

**Свящ. Т. БУТКЕВИЧ**

## **Пессимизм Шопенгауэра**

**и его сравнение с христианским аскетизмом**

**(По поводу перевода на русский язык А. Фетом**

**сочинения Артура Шопенгауэра «Мир как воля и представление». СПб. 1881)**

В минувшем году А. Фет вздумал потревожить кости давно уже умершего мыслителя — пессимиста А. Шопенгауэра. Он перевел его известное сочинение «Мир как воля и представление». Но что особенного заключается в этом сочинении, чтобы его так несвоевременно нужно было переводить на русский язык, так редко выражавший собою различные философские отвлеченности и теории? Какой последний вывод делается философией Шопенгауэра и в чем, собственно, полагает она цель и задачу человеческой жизни? Цель человеческой жизни или, что то же, — высшее состояние человека, по мнению Шопенгауэра, есть отрицание воли, чистое ничто, нирвана. «Нет воли, говорит Шопенгауэр, нет представления, нет и мира». «Что останется по совершенном уничтожении воли для всех тех, которые еще полны хотения, есть вообще ничто, но и наоборот — для тех, у которых воля отвратилась и отеклась от себя, и для них этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — тоже ничто!»

Вот вывод из всей шопенгауэровской философии; вот последнее слово, сказанное Шопенгауэром. Впрочем, насколько правдиво это слово, какие данные имел Шопенгауэр для произнесения такого грозного приговора над человеком и насколько непогрешимы эти данные, — об этом мы можем судить, только проследив тот самый путь, которым шел Шопенгауэр. Вот почему прежде решения собственно нашего вопроса мы должны коснуться еще по крайней мере самых главных пунктов философии Шопенгауэра, потому что иначе для нас будет совершенно непонятным, что такое самая воля, понимаемая в этом смысле, в каком употребляет это слово Шопенгауэр; для нас будут непонятными самые основные положения Шопенгауэра: «утверждение воли», «отрицание воли»; мы не будем не в силах понять фразу, которая лежит в основании нашего вопроса: «нет воли, нет представления, нет и мира». Далее, для решения нашего вопроса нам необходимо сначала стать на ту точку зрения, на которой стоит сам Шопенгауэр, т. е. нужно сначала усвоить себе его взгляд на мир, жизнь и особенно на человека, а чтобы достигнуть этого, нам опять-таки необходимо коснуться главных пунктов его системы. К Шопенгауэру вообще нельзя относиться легко. Это не выскочка какой-нибудь, не пустой фразер, но человек мыли и науки. В свое время он не был особенно замечен, хотя он и сын своего века. Он был обойден молчанием, его взгляды прошли почти ни для кого незаметными. Меньше всего в его время знала о нем Германия, родина новейшей философии, как обыкновенно ее называют, — так что, по уверению одного из его друзей, даже мыслящие люди ничего не знали о нем и если где встречали цитаты из сочинений Шопенгауэра, то его считали или давным-давно умершим или незначительным писателем древности. Но все это случилось как бы только для того, чтобы позже он занял вдвойне умы тружеников свободной мысли. Это обстоятельство будет вполне понятно, если мы бросим беглый взгляд на то состояние философской мысли, какое встретил и проводил в вечность пессимист-философ Артур Шопенгауэр (род. в Данциге 22 февраля 1788 г. † во Франкфурте на Майне 21 сентября 1860 г.). В то время положения и доводы догматической философии в самом корне были сильно поколеблены кантовской «Критикой чистого разума». С Канта философия должна была вступить уже в совершенно иной фазис своего развития, который еще не успел подпасть под анатомический нож критического анализа Канта. Но и сам Кант, отвергнув принцип догматизма, не досказал многого: что такое вещь сама в себе — Ding an

sich, — осталось у него неразрешимым *X*. После него за решение этого вопроса взялись Фихте (старший), Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр и др. Но философия Гегеля, как известно, в то время так заняла собой мыслящие умы, что ее приверженцы и последователи не видели за нею уже ничего более. Затихло увлечение Шеллингом, мало обратили внимания на Гербарта, собственно как на философа, не прочли со вниманием и трудов Шопенгауэра, пока наконец Тренделенбург в своих «Логических исследованиях» не обнаружил всей пустоты и безжизненности гегелевской философии. С этого-то времени «три немецкие софиста», как называет Шопенгауэр Фихте, Шеллинга и Гегеля, сразу отступили назад, а философия Шопенгауэра мало-помалу начала выдвигаться вперед, пока наконец не заняла своего надлежащего места в сфере человеческой мысли. Впрочем, и в настоящее еще время к ней обращаются довольно часто. Вспомним только о «философии бессознательного» Гартмана и современных нам монистах: Цёльнере, Науре, Шульце и др. Это обстоятельство, по нашему мнению, побудило и г. Фета перевести на русский язык самое главное из сочинений Шопенгауэра «Мир как воля и представление». Шопенгауэр, впрочем, и достоин того, как логично и систематически мыслящий человек. Одна мысль у него строго вытекает из другой и, не зная предшествующего, трудно у него понять последующее. О достоинстве его выводов поэтому нельзя судить не разобрав наперед посылок. Мало сказать, что его вывод небрежен; нужно сказать еще и то, почему он неверен; а потому мы и считаем необходимым обратиться прежде всего прямо к посылкам вывода Шопенгауэра, т. е. к его системе.

## I

«Мир есть мое представление», — говорит Шопенгауэр. Эта истина, впрочем, и не нова, продолжает он. Она заключалась уже в скептических рассуждениях, из которых вышел Декарт. Но Беркли был первым, который высказал ее положительно. Кант также говорил: «если я отыму мыслящий субъект, то весь телесный мир должен исчезнуть, так как он есть не что иное, как явление в чувственности нашего субъекта, некоторый род его представления», но и только, добавляет Шопенгауэр; признание же реальности мира в особенном смысле этого слова есть мое представление. Но всякое представление непременно предполагает, во-первых, то, что все познает и ничем не познается, т. е. субъект, который и есть поэтому носитель мира, прямое, постоянно предполагаемое условие всего существующего, всякого явления, всякого объекта, потому что только для субъекта существует все то, что только вообще существует. Таким субъектом всякий находит самого себя, хотя, впрочем, лишь настолько, насколько он сам есть объект познания. Во-вторых, представление непременно предполагает объект, которым уже является даже наше собственное тело. Все объекты заключаются в формах познания — пространстве и времени, субъект же, т. е. познающее но никогда и никем не познаваемое, не заключается в этих формах; он является цельным и нераздельным в каждом представляющем существе, его непременно предполагает всякое представление, а, следовательно, и формы всякого представления — пространство и время, и, если бы он как-нибудь исчез, то и мир, так как он есть только представление, не существовал бы более. Субъект и объект ограничивают себя непосредственно: где начинается объект, там прекращается субъект и наоборот. Общностью этих границ обуславливается то, что существенные, а отсюда и всеобщие формы познания, — каковы: пространство, время и причинность, — исходящие от субъекта, так как предметный мир сам есть не что иное, как представление субъекта, — могут быть найдены и вполне познаны без познания самого объекта, т. е., говоря языком Канта, они заключаются в нашем сознании *a priori*. Но эти чисто абстрактные представления с другой стороны могут быть рассматриваемы и как представления *интуитивные*, которые обнимают собою весь видимый мир или всю сферу опыта вместе со всеми условиями его возможности, т. е. эти универсальные формы воззрения не только могут быть мыслимы *in abstracto*, сами по себе и отдельно от своего содержания, но также могут быть и непосредственно созерцаемы, как непосредственно данные опыта, как особые и сами по себе существующие классы представлений. Впрочем, как в том, так и в другом слу-

чае они равно подчиняются одному и тому же неизменному *закону бытия* — «положению о достаточном основании» т. е. имеют бытие только относительное, существуют только через и для другого, однородного с ними, но не сами по себе и для себя. В сущности, этот взгляд очень древний. Еще Гераклит оплакивал вечное течение вещей; Платон смотрел на мир как на всегда бывающее, но никогда не сущее; Спиноза называл явления мира акциденциями единственно только сущей и постоянно пребывающей субстанции; Кант называл внешний мир явлениями вещи самой в себе; наконец, древняя мудрость индейцев говорит: «существует Майя, покрывало обмана, которое закрывает глаза смертным и позволяет им видеть мир, о котором нельзя сказать ни того, что он существует, ни того, что он не существует, потому что он подобен сну, подобен солнечному блеску на песке, который издали странник принимает за воду, или брошенной веревке, которую он считает змеею». Но что все они мыслили и о чем здесь говорят, если не что иное, как и то, что теперь думаем и мы: «мир есть мое представление, подчиненное положению об основании». Это положение видоизменяется во всех феноменальных формах мировой жизни; так 1) во *времени*, потому что сущность времени состоит из последовательности явлений, а последовательность есть форма «положения об основании» во времени; 2) в *пространстве*, потому что пространство есть, собственно, не что иное, как возможность взаимного определения его частей; каждый предмет имеет пространственное положение только по отношению к другим смежным с ним предметам, его определяющим, само же по себе пространство есть только одна абстракция; 3) в *материи*, потому что материя есть, собственно, не что иное, как причинность, которую всякий видит непосредственно; ее бытие есть именно ее действие: никакого другого бытия ее невозможно даже представить. Но так как эти три формы суть универсальные и необходимые формы внешнего или феноменального мира, потому что только в них и чрез них мир обнаруживает свое внешнее существование, то спрашивается: что же после всего этого мир и какова его реальность? У нас бывают сны, не сон ли и вся жизнь наша? Существует ли положительный критерий для отличия сна от действительности, — произведений фантазии от реальных объектов? Говорят, что сновидение представляет в себе менее живости, чем созерцательное, внешнее представление. Но это решение не заслуживает никакого внимания, так как ни один человек еще не сравнивал этих двух представлений друг с другом, потому что в данном случае можно сравнивать только *воспоминание* сна с настоящей действительностью. Кант решает этот вопрос несколько иначе. «Жизнь от сна, говорит он отличается связь представлений; по закону причинности». Но во сне все отдельное также находится в связи по закону причинности во всех его видах и прерывается эта связь только между жизнью и сном и между отдельными снами. Поэтому Кант мог бы только еще так сказать: долгий сон, т. е. жизнь имеет связь по закону достаточного основания, сам в себе, а не с короткими снами (т. е. снами в собственном смысле); но с другой стороны и каждый из коротких снов также имеет в себе и притом такую же связь. Во всяком случае по этому критерию решить вопрос: «снилось ли мне известное событие или то было на самом деле»? было бы слишком трудно и часто даже совершенно невозможно. Часто и в действительности в прожитом нами периоде времени мы не всегда бываем в силах найти причинную связь между известными фактами, а все-таки этого времени не считаем сновидением. Единственно верным критерием для отличия сна от действительной жизни на самом деле является не иное что, как только вполне эмпирический критерий пробуждения, которым вообще наглядно и ощутительно прерывается причинная связь между сновидениями и событиями бодрственной жизни. Прекрасное доказательство для этого дает замечание, сделанное Гоббсом в Левиафане, именно что мы часто сны легко считаем действительностью тогда, когда, мы сами не замечая того, заснули одевшись, а преимущественно, если к этому присоединяется еще, что какое-нибудь предприятие или намерение занимает все наши мысли и нас во время сна также сильно, как и в бодрственном состоянии. В этих случаях пробуждение почти также мало замечается нами, как и сон; здесь сон идет рядом с действительностью и с нею смешивается. Остается приложить кантовский критерий; но если и он не поможет, как это часто случается, то в таком случае навсегда должно остаться неразрешимым, снилось ли мне из-

вестное событие или оно было на самом деле. Я не стыжусь, говорить Шопенгауэр, признавать близкое сродство между жизнью и сном после того, как оно признавалось и высказывалось многими великими умами. Веды и Пуранас для характеризования внешнего мира, который они называют паутиной Майи, покрывалом обмана, не знают никакого лучшего сравнения и никакого не употребляют чаще, как сон. Платон также говорил, что люди живут в одном только сне и что одни лишь философы стараются из него пробудиться. О человеке Пиндар сказал: «σκίᾱς οὐαρ ἀνθρώπος». С этим же согласен Софокл и достойнейший Шекспир. По моему же мнению, говорит Шопенгауэр, явления действительной жизни и сны суть листки одной и той же книги (эта книга, как увидим далее, есть воля), только чтение в связи, по порядку, называется действительною жизнью, а чтение так — по листику, то здесь, то там и с перерывами — снами. Впрочем, и это решение вопроса о реальности мира, именно этого феноменального мира, есть чисто эмпирическое: переводя же его на спекулятивную почву, мы опять должны сказать то же самое: мир есть мое представление, хотя само собою разумеется, не простое произведение фантазии, а имеющее трансцендентальную идеальность. Он является таким для здравого разума по самому своему внутреннему значению и говорит на совершенно ясном и понятном для него языке. Созерцаемый нами предметный, мир, таким образом, есть ни более, ни менее, как только наша собственная умственная картина, которая создается нами посредством априорных форм — пространства, времени и причинности. Чтобы построить «такую грандиозную картину, необходим, конечно, материал, который и доставляют нам наши ощущения. Но так как такое объективное представление, как мир, из одних чувственных ощущений создать совершенно невозможно, то помочь в этом отношении очень легко может рассудок чрез применение своей всеобщей и априорной формы — причинности. Только один рассудок в силах представить наши чисто субъективные ощущения действиями; имеющими для себя достаточное основание, имеющими свою причину; затем, посредством такой же формы — пространства эта причина представляется вне субъекта, как внешний предмет производящий в нас известные ощущения и т. д. Понятно, что весь этот процесс совершается не дискурсивно или абстрактно, а интуитивно и непосредственно, и конечно такое умственное построение предметного мира совершается субъектом не сразу. Мало-помалу к этому миру конкретных представлений присоединяется у человека мир представлений отвлеченных, общих понятий или идей, создаваемых разумом. Такие понятия составляют содержание отвлеченного мышления, из них составляются суждения, умозаключения и т. п.

Итак, мир есть мое представление, имеющее трансцендентальную идеальность. Все свойства вещи, которая является объектом известного представления, суть полная собственность всякого мыслящего субъекта; ему принадлежат формы пространства, времени и причинности, а также и те свойства вещи, которые мы называем твердостью, влажностью, упругостью, непроницаемостью и т. п. Но с другой стороны нельзя же отрицать и того, что помимо категорий рассудка и его форм восприятия, существует еще нечто и иное, к чему прилагаются эти категории рассудка и что доходит до нашего сознания чрез вышеуказанные формы непосредственного восприятия, хотя и слишком окрашенным в собственный цвет субъекта. Это нечто, которое у Канта носит название — *Ding an sich*, — оставалось доселе неразрешимым *X*. Шопенгауэр старается решить и этот неразрешимый вопрос.

Если бы мир определялся только формами нашего познания, говорит Шопенгауэр, если бы он был только нашим чисто субъективным представлением, произведением одной празднофантазии, то в нем все было бы ясно и понятно. Между тем в действительности мы находим, что во всяком явлении, как бы просто оно ни казалось, всегда есть нечто такое, что не может быть выведено а priori. Это нечто Кант, как мы сказали, отказался познать, так как оно есть *Ding an sich*, вещь сама в себе, а вещь саму в себе познать нельзя. Но что значит, спрашивает Шопенгауэр, познать вещь саму в себе? Говорят, что непосредственное воззрение есть уже и познание вещи самой в себе, потому что она есть действие вне нас существующего объекта, а как она действует, такова она и есть: ее действие есть равным образом и ее бытие. Но 1) закон причинности имеет чисто субъективное происхождение, как и чувст-

венное восприятие, из которого образуется воззрение; 2) время и пространство, в которых всегда представляется объект, — также субъективного происхождения; 3) если бытие объекта состоит в его действии, состоит именно в тех изменениях, которые оно производит в другом, то следовательно, само в себе и по себе, оно есть чистое ничто. Только относительно материи справедливо, то, что ее бытие состоит в ее действии; что она сама есть причинность, объективно созерцаемая, но сама по себе она все-таки есть не что иное, как простой абстракт, который один только, сам по себе не может быть дан ни в каком опыте. Тем не менее, всякий созерцаемый объект должен же быть нечто и сам в себе, а не существовать только для других, потому что иначе он был бы только простым представлением, и таким образом мы пришли бы к абсолютному идеализму, который в конце концов обратился бы в теоретический эгоизм, а в таком эгоизме исчезает уже всякая реальность и мир превращается в простое субъективное произведение фантазии. Впрочем, если бы мы раз решились признать мир фантастическим произведением, то конечно, говорит Шопенгауэр, для нас было бы совершенно безразлично, — будем ли мы считать объекты за представления, существующие только в нашей голове, или за явления, представляющиеся в пространстве и времени, потому что пространство и время также существуют только в нашей голове. В этом случае вполне можно утверждать тождество идеального и реального. Тем не менее этим воззрением еще далеко не исчерпывается сущность вещей феноменального мира, потому что мы всегда держались бы только идеальной стороны; между тем, реальная сторона все-таки должна быть *toto genere* различною от мира как простого представления, мира идеального, — и именно различною тем, что суть вещи сами в себе. От познания вещей, каковы они сами в себе, Локк совершенно отказался; рассудок, по Канту, также не может постичь их. Но как Кант, говорит Шопенгауэр, так и Локк совершенно не правы, хотя они превосходно доказали, что в стремлении *познать* вещь саму в себе заключается противоречие, так как вещь сама в себе находится вне всякого возможного *познания*. Всякое познание, по существу своему, есть представление; но мое представление уже по одному тому, что оно *мое*, ни в каком случае не может быть тождественно с существом вещи самой в себе, т. е. вне меня. Бытие вещи самой в себе и по себе необходимо должно быть *субъективным*; в представлении же другого, напротив, оно также необходимо представляется объективным; — противоречие, которого никогда нельзя примирить, сгладить, потому что через него весь образ существования вещи изменяется в самой основе: как нечто объективное, она предполагает чужой субъект, так как она существует только как его представление, а потому, естественно, и входит в такие формы, которые чужды ее собственному существу и принадлежат только тому субъекту, которого познание ими обуславливается. С другой стороны, говорит Шопенгауэр, я не могу приписать этому существу вещи и субъективного значения, потому что ее объективные формы я никогда не буду мыслить ее субъективным бытием, напротив, я всегда буду сознавать, что привнесенное в мое сознание существо вещи есть образ, существующий только для меня и чрез меня, как познающего субъекта. Поэтому нужно согласиться, что во всем том, что мы познаем, от нас остается нечто скрытым, и что самых простейших явлений мы не можем постигнуть в самом их корне. В этом, говорит Шопенгауэр, я согласен с Кантом. Но при всем том нужно сказать все-таки, что мы сами, будучи познающим субъектом, принадлежим в то же время и к познаваемым существам, — мое я есть тоже вещь сама в себе, — что следовательно, — к тому самому внутреннему существу вещей, к которому мы до сих пор не могли проникнуть *извне*; нам открывается путь *изнутри*; хотя, конечно, и этот путь тоже подземный и находится в таком укреплении, которое натиском отвне взять невозможно. Вещь сама в себе, как таковая, может придти в наше сознание совершенно непосредственно, именно — вследствие того, что она должна быть сознана сама собою. Стремиться познать ее внешним образом или объективно — значит стремиться достичь недостижимое. Все объективное есть явление, следовательно, оно есть представление, т. е. простой феномен мозговых операций.

Главный результат кантовых исследований, говорит Шопенгауэр, можно резюмировать таким образом. «Все понятия, воззрение которых не заключается в пространстве и времени (т. е. в чувственном воззрении), просто напросто пусты и не дают никакого познания.

Но так как чувственное воззрение может доставлять в сознание только *явления*, а не вещь саму в себе, то о вещах самих в себе мы и не имеем никакого познания». В этом, говорит Шопