольно ловко из этого затруднения, поставив Идею или ум как второй атрибут субстанции — Бессознательного, атрибут вполне независимый от первого атрибута — Воли, но у Шопенгауэра познавательная способность не получила такой эмансипации, и поэтому акт обуздания воли вполне непонятен. Читатель видел, что ход умозаключения приведший Шопенгауэра к пессимизму, был таков: мир есть воля; воля, пока она не удовлетворена, есть страдание; прочное удовлетворение воли невозможно, мы осуждены вечно желать, вечно стремиться, а следовательно, и вечно страдать. Как сказано выше, мы решили не разбирать вопроса о сущности мира, что же касается вопроса о происхождении чувствований удовольствия и страдания, то об этом мы будем говорить в третьей главе; поэтому здесь мы только рассмотрим вопрос о том, какое влияние оказал пессимизм Шопенгауэра на образованный мир. Нельзя не согласиться с Гартманом, когда он говорит³¹: «Если вообще во всей философии Шопенгауэра чувство и фантазия... играли большую роль, чем у других замечательнейших мыслителей, то в пессимизме... эта опасная пропорция достигает своего высшего пункта». Действительно, Шопенгауэр нигде не пытается анализировать действительных условий жизни, нигде не пытается точно проследить страдания человеческой жизни; он только живописует нам эти страдания, но не анализирует их; он в душе более поэт и художник, чем философ. Это отражается на всей его системе: искусству он посвящает целый отдел своей философии, где он высказывает массу глубоких замечаний и вообще обнаруживает в себе тонкого знатока. Он рассматривает объекты искусства (кроме музыки) как платонические идеи, музыке же он отводит особенное, в высшей степени оригинальное место. Каково бы ни было значение этого отдела философии Шопенгауэра, нельзя не признать, что он обнаружил здесь глубоко-художественную душу. Но не в одном

³⁰ Каро, I. с. 128.

³¹ E. V. Hartman. Zur Geschichte und. Begr. D. Pess. S. 69.

только отделе, трактующем об эстетике, выказывается поэтическая жилка Шопенгауэра, — она видна всюду, вся его система, все его мировоззрение высоко поэтичны, читая Шопенгауэра можно вообразить, что имеешь дело с чудесною философскою поэмой: о природе вещей. Таким образом, первыми провозвестниками пессимизма были: философствующий поэт Леопарди и поэтизирующий философ Шопенгауэр, — пессимизм вначале был более чувством, чем доктриною. Мы видели, каким крайним оптимизмом был заражен XVIII век. Значение Шопенгауэра заключается в том, что он первый в более или менее строго философской форме энергически восстал против этого оптимизма, он первый сорвал маску с фарисейского, буржуазного самодовольства. И как он это сделал! С каким блеском и с какою силою!³² Хотя мы и теперь еще слышим разглагольствования насчет благодетельных борьбы за существование, но в ушах у каждого из нас звучат ужасные слова Шопенгауэра³³: «Кто захочет быстро проверить справедливость утверждения, что в мире наслажден берет перевес над страданием или что они, по крайней мере, уравнивают друг друга, пусть тот сравнит ощущения животного, пожирающего другое с ощущениями этого пожираемого». Шопенгауэр поставил вопрос о ценности жизни так решительно, что после него не было уже никакой возможности отделяться несколькими фразами и восклицаниями насчет премудрости и благодетельности природы. Нужно еще заметить, что главное сочинение Шопенгауэра «Мир как воля и представление» вышло в 1818 г., т. е. за 41 год до того, как естествознание в лице Дарвина признало борьбу за существование мировым явлением.

