

**С. ГРУЗЕНБЕРГ**  
**Учение Шопенгауэра**  
**о праве и государстве**

Sentimus reperimurque nos aeternos esse  
*Spinoza*

Вопрос о политико-правовом миропонимании Шопенгауэра до сих пор все еще представляет крупный пробел в истории философии права: своеобразная, попытка гениального апостола пессимизма примирить апологию небытия с постулатами социального строительства и поныне не нашла себе в литературе сколько-нибудь яркого освещения, хотя прилежный библиограф Шопенгауэра — Фердинанд Лабан — приводит в своем хронологическом обзоре литературы о нем («Die Schopenhauer — Literatur» Versuch einer chronologischen Uebersicht der selben von Ferdinand Laban. Leipzig. 1886) около тысячи монографий, посвященных самым разнообразным вопросам его системы.

По досадному недоразумению, история философии права и поныне все еще упорно отказывается признать за Шопенгауэром права гражданства в этой молодой и не оперившейся науке: по справедливому замечанию Оскара Дама, «политические и правовые представления Шопенгауэра пережили такую же судьбу, как и его система: десятки лет сряду оставались они никому неизвестными и никем не исследованными. Строгая наука о праве и поныне не придает никакого значения франкфуртскому мыслителю».

Такое обидное забвение социальных идеалов Шопенгауэра представляется тем более непонятным, что политико-правовое credo «западного Будды» заслуживает самого серьезного внимания — как в высшей степени поучительная и едва ли даже не единственная в своем роде аберрация философского мышления: с точки зрения патологии социально-политического строительства смелая попытка Шопенгауэра — построить своеобразную конструкцию аскетического «государства-намордника», конструкцию, заведомо несостоятельную по самой логической структуре своей, — отмечает один из самых поучительных и ярких по своему драматизму эпизодов в истории постановки социально-политических идеалов.

Лишь за последнее десятилетие в немецкой литературе замечаются робкие попытки осветить политическое мирозерцание Шопенгауэра как более или менее самостоятельный эпизод в истории философии права. Первая попытка в этом направлении — монография Карла Вейгта «Политические и социальные воззрения Шопенгауэра» («Die politischen und sozialen Anschauungen Schopenhaufr's») von Karl Weigt. Erlangen. 1899) — показывает, однако, как рискованно освещать политико-правовое credo философа под углом заранее данной исторической перспективы: оперируя над материалом безо всякой системы и критического чутья, Вейгт полагает, что анализ преемственной связи между правовыми воззрениями и основными положениями пессимизма Шопенгауэра вовсе не «вытекает с неумолимой необходимостью из задачи критика». Пессимистические постулаты Шопенгауэровой философии представляются Вейгту не мрачным куполом, венчающим величественное здание его системы, а скорее — чем-то навеянным той исторической обстановкой и культурно-общественной средой, в которой жил и творил этот «мрачный гений». Уже самая ссылка автора на «французскую революцию и господство Наполеона», на «влияние потока времени», как на исторические мотивы Шопенгауэрова пессимизма, свидетельствует о крайне поверхностном знакомстве Вейгта с историей пессимизма вообще и историческим гезисом Шопенгауэровой системы в частности.

Не более удачна и вторая попытка в этом направлении — монография Оскара Дамма «Шопенгауэрова философия права и государства» («Schopenhauer's Rechts und Staats-Philosophie». Darstellung und Kritik derselben. Eine Monographie von Oskar Damm. Halle a S. Verlag von Kasmerei. 1901). Дамм ставит своей задачей «критический обзор не социальных и политических воззрений Шопенгауэра, а его «философии права» и в то же время признает, однако, что правовые представления творца «Мира, как воли и представления», — в противоположность Канту, Фихте, Шеллингу, Гегелю и Гербарту — «носят отрывочный и рудиментарный характеры), так как «Шопенгауэр отнюдь не был государствоведом по призванию... и не создал законченной системы философии права»; вряд ли, однако, представляется возможным говорить при таких условиях о какой-либо «философии права» в смысле стройной законченной концепции правопонимания, тем более, что «Шопенгауэр», — по словам самого же Дамма, — «избрал предметом своих размышлений жизнь и страдание вообще», т. е. безотносительно к тем или иным социально-политическим идеалам, «интересуясь вопросами права и социального строительства лишь постольку, поскольку они приводили, как составные элементы, в его систему».

Попытка «дать, с одной стороны, критически обзор воззрений Шопенгауэра на право и государство и проследить, с другой стороны, связь между этими воззрениями и всей, вообще, его системой» приводит автора к пессимистическому выводу, что «подвести под известные рубрики и логические построения разрозненные и беглые замечания Шопенгауэра по вопросу о природе права и государства и примирить противоречие между ними — дело весьма трудное».

К сожалению, Дамм, как и Вейгт, не вскрыл этого противоречия, породившего, по его мнению, столь обидное равнодушие историков философии права к Шопенгауэру: всего менее, конечно, может вскрыть и примирить это противоречие (как наивно полагает автор) указание на чисто внешнее сходство (признаваемое, впрочем, и самим Шопенгауэром) между некоторыми чертами миропонимания Аристотеля, Гоббса, Сенеки и других мыслителей и представлениями «франкфуртского отшельника» о природе права и государства; а между тем в раскрытии внутренней преемственной связи между метафизическими построениями и воззрениями Шопенгауэра на природу права и государства и кроется ключ к объяснению непримиримой внутренней антиномии между нравственным миропониманием и политико-правовым *stredo* Шопенгауэра, антиномии, в которую, как мы увидим, логически неизбежно разрушается не только Шопенгауэров, но и *всякий* вообще пессимизм, как апология небытия.

Определяя право, как «ослабленную юридическими законами мощь», Шопенгауэр впадает, в сущности, в *definitio per se*, так как вводит в понятие права признак *правовых же* явлений (право есть *юридический* закон, ослабляющий мощь = право есть *правовое* явление, ослабляющее мощь = право есть *право* = *x* есть *x*).

Указанный логический порок (*definitio per idem*) Шопенгауэрова определения права объясняется, как мы увидим, молчаливым смешением понятий права и нравственности, смешением, — проходящим красною нитью через всю его теорию права и государства. Противопоставляя праву понятие несправедливости, Шопенгауэр конструирует это последнее понятие как первоначальное и положительное, а первое, напротив, как производное и отрицательное: право возможно лишь как отрицание неправа (*Unrecht*) — гласит основной тезис учения Шопенгауэра о праве и государстве.

Построя понятие права как чисто моральное переживание, Шопенгауэр вполне последовательно приходит к выводу, что самое различие между *fas* и *nefas*, между областью права и неправа немислимо без нравственного критерия нашего поведения.

Негативная природа права характеризуется, ближайшим образом, как отпор несправедливости и чисто пассивная сторона конфликта между индивидуальными волями. Всякое правонарушение, причиняя мне боль, свидетельствует *toto genere* о безмерной силе подтверждения воли к жизни (*Bejahung des Willens zum Leben*) правонарушителя, доходящей до полного отрицания (*Verneinung*) моей воли. «Это чисто моральное значение, — говорит

Шопенгауэр в «Мире как воле и представлении», — есть единственное, какое только имеет право и несправедливость для человека, как человека, а не как гражданина, и которое, следовательно, оставалось бы и в природном состоянии (общежития); оно составляет содержание и основу всего того, что называется *естественным правом*, хотя правильнее было бы называть его *моральными правом*, так как власть его простирается лишь на деяния человека и возникающее из них самосознание его индивидуальной воли, называемой совестью» (стр. 405). При таком понимании права, как моральной стихии, Шопенгауэр — как и следовало ожидать — смотрит на науку о праве, как на нравственно-философскую дисциплину, предмет которой — изучение индивидуальной воли, как среды социальных мотивов поведения. Конфликт между индивидуальными волями, составляющий тему *belli omnium contra omnes*, регулируется преподанными разумом нормами поведения: во избежание страданий, причиняемых нам вторжением других людей в сферу нашей воли, человек добровольно отказался от причинения страданий другим только для того,

Все цитаты из «Мира как воли и представления» Шопенгауэра приведены по русскому изданию. (Перевод А. Фета. Издание третье. М., 1892.)

чтобы ценою такого отказа предотвратить свои собственные страдания: «такое легко придуманное разумом и постепенно усовершенствованное методическим эгоизмом средство, — говорит Шопенгауэр (*ibid.*, стр. 408), — и есть государственный уговор или закон».

Моментом возникновения государственного общежития Шопенгауэр считает договорное соглашение — тезис, бесспорно навеянный социальной философией Руссо. Степень совершенства государственного уклада общежития обуславливается тем, примешивается ли к договорному началу анархия или деспотизм: республики тяготеют к анархии, монархии — к деспотизму; средний же тип государственного бытия — конституционная монархия — к господству партий.

«Чтобы основать совершенное государство, — говорит Шопенгауэр, — надо прежде всего создать такие существа, природа коих допускает, чтобы они всюду жертвовали собственным благом во имя общественного благополучия» (*ibid.*, стр. 408). Ближе всех тяготеет к такому идеалу наследственная монархия: «возможно уже достичь некоторого успеха тем, что есть одна фамилия, благосостояние коей совершенно неотделимо от благосостояния страны, так что она-то, по крайней мере, в главном, не может не споспешествовать одному без другого» (*ibid.*, стр. 408).

Если для морали важны исключительно лишь внутренние душевные побуждения, то для права, как для «морали наизнанку», представляет интерес лишь объективная сторона поведения человека; отсюда объясняется, почему — по словам Шопенгауэра — «государство никому не возбраняет постоянно носить в помышлении убийство и отравление другого, доколе оно уверено, что страх перед топором или колесом будет постоянно сдерживать проявления такого умысла» (*ibid.*, стр. 409).

Задача уголовного правосудия сводится всецело к тому, чтобы противопоставить всякому возможному мотиву неправоты другой контр мотив, перевешивающий первый; в этом смысле уголовный кодекс представляет собою не что иное, как возможно полный перечень противодействующих мотивов ко всем предполагаемым преступным деяниям.

Конструкция государства, как условия нравственной свободы, представляется Шопенгауэру сплошным недоразумением основанным на грубом смешении понятий нравственной и политической свободы: если право и ограждает авторитет нравственных норм, то делает это не по нравственным побуждениям, а исключительно лишь из эгоистического расчета, на что указывал еще Аристотель в известной сентенции: «цель государства — благополучие граждан».

Так как в основе всякого правомерного союза и законодательства лежит чистое естественное или, как называет его Шопенгауэр, — «*моральное право*», то философия должна предоставить компетенции науки о праве исследования вопросов о происхождении и содержании понятия права, об обязательной силе договоров, о цели и природе государства и, наконец, о так называемом «праве наказания» (*jus puniendi*).

Любопытны воззрения Шопенгауэра на природу и цель уголовного правосудия: почерпая свое обоснование в положительном законодательстве, освященном моральным авторитетом общественного договора, институт наказания имеет своей целью исполнение закона, как угрозы правонарушителю. Сравнивая государство с «общественным намордником, сдерживающим произвол и эгоизм граждан, Шопенгауэр полагает, что как закон, так и исполнение его направлены не на настоящее, а исключительно лишь на перспективу будущего: этот последний момент — представление о будущем — и отличает закон от мести, которая исчерпывается всецело моментом прошедшего. Формула воздаяния злом за зло — «око за око, зуб за зуб» — представляется Шопенгауэру «антиморальной заповедью»: он прямо недоумеваает, как можно не только что оправдать, но даже объяснить эту формулу какими бы то ни было разумными основаниями: «ни один человек не уполномочен — по его словам — «выступать в качестве чисто морального судьи и воздаятеля и наказывать проступки другого болью, которую он ему причиняет, а, следовательно, налагать ему за это покаяние. Это было бы скорее самонадеянностью; отсюда — библейское: «мне отмщение, — и аз воздам». Отрицая за государством право «морального суда» над гражданами, Шопенгауэр признает за ним, однако, право налагать veto на область правонарушения: в этих видах — учит Шопенгауэр — государство в праве прибегать к уголовной репрессии, цель которой — устрашение правонарушителя.

Государство — не условие нравственной свободы, а всего лишь «средство, с помощью коего вооруженный разумом эгоизм старается избежать своих же собственных, на него же обращенных дурных последствий, причем каждый споспешествует благополучию всех, потому что видит в нем залог своего собственного благоденствия» (ibid, 416).

Государство бессильно, однако, достичь когда-либо полного осуществления своей цели, ибо страдание, как метафизическое ядро жизни, а по утолении его скука — неизбежный удел земной юдоли человека. Пламя людской вражды — источник вечной discordiae naturae — никогда не гаснет в сердце человека: «изгнанная извне, всемогущая Эрида, обращается наружу, возвращается в государство, как грозный бич войны, требуя в большем размере и разом, в виде накопившегося долга, кровавых жертв, которые были отняты у нее в отдельных случаях мудрыми государственными мероприятиями» (ibid, стр. 417).

Таков, в кратких чертах, взгляд Шопенгауэра на природу государства, как носителя *временною правосудия*, «но совершенно иное дело — *вечное правосудие*; оно господствует — по словам Шопенгауэра — «не в государстве, а во вселенной, — независимо от человеческих учреждений, не подвержено случайности или ошибкам... непогрешимо и незыблемо» (ibid, стр. 417).

Антитеза между преходящим и вечным мировым правосудием, тяготеющим над «княжеством тьмы в пандемониуме Мильтона», раскрывает нашему сознанию двоякую перспективу миропонимания — антитезу между миром как «явлением» (Erscheinung) и миром как «вещью в себе» (Ding an sich). Как явление, «мировой процесс представляется Шопенгауэру проявлением творческой стихийной силы — «воли к жизни» (Wille zum Leben), проступающем в нашем сознании как всеединое мировое начало, призвавшее к жизни пестрый мир явлений; эта «воля к жизни», составляющая сущность (primum movens) всякой жизни — насквозь ненасытное влечение, неугомный порыв (Drang) — без цели, без меры, без основания: она — слепая безотчетная жажда жить; только претворение ее вовне отпечатлевается в нашем мозгу, как явления, подпадающие под тиски времени, пространства и железного закона причинности; сама же воля к жизни, как метафизический первообраз, как логическая модель мира, по природе своей абсолютно не зависит от времени, пространства и закона причинности, сковывающего все ее проявления».

Так как воля к жизни, будучи по самой природе своей источником неисцелимых страданий, абсолютно не способна развиваться или претерпевать какие бы то ни было изменения во времени, то об усовершенствовании нравственного миропорядка не может быть и речи: отсюда вытекает основной тезис пессимизма Шопенгауэра. Тезис этот гласит:

«в сущности всякая жизнь есть страдание». Отправляясь от этого положения, Шопенгауэр вполне последовательно приходит к выводу, что небытие мира следует предпочесть его бытию, и что единственный путь к избавлению от мук и страданий жизни — абсолютное пресечение мира и всякого бытия. Проповедь аскетизма, как пути к полному пресечению воли к жизни и «единственного лекарства» для избавления от мук бытия, неизбежно приводит Шопенгауэра к апологии космического самоубийства мира»: «вместе с отрицанием и отменой воли, — учит Шопенгауэр, — отменяется (в аскетизме) и все ее проявление, даже, наконец, общие ее формы — время и пространство, — а также последняя ее форма — субъект и объект. Нет воли — нет представления, нет мира: перед нами остается одно ничто!.. Для тех, у кого (подобно аскетам) воля обратилась вспять и отрицает себя самое, весь этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями превращается в ничто!..»

Пессимизм, как проповедь пресечения бытия и «космического самоубийства мира», не только делает тщетной постановку политико-социальных идеалов, но исключает даже самую возможность социального строительства, да и не одну только возможность, но и надобность во *всяком* вообще укладе общежития.

«Всякое нравственное (и политико-правовое) жизнеучение, — писал я в другом месте, — каковы бы ни были его основания и конечные выводы, возможно лишь при одном молчаливом и неотъемлемом условии и покоится на одном постулате, — что жить стоит, что жизнь есть наивысшее благо. В этом смысле всякая мораль, (как и всякая политико-правовая философия) — оптимистична, так как она говорит миру и жизни победное «да» и таким путем впервые создает возможность сознательного и разумного прогресса, направленного на достижение возможного максимума человеческого счастья. Без этого молчаливого постулата жизни, без этой апологии мира немыслима никакая этика, никакая культура, потому что всякая мораль и культурный рост человечества возможны и нужны лишь постольку, поскольку признается нужным и ценным земное существование человека»... Проповедуя отречение от мира, отрицая самую надобность жизни и культуры, пессимизм делает невозможной да и ненужной самую постановку социальных идеалов и ставит крест над культурными стремлениями и политико-правовыми нормами всякого общежития. Нельзя печаловаться об усовершенствовании социального типа человека, нельзя проповедовать борьбу за социальное счастье человечества, проповедуя в то же самое время отречение от жизни и пресечение всякого бытия.

Политико-правовое *сгедо* Шопенгауэра, поскольку оно покоится на философских предпосылках его пессимизма, разрушается, таким образом, в непримиримую внутреннюю антиномию (одновременное признание и отрицание культуры и социального прогресса).

Тезис этой антиномии гласит: последняя цель мирового процесса состоит в абсолютном пресечении всякого бытия и аскетическом отречении от жизни: поэтому все усилия человеческой культуры должны сводиться не к подтверждению, а, наоборот, к полному отрицанию всяких проблесков воли к жизни, а так как социально-политические постулаты человечества лелеют мечту о достижении возможного максимума человеческого счастья и стремятся к *утверждению* воли к жизни путем усовершенствования социального уклада общежития, то, следовательно, они идут в разрез с конечной целью мирового процесса (абсолютным пресечением всякого бытия) и тем самым *отдаляют* человечество от перехода мира из нечего в ничто.

Так гласит тезис. Антитезис, напротив, утверждает: так как цель всякого государственного общежития — общественное благополучие, а несправедливость и всякое правонарушение, угрожая общественному благополучию, причиняют нам боль, отрицая, подавляя в нас нашу волю к жизни, то право должно быть обороной от всякой несправедливости; так как, далее, наиболее целесообразным и «усовершенствованным методическим средством» для достижения этой цели служит «государственный уговор или закон», то в нем и должно почерпать свой *raison d'être* государство, как «общественный намордник», сдерживающий ненасытный эгоизм граждан; а так как из всех форм

государственного общежития «наследственная монархия» ближе всего отвечает этой цели, то эта последняя форма правления и должна быть признана наиболее пригодным «средством, с помощью коего вооруженный разумом эгоизм старается избежать своих же собственных на него же обращенных последствий» и тем самым способствовать возможно более интенсивному *подтверждению* воли к жизни.

Тезис постулирует абсолютное пресечение мира и проповедует полное *отрицание* воли к жизни; антитезис, напротив, отправляется от апологии бытия и постулирует государственный уклад общежития как «усовершенствованное методическое средство» для более утонченного и рафинированного *подтверждения* воли к жизни; тезис исключает *toto genere* всякую, вообще, возможность культурного роста человечества, всякую надобность в каком бы то ни было укладе государственного общежития и, превращая мир в кладбище заживо погребенных социальных стремлений, с логической неизбежностью разрушается в проповедь вселенского социального анархизма; антитезис, напротив, постулирует «наследственную монархию» как единственный приемлемый тип социального строительства и, превращая государство в «общественный намордник», с логической неизбежностью разрешается в проповедь социально-политического монархизма.

Указанная внутренняя антиномия между нравственными постулатами и политико-правовыми воззрениями Шопенгауэра, антиномия, — насколько мне, по крайней мере, известно, — ускользавшая даже от самых пронизательных историков философии права и до сих пор еще не нашедшая себе сколько-нибудь удовлетворительного объяснения в богатой литературе о Шопенгауэре, невольно приковывает к себе внимание критика как совершенно исключительная и едва ли не *единственная* в истории философии права аберрация философского мышления. С этой стороны неудачная попытка Шопенгауэра построить своеобразную конструкцию «государства-намордника» (конструкцию, заведомо несостоятельную по самой логической структуре своей) и примирить ее с апологией небытия приобретает особый интерес и поучительную тенденцию для историка судеб русской философской мысли, — благодаря близкому родству между нравственными воззрениями Шопенгауэра и Льва Николаевича Толстого: в этом смысле сходство между нравственным непониманием Шопенгауэра и Толстого — явление далеко, конечно, не случайное в глазах историка пессимизма: оно неизбежно вытекает из всей логической конструкции пессимизма, как несостоятельного, по самой природе своей, спекулятивного настроения, разрешающегося *toto genere* в апологию социального небытия и исключаящего в корне *ratio essendi* всякой культуры, всякого прогресса и социального строительства: «Отрицая государство, семью и собственность, — писал я в другом месте о пессимизме Л. Н. Толстого, — эти корни, питающие древо всякого человеческого общежития, отрицая самую надобность земного существования человека, Толстой проповедует, однако, в то же самое время (как и Шопенгауэр) деятельную любовь к людям, требуя в то же самое время подтверждения воли к жизни».

В этом смысле «оба мыслителя (Шопенгауэр и Толстой) впадают в непримиримую внутреннюю антиномию: оба они требуют, с одной стороны, полного *отречения от мира и пресечения жизни*, а, с другой стороны, проповедуют сострадание и деятельную любовь к людям, требуя интенсивного *подтверждения воли к жизни*. С этой стороны не только Шопенгауэров, но и всякого, вообще, пессимизма, поскольку он требует *отрицания жизни и мира, с логической неизбежностью разрешается в указанную внутреннюю антиномию — одновременное требование и отрицание жизни*».

Коренная ошибка учения Шопенгауэра и Л. Н. Толстого о государстве, разрешающегося в непримиримую внутреннюю антиномию, кроется, — как я показал это в другом месте, — в логически несостоятельном (на их языке) понятии «прогресса» как темы мировой истории: в ту же самую антиномию неизбежно разрешается *всякий* пессимизм, поскольку он постулирует «космическое самоубийство» — как последнюю цель, венчающую купол мировой истории. Единственный тип государственного общежития, логически возможный с точки зрения проповеди пресечения бытия и отрицания воли к жизни —

*государство-скит*, монастырь; единственный тип нравственного канона, приемлемый с точки зрения апологии небытия — этика нигилизма ст. ее суровой проповедью аскетического подавления всяких проблесков воли к жизни.

Для правильной оценки исторической перспективы пессимизма Шопенгауэра и Л. Н. Толстого весьма характерна одна поучительная черта, присущая жизнепониманию обеих мыслителей: в философии Шопенгауэра, как и в проповеди Л. Н. Толстого, антиномия между нравственными воззрениями и политико-социальными постулатами находит себе примирение в высшем синтезе — этике сострадания и деятельной любви к людям, философия мировой скорби разрушается в проповедь вселенской любви к человеку.

Нельзя, однако, возлюбить ближнего своего, не возлюбив самой жизни, как наивысшего самоценного блага: «нельзя проповедовать любовь к людям, — писал я в другом месте, — проповедуя в то же время отвращение ко всему живущему, ненависть к самой жизни... Проповедовать любовь к людям наряду с отрицанием самой жизни — значит проповедовать любовь на кладбищах, среди мертвецов!..» Без апологии мира немыслима никакая этика, невозможно никакое социальное строительство: пессимизм, в смысле проповеди небытия и аскетического пресечения воли к жизни, исключает *toto genere* всякую этику, потому что всякая мораль, всякая социальная философия прежде всего — оптимистична и в этом смысле разрешается в апологию жизни, как наивысшего самоценного блага: закон вселенской любви, эрос — в Платоновом смысле этого слова — в то же время непреложный закон социальной любви к человеку: только в нем почерпает свое обоснование всякое социальное творчество: без этой любви к человеку, без веры в социальное бессмертие личности и самодовлеющую ценность жизни, как наивысшего блага — мертвы все скрижали социальной этики, бесплодна всякая борьба за земное счастье и социальное усовершенствование человека... Интуитивным чутьем великого художника-моралиста Лев Толстой прозрел эту истину, примирившую его с жизнью и подавившую поднятый им в душе бунт против мира. В этом смысле весьма поучительны драгоценные строки «русского Шопенгауэра», которые я позволю себе привести дословно, заимствуя их из письма ко мне Л. Н. Толстого: «Всегда считал жизнь величайшим благом, за которое нельзя быть достаточно благодарным» — пишет великий старец в письме ко мне, датированном 3 марта 1909 года: «Чем больше живу и чем больше приближаюсь к смерти, тем сознание этого блага становится во мне все сильнее и сильнее.

Один из «последних могокан пессимизма» — Эдуард Гартман, — доведший в своей «Философии бессознательного» пессимистические постулаты Шопенгауэра до *non plus ultra*, идет еще дальше и утверждает, что в сущности пессимизм есть лишь неправомерное употребление слова «оптимизм».

То же психологическое противоречие сказалось и в социальном облике Шопенгауэра: драматический раскол между философией «западного Будды» и политической обстановкой его века посеял в душе этого печальника о человеке непримиримый разлад между миром, как *представлением*, и миром, как *волей*, между миром, как он жил в его представлении, и миром, как жил в нем он сам со своей неукротимой волей и безудержным ураганом страстей, радостей и страданий: отверженный семьей и академической средой, одиноким отшельником жил и умер этот «неукротимый укротитель мира» — чуждаясь бурной политической жизни своей родины, жил в себе, в своем призрачном «мире как представлении», не зная любви и радостей семейного счастья. Когда в 1848 году над его родиной пронесся грозный урагану революции, и вся передовая Германия пролила на баррикадах кровь за свободу, он — краса и гордость своего века и народа — переживал в своей душе другую, еще более грозную и сокрушительную революцию — неугасимый бунт против мира, как юдоли зла, неисцелимых страданий и бессмысленной суеты жизни...

«Чего только мы не пережили!» — патетически восклицает Шопенгауэр в письме к своему «первому апостолу» — Юлиусу Фрауэнштедту, датированном 2 марта 1849 года: «вообразите себе баррикаду на мосту и защитников ее, стоящих вплоть до самого моего дома, целящих и стреляющих в войска, занимающие Фааргассе, ответные выстрелы,

потрясающие дом, рев голосов у запертой двери моей комнаты...» — так описывает Шопенгауэр с эпическим спокойствием бесстрастного историка один из самых ярких эпизодов народного восстания в памятный день 18 сентября...

«Чего только *мы* не пережили!» — Какая горькая ирония звучит в этом «*мы*»!..

Чужой в семье своей, чуждый своей родине, ее политическим тревогам и радостям, чуждый всему миру, этому «княжеству тьмы в пандемониуме Мильтона», он, — этот непримиримый враг жизни, — не знал, не сознавал, какая глубокая и величественная симфония социальных восторгов звучит и этом победном «*мы*»! Словно равнодушный зритель, бесстрастно наблюдал он волнующееся море голов, море сердец, слившихся на баррикадах в одном биении, в одном порыве. Что были для него неведомые ему восторги и победные клики его братьев, проливавших кровь в борьбе за свободу родины? Ведь *его* родиной был весь «мир как воля и представление»!..

И кто знает — быть может, в эти минуты «франкфуртский отшельник» мучительнее, чем когда-либо, переживал острую тоску одиночества, сознавая со жгучей болью, какая глубокая пропасть легла в его душе между двумя непримиримыми врагами: «*я*» и «*мы*»!.. Так жил, так переживал мировую драму этот одинокий узник, томившийся в мрачном «пандемониуме Мильтона»...

«Когда германское юношество проливало кровь за свободу родины, — говорить Куно Фишер, — Шопенгауэр, как будто он совершенно не принадлежал к этому юношеству, удалился в философское уединение в Рудольфштадт и написал сочинение о законе достаточного основания». В своем *sitculum vitae* он заявил, что «его отечество обширнее, чем Германия, и что он призван служить человечеству не кулаком, а головою».

«Обширнее, чем Германия!» Да ведь его отечеством был весь мир, со всеми его солнцами и млечными путями», весь этот «столь реальный мир», сотканный из светлых грез художника-мыслителя!.. И в *этом* мире, в мире Платоновых идей, — Шопенгауэр чувствовал себя не одиноким узником, а гордым «победителем мира» и глубже, чем кто-либо из его современников, сознавал всю мощь, всю красоту интеллектуальной любви к человеку...

Равнодушный к земле с ее призрачными радостями и скорбями, Шопенгауэр был в этом бесплотном мире «никогда не бывающих и всегда пребывающих идей» отважным полководцем, бросившим смелый вызов «миру как воле», волшебством своей силы и немеркнущим блеском мрачного гения увлек он народные массы на грозный бой за свободу страждущего человечества, скованного железными цепями «всеединой мировой воли».

Когда — незадолго перед смертью — друзья угасавшего философа спросили его, — где бы он желал покоем после смерти, Шопенгауэр ответил: «Все равно: они найдут меня».

«Они найдут меня!» — каким безоблачным величием веет от этих трогательных слов!.. Какой ликующий благовест жизни звучит в этом радостном предвкушении социального бессмертия!..

И кто знает — быть может, в минуту разлуки с миром, когда похолодевшие старческие уста философа беспомощно прошептали последнее «прости», — быть может, только тогда — в первый и последний раз — два лютых, ненавистных врага его — «*я*» и «*мы*» — слились воедино в последнем биении сердца и нашли себе, наконец, примирение в последнем вздохе, как в высшем синтезе социальной любви к человеку.