§ 4. Философия Шопенгауэра вначале не имела успеха. То был период господства гегелевской системы, к которой Шопенгауэр относился со страшным озлоблением. Его книги не раскупались, и второе издание сочинения «Мир как воля и т. д.» едва могло появиться в 1844 году; однако, такое пренебрежение не могло продолжаться долго, и еще при его жизни (он умер в 1860 г.) его философия начала приобретать известность и последователей. В настоящее время можно уже говорить о целой школе Шопенгауэра. Собственно говоря, наиболее талантливые из шопенгауэрианцев далеко не отличаются ортодоксальностью. Едва ли не самым талантливым из ортодоксальных шопенгауэрианцев является Фрауэнштедт; он весьма много потрудился для распространения идей Шопенгауэра; он первый его оценил и стал энергически пропагандировать. После смерти своего учителя он издал его переписку; ему же принадлежит большой и кропотливый труд: «Schopenhauer—Lexicon». Фрауэнштедт пытается несколько смягчить шопенгауэровский пессимизм, так что даже отрицает пригодность этого термина для обозначения шопенгауэровской философии, ибо, по его мнению, нельзя называть пессимистическою ту философию, которая допускает возможность избегнуть страдания, через разрушение воли.

Но если Фрауэнштедт сделал много для распространения шопенгауэровской философии, то зато он мало сделал для ее дальнейшего развития. Эту роль взяли на себя два наиболее талантливых шопенгауэрианца: Юлиус Банзен и Эдуард Гартман. Впрочем, оба они далеко не ортодоксальны; оба делают весьма важные изменения и дополнения, так что, напр., Гартман решительно заявляет претензию на вполне самостоятельное положение относительно Шопенгауэра.

Начнем с Банзена. Главное его отличие от Шопенгауэра заключается в том, что он плюралист, т. е. для Шопенгауэра воля едина и нераздельна, индивид есть только призрак, только частное проявление воли; кто верит, что он есть нечто отличное от остального мира, тот не прозрел еще покрывала Майи, не понял *principii individuationis*, а для Банзена индивидуум есть субстанция, он есть вполне самостоятельная и независимая воля, а не частное проявление единой воли. Поэтому, в то время, как для Шопенгауэра индивидуум есть мимолетный призрак, для Банзена он — вечен, независим и неуничтожаем. Вторая характерная особенность философии Банзена, отличающая его, впрочем, гораздо более от Гартмана, чем от Шопенгауэра, это — решительное отрицание какой бы то ни было роли разума в мировом

³² En passant. Русский переводчик А. Фет своим до невозможности дубовым языком сумел значительно посократить и блеск, и силу.

³³ Parerga, II, 313.

порядке. Для Банзена мировые явления не проявляют никакой логической связи, но представляют только «реально-диалектический» процесс. Таковы важнейшие положения, высказанные Баазепом в его «Философии истории» и в сочинении, озаглавленном: «Трагическое, как мировой закон». Исходя из этих гипотез, он обосновывает самый решительный и отчаянный пессимизм, какой только представляет нам современная философия. Для него нет никаких источников наслаждения; даже те радостные оазисы, которые нам оставил Шопенгауэр, он превращает в самую безотрадную пустыню; даже наслаждения научные и эстетические, против которых сам Шопенгауэр не мог ничего возразить, кроме разве того, что они, к сожалению, не могут быть продолжительными, даже эти последние утешения страждущего человечества отнимаются у него Банзеном, ибо какие могут быть научные и эстетические наслаждения в том мире, где все неразумно и хаотично, где нет никакой логической связи между явлениями; созерцание такого мира не только не доставит никакого наслаждения, но, напротив, наполнит душу созерцателя ужасом и отвращением. Но это еще не все. Мы знаем, что индивид вечен и неуничтожаем, следовательно, ему нет никакой возможности уйти от муки бытия, и всякая надежда на какое бы то ни было избавление есть чистая иллюзия.

Еще во второй главе мы видели, каким образом, благодаря этой ошибочной теории происхождения чувствований, ни Шопенгауэр, ни Гартман не в состоянии объяснить причины существования таких наслаждений, которым не предшествовало никакое страдание. Оба они признают факт существования этих безболезненных наслаждений, но оба тщетно пытаются его объяснить. Шопенгауэр, как мы видели, впадает при этом в противоречие со своим основным философским положением, а Гартман выпутывается из затруднения, только поправши закон противоречия, признавши, что волевой акт может существовать и не существовать в одно и то же время. Между тем, исходя из защищаемого нами взгляда па происхождение чувствований, объяснение подобных безболезненных наслаждений не представляет никаких затруднений. Если удовольствие соответствует деятельности, которая не слишком велика и не слишком мала, то очевидно, нет никакой необходимости, чтобы ему предшествовало страдание; достаточно, чтобы мы имели известный запас энергии, который мы могли бы рационально потратить. Возьмем такой пример. Человек идет по улице; внезапно из раскрытого окошка дома, мимо которого он проходит, до него доносятся звуки любимой арии; он останавливается на несколько мгновений и слушает, — он, бесспорно, наслаждается; но было ли это наслаждение куплено предшествовавшим страданием? Конечно, нет. Без сомнения, возможно, что артист или простой любитель музыки, будучи долго лишен музыкальных ощущений, испытает тоску по ним, будет страдать; тогда, пожалуй, можно было бы с некоторою вероятностью утверждать, что то удовольствие, которое он ощутит, услышавши любимую арию, куплено им ценою предшествовавших страданий; но, чтобы упростить вопрос, мы предположим, что в нашем случае человек совершенно не ощущал потребности ни в каких эстетических наслаждениях; однако, он, все-таки, получит удовольствие. Отчего это? Оттого, что слушание арии было умеренным упражнением его музыкальных способностей. Врожденная организация и упражнения прежних дней обусловили ему возможность наслаждения. Потребность звуков его не мучила; это значит, что те способности, которым слушание арии доставило упражнение, не находились в той степени бездеятельности, которая неприятна. С другой стороны: удовольствие было, значит, эти способности не были настолько утомлены предшествовавшей деятельностью, чтобы новое упражнение было неприятно.

Но возможно подобного рода возражение: можно утверждать, что хотя в вышеприведенном случае удовольствие, действительно, не было куплено ценою непосредственно предшествовавшего страдания, но что это искупительное страдание имело место в более или менее отдаленном прошлом. Можно спросить: что такое эта «врожденная организация» и эти «упражнения прежних дней», которые обусловили возможность наслаждения? Как выработалась эта организация? Как происходили эти упражнения? Не было ли тут длинного ряда страданий и от чрезмерного, насильственного упражнения, и от алкания поэтической души, которая тщетно пыталась насытиться звуками? Чтобы ответить на все эти

вопросы, рассмотрим, каким образом вырабатывается организация, обуславливающая возможность эстетических наслаждений. Пусть не подумает читатель, что мы намерены войти здесь в подробный разбор вопроса о происхождении эстетического чувства и т. п., — нет, наше намерение гораздо проще: исходя из того бесспорного факта, что для развития организации нужен длинный ряд упражнений, что если бы бесконечный ряд предков нашего гипотетического любителя музыки не развивал бы своего слуха и своих способностей упражнением, то и он сам был бы крайне невосприимчив в музыкальном отношении, — мы намерены рассмотреть вопрос, были ли эти упражнения необходимо тягостны или нет. Для достижения правильного вывода нужно рассматривать не исторический, но гипотетический ход развития музыкальной организации. С первого взгляда это может показаться странным, можно подумать, что этим мы обрекаем себя на блуждание и фантазерство. Но ошибочность подобного заключения, надеюсь, доказать не трудно. Дело в том, что в историческом ходе развития было сильное пертурбационное влияние посторонних факторов; развитие и упражнения совершались не под одним только влиянием потребности упражнявшегося субъекта в музыкальных ощущениях, но и под влиянием совершенно посторонних факторов. Так, напр., известно, что музыкальная профессия в огромном большинстве случаев есть занятие, обеспечивающее средства к существованию; следовательно, тут упражнения часто совершаются не вследствие того, что они приятны, но потому, что они спасают человека от нужды, лишений и т. п. Затем, мы знаем, что часто богатые люди обучали насильно подвластных им людей (как это было, напр., у нас во времена крепостного права), не соображаясь с тем, было ли им это обучение приятно или нет. В обоих этих случаях часто, конечно, имело место страдание. Игра в течение целых ночей на пиру у богатых людей, насильственное занятие музыкой, к которой, быть может, человек не чувствовал никакого расположения, все это — обильные источники страдания от чрезмерного насильственного упражнения. Были, конечно, и страдания другого рода: молодой артист напрасно стремился к более тонким наслаждениям; бедность или другие какие-либо обстоятельства ставили ему непреодолимую преграду и заставляли заниматься вульгарною, но более прибыльною музыкою. Итак, мы видим, что исторический ход развития музыкальной организации действительно мог быть переполнен страданиями; но были ли эти страдания необходимы для развития организации? Вот в чем вопрос. Тут мы найдем, что страдание отнюдь не является необходимым спутником развития организации, что организация выработалась бы столь же хорошо (и даже еще лучше), если бы упражнения всегда были умеренны: если бы человек и не томился бы никогда неудовлетворенною жаждою музыкальных наслаждений и не страдал бы от чрезмерных упражнений. Это само собою очевидно. Сколько, напр., мир потерял ученых, художников и поэтов только потому, что они были бедны, родились и выросли в какой либо глуши, среди невежественных людей и т. д. Очевидно, что то томление, которое они испытали, те страдания, которые они претерпели ради того, чтобы хоть немного удовлетворить своим потребностям, отнюдь не были необходимы для их развития; очевидно, что для их потомства было бы выгоднее, чтобы они не страдали понапрасну, чтобы они были с детства поставлены в условия, благоприятные для развития их дарований; тогда они развили бы лучше свои способности и передали бы лучшую организацию своим потомкам. С другой стороны, чрезмерная деятельность, большая, чем это требует организация и чем она может вынести, расстраивает, а не укрепляет работающий орган. Таким образом мы видим, что ни страдания чрезмерной работы; ни томления недостаточной деятельности не нужны для развития организации; мало того: развитие совершилось, вопреки этим тягостным влияниям, и благодаря приятной, умеренной деятельности.

Чтобы покончить с критикою шопенгауэровского учения о ценности жизни, мы должны обратить внимание еще на один пункт. Мы уже показали, что взгляд Шопенгауэра на удовольствие и страдание, как на удовлетворенную и на неудовлетворенную волю, ошибочен, теперь мы должны упомянуть о том, что Шопенгауэр смешивает волю с желанием. «Желание,— говорит Бэн,— есть состояние души, где существует мотив действовать... без

способности действовать»³⁴. Далее он говорит следующее: «Когда какое-либо удовольствие побуждает нас действовать ради его продления или усиления, и когда мы вдруг следуем побуждению, то здесь нет места желанию. Также бывает и со страданием. Выходя на открытый воздух, мы встретим неприятный мороз; мы возвращаемся назад и надеваем лишнее платье; страдание, при посредстве первичного стимула воли, руководимой нашими приобретенными склонностями, заставило прибегнуть к противодействующему средству. Во время нашей прогулки, на некотором расстоянии от дома, воздух вдруг охладевает до точки озноба. Мы не имеем при себе никакого противодействующего средства. Возникшее таким образом состояние, — мотив без способности действовать, есть желание»³⁵. Это важное различие между желанием и волею было упущено Шопенгауэром, когда он утверждал, что воля есть страдание; но такое смешение понятий придало его теории большую правдоподобность. Желание имеет место тогда, когда наше стремление встречает препятствие, — тут входит элемент борьбы, который, бесспорно, тягостен. Мы вспоминаем о каком-либо удовольствии, напр., о прогулке в лесу; это приятное воспоминание возбуждает нашу волю, которая, как мы уже говорили, всегда стремится упрочить удовольствие и отстранить страдание. Если для нашей деятельности не существует никаких препятствий: если мы можем немедленно отправиться в лес, — желание не возникнет. Зато, и страдания не будет; напротив, все время до нашего вступления в лес мы можем наслаждаться предвкушением тех удовольствий, которые нас там ожидают. Приготовления к путешествию, самое путешествие и вообще все относящиеся сюда действия не только не будут тяжелы, но даже послужат новыми источниками радости, ибо они будут нам постоянно напоминать об ожидающем нас удовольствии. Но если для нашей деятельности представятся какие-либо более или менее серьезные затруднения, тогда рождается желание, неприятное чувство борьбы и сознание недостижимости удовольствия, одним словом, то состояние, которое Шопенгауэр называл страданием неудовлетворенной воли. Таким образом, благодаря смешению воли с желанием, Шопенгауэр не только не признавал радостей антиципации, но даже превращал их в муки желания.

Рассмотрим еще один весьма остроумный и на первый взгляд убедительный довод Шопенгауэра. Читатель, вероятно, помнит его замечание, что Данте сумел нарисовать «очень изрядный ад. Напротив, когда он дошел до задачи изобразить небо и его блаженство, перед ним оказалось непреодолимое затруднение». В другом, тоже уже цитированном нами месте, он говорит: «после того, как человек все страдания и муки перенес в ад, для неба осталась одна скука». Эти явления он объясняет с своей точки зрения весьма просто: только страдание реально, удовольствие есть нечто отрицательное, жизнь человеческая колеблется между страданием и скукой, поэтому мы и не можем нарисовать картины блаженства, ибо это значило бы изобразить ничто, тень нуля, как сказал бы Гейне.

С первого взгляда это остроумное замечание кажется весьма убедительным. Действительно, если мы станем припоминать те картины страдания и наслаждения, счастливой и несчастной жизни, которые созданы поэтами; если мы затем попытаемся сами нарисовать в своем воображении картины счастья и несчастья, то сейчас же заметим, что изображения страдания удаются гораздо лучше, рельефнее, сильнее действуют на наши чувства, чем изображения счастья, которые всегда имеют тенденцию впадать в слащавый сентиментализм, в маниловщину и весьма часто наводят на читателя скуку. Романисты, говорит Шопенгауэр, изображая любовь, умеют весьма живо и искусно передавать все перипетии борьбы и страдания, но чуть страдания кончились, чуть дело приведено к благополучной развязке, они спешат закончить роман. Не изображать же им, в самом деле, прибавляет он, как новобрачные пьют утром кофе.

Все это вполне справедливо; мы не будем оспаривать достоверности фактов, отмеченных Шопенгауэром; но правильно ли он их объяснил? Действительно ли это происходит оттого, что только страдание реально. Вот в чем вопрос.

Попытаемся объяснить это явление с нашей точки зрения. Мы знаем, что удовольствие

³⁴ Бэн. Психология, рус. Пер. стр. 370.

³⁵ I. с. стр. 370—1.

сопутствует соответствию между тратой и накоплением, а страдание — несоответствию между ними. Далее, легко видеть, что интенсивность идеального чувствования, возбуждаемого в нас изображением какого-либо наслаждения, зависит от количества энергии, заложенной в соответствующем органе. Если мы от природы невосприимчивы к этому виду удовольствия, или если мы только что испытали его в такой значительной степени, что вся энергия, заложенная в соответствующем органе, истрачена, то мы будем весьма нечувствительны к изображению этого вида удовольствия, идеальные чувствования будут крайне слабы. Если же, напротив, мы от природы чувствительны к этому наслаждению и если мы давно его не испытывали, то идеальные чувствования будут весьма интенсивны. Опишите удовольствия роскошного обеда какому-нибудь богатому, сытому человеку. Конечно, он согласится с вами, что роскошный обед весьма не дурная вещь; но так как он в данный момент вполне сыт, и сытость есть его привычное состояние, так как, поэтому, у него потребность в этом удовольствии в данный момент равна нулю, то, если только он не обжора, самое яркое описание прелестей пира не заставит его восторгаться счастьем пирующих. Если вы повторите свое описание перед человеком, страдающим в данный момент от объедения, то не вызовете в нем ничего, кроме отвращения. Но если вместо сытого богача перед вами будет стоять голодный бедняк (особенно такой, который в прежние времена сам пировал), то получится совсем другой эффект. Спросите его: счастливы ли эти пирующие? О, да, ответит он, как они счастливы, какое блаженство иметь возможность постоянно пировать.

Влюбленный будет весьма чувствителен к поэтическому изображению любви; если он прочтет описание счастливой любви, он вполне будет сочувствовать героям и охотно согласится с тем, что они действительно счастливы; но пресыщенный ловелас презрительно заявит, что все это только пустая сентиментальность.

Теперь ясно как то, почему изображение счастья удастся поэтам хуже, чем изображение несчастья, так и то, почему читатель не особенно чувствителен к этим изображениям. Чтобы какая-нибудь картина счастья сильно подействовала на человека, нужно чтобы он страстно стремился к этому виду наслаждения, нужно, чтобы соответствующий орган достиг значительной степени «предварительного накопления» энергии; тогда идеальное воспроизведение «траты» покажет ему, что действительная «трата» была бы сопряжена с значительным наслаждением, тогда он легко согласится, что описываемый вид счастья действительно достоин этого названия. Но ведь, человек редко находится в таком настроении; в большинстве случаев желания не бывают особенно сильны: по мере «накопления» энергии она «тратится». Сами поэты, чтобы создать действительно яркие и блестящие образы, чтобы тонко проанализировать и художественно изобразить какой-нибудь вид наслаждения, должны страстно желать его и верить, что оно способно наполнить душу человека невообразимым блаженством. Но поэты, подобно всем людям, редко находятся в таком состоянии; сверх того, в подобных случаях они обыкновенно впадают в лирику, т. е., не изображают нам людей наслаждающихся, но выражают только страстное желание наслаждения.

Если мы сами пытаемся нарисовать для себя идеал счастливой жизни, то и здесь наталкиваемся на тождественные препятствия; а именно: только в том случае, если мы одержимы сильною страстью, мы можем нарисовать себе счастье яркими чертами и будем верить, что жизнь, наполненная такими ощущениями, полна блаженства. Но в обыденном состоянии человек, во-первых, не может особенно пленяться счастливыми картинками; во-вторых, и это самое важное, он инстинктивно чувствует, что всякое наслаждение не может быть вечным, а между тем он необходимо должен придать ему вид вечности, ибо не знает, какое новое чувство загорится в нем после того, как нынешнее его желание будет удовлетворено. Итак, перед человеком возникает весьма неприятная дилемма: если он, не будучи ослеплен страстью, представит себе какое-либо наслаждение вечным и неизменным, то немедленно заметит, что оно вовсе не пригодно для такой роли, что оно ему скоро надоест, и в нем невольно родится чувство презрения к такому искусственному, пошлому сентиментальничанью. Так например, для всякого здорового человека приятна прогулка по очаровательной местности, приятна дружеская беседа и т. п.; но если бы кто-нибудь вздумал

возвеличивать эти бесспорно приятные чувствования до того, что объявил бы их способными наполнить всю жизнь человека, то у нас невольно родилось бы презрение к такой теории счастья. Итак, только человек, ослепленный страстью, может считать какое-нибудь чувствование способным наполнить всю его жизнь невообразимым блаженством; в обыденном состоянии человек не впадает в подобную ошибку. Но с другой стороны, он не может представить себе наслаждения и конечным, не ощущая при этом неприятного сознания пустоты, которая должна последовать за прекращением наслаждения. Хотя, бесспорно, у него и тогда будут какие-нибудь желания, удовлетворение которых доставит ему удовольствие, но он не может знать, какие это будут желания; если бы даже он мог отгадать это умом, то он, все-таки, не был бы в состоянии воспроизвести их, чувством и не ощутил бы, следовательно, всей прелести их удовлетворения.

Итак, мечтает ли сам человек о счастливой жизни, или он читает поэтическое изображение счастья, он почти всегда должен представлять себе умеренное наслаждение и вместе с тем, в силу странного противоречия, он должен представлять себе его почти что вечным, т. е. таким, которое не может быть, в его воображении заменено другим наслаждением, ибо он не может знать наперед своих чувств.

Совсем другое видим мы при идеальном представлении страдания. Страдание, как известно, сопутствует «несоответствию» между тратою и накоплением; а несоответствие по самой своей природе может быть представлено вечным; мало этого, чем длиннее мы его себе вообразим, тем ужаснее оно нам покажется. Вообразите себя запертыми на всю жизнь в темное подземелье. Какая ужасная картина! Вся жажда света, вся любовь к жизни и к деятельности, которая в вас заложена, протестует против такого ужасного страдания. Вы моментально, инстинктивно представляете всю громадность несоответствия между вашими желаниями и вашею судьбою. В то время, как удовольствие, вызываемое в нас картиною счастья, вполне соответствует тому, что испытали бы мы сами, будучи на месте изображаемых людей, здесь, при представлении несчастья, мы переоцениваем страдание, ибо мы легко и удобно представляем себе его вечным, тогда как на самом деле известно, что человек способен до некоторой степени приспособиться к самым невыгодным условиям: известны, например, случаи, где люди свыкались с тюрьмою. Но этого мы обыкновенно не понимаем; мы оцениваем только настоящее наше чувство и по необходимости не можем представить себе наших будущих чувствований; мы видели, что это наше свойство уменьшает заманчивость картин счастья; что же касается изображений страдания, то оно, очевидно, усиливает их ужасы. Нужно еще обратить внимание на следующий замечательный контраст: сильнейшие виды страдания заключаются в нарушении каких-нибудь основных, распространенных чувствований, как, например, потеря любимого человека, лишение свободы, слепота, голод и т. п. Напротив, высшие виды наслаждения подчинены крайне специальным и сложным условиям; тогда как виды страдания приблизительно одинаковы для всех людей, наслаждения людей крайне несходны. Кто, кроме настоящих ученых, вполне поймет волнение, охватившее Ньютона при окончании его астрономических вычислений? Кто, кроме крайних честолюбцев, представит себе радостное сознание Наполеона I, что он повелитель всей Европы? Поэтому если поэт нарисует картину блаженства, то ее поймет только тот, кто волнуется приблизительно такими же чувствами, тогда как картину страдания поймет всякий, ибо здесь не нужно специального предрасположения: эффект получается в силу того, что вашему даже слабому чувству противопоставляется громадная отрицательная величина, конечно, эффект будет сильнее, если при этом ваше положительное стремление сильнее. Наконец, припомним еще и то, что изображение страдания, которое обыкновенно является как внешний, очевидный результат борьбы, позволяет придать картине более движения, действия, чем изображение наслаждения.

В заключение я должен сказать следующее: быть может, кто-нибудь заметит мне, что поэтические изображения наслаждения способны вызывать желания, будить чувство, так что замечательные произведения могут возбудить такие чувства и желания, которые прежде бездействовали, а те, которые существовали прежде, могут быть значительно усилены. Этого явления я не отрицаю, но позволил себе его игнорировать, чтобы не запутывать без нужды

вопроса, ибо оно, очевидно, способно изменить только количественно, но не качественно те свойства изображений страдания и наслаждения, о которых я говорил.

Здесь уместно будет рассмотреть один интересный вопрос, имеющий некоторую связь с предшествующим. Читатель, конечно, помнит, что Гартман в числе доказательств ничтожества жизни приводит то обстоятельство, что, по его мнению, всякий духовно-развитой старик после ретроспективного обзора своей жизни придет к заключению, что ценность его существования была ниже нуля. Селли, как читателю известно, держится противоположного мнения.

Мы думаем, что подобная постановка вопроса вполне ошибочна. В самом деле, чем руководятся люди, придающие такое важное значение этому ретроспективному обозрению? Нам говорят, что старики могут беспристрастно оценить события своей жизни, что у них улеглись увлечения, мешавшие правильному пониманию жизни, что суждение их спокойно и неподкупно. Но что значит «беспристрастная» и «правильная» оценка чувства? Разве есть более истинная оценка чувства, чем самое это чувство? Каждое наше чувство стоит ровно столько, во сколько мы его ценим. Так как чувство, как таковое, не утверждает никакой объективной реальности, то оно непогрешимо.

Вполне понятно, что какой-нибудь политический деятель, удалившись на склоне лет от дел, может более спокойно и беспристрастно обсуждать исторические события, свидетелем которых ему пришлось быть. Его ненависть к врагам притупилась, ход событий разъяснил некоторые смутные и сложные вопросы, его собственные ошибки сделались ему понятнее, намерения его противников — очевиднее. Все это может просветить его понимание минувших событий и сделать его суждение о них правильнее.

Но ничего подобного не может быть при суждении о наших чувствах былых дней. Утративши желания, мы потеряли и способность понимать сладость их удовлетворения; мы только пытаемся припомнить наши былые чувства; но чем более наше нынешнее состояние отличается от того, которое мы стараемся понять, тем труднее дается нам это понимание. Мы просто недоумеваем, из-за чего тогда мы волновались, чего мы желали, чего боялись. Поэтому все это нам кажется суетою, и эмоциональное содержание жизни ускользает от нашего ретроспективного обозрения. Мы склонны смотреть со снисходительной улыбкой на желания и стремления нашего детства. Нам кажется, что те горести, которые так печалили нас тогда, те радости, которые так нас веселили, не имеют никакого внутреннего значения, что все это было не более как наши детские ошибки. Но незначительное размышление покажет всю ложность подобного суждения. Истинно здесь только то, что теперь для нас не было бы так радостно то событие, которое доставило нам столько счастья в детстве. Но разве это может уменьшить реальность былого наслаждения? То удовольствие, которое мы испытали вследствие еды пять минут тому назад, когда были голодны, отнюдь не уменьшается от того, что теперь, когда мы сыты, еда не доставит нам никакого удовольствия.

Ценить наши былые чувства по тому значению, которое мы придаем им теперь, столь же нерационально, как и мерить наши нынешние чувства не по нашим личным ощущениям, а по тому, какое значение им придают другие. Для чувства есть только настоящее: прошедшее и будущее имеют значение лишь постольку, поскольку они изменяют наши нынешние чувства, т. е., только как радости и печали антиципации и воспоминания.

Подведем же общий итог нашим замечаниям на учение Шопенгауэра о ценности жизни. Во-первых, не удовольствие и страдание суть удовлетворенная и неудовлетворенная воля, а напротив, сама воля возбуждается удовольствиями и страданиями (идеальными или реальными). Во-вторых, желание, которое Шопенгауэр смешивает с волею, имеет место только тогда, когда «существует мотив действовать без способности действовать».

Сторонник Шопенгауэра мог бы сделать следующее возражение: пусть будет по-вашему, пусть желание бывает только тогда, когда мы лишены способности действовать; но что, если наш мир устроен так, что всюду наши стремления встречают серьезные препятствия? Следовательно, всюду будет иметь место желание и страдание.

Чтобы ответить на это возражение, нужно, конечно, рассмотреть подробно все важнейшие роды нашей деятельности, все источники человеческих удовольствий и страданий,

нужно определить, как часто наши стремления встречают препятствия и как велики страдания, отсюда происходящие. Только выполнив все это, можно было бы определить общую сумму удовольствий и страданий, испытываемых людьми, и свести баланс жизни. Шопенгауэр ничего подобного не сделал, да ему в этом и не было никакой надобности: его учение о том, что удовольствие есть чисто отрицательное явление, — простое прекращение страдания, конечно, освобождало его от всякой обязанности сводить баланс жизни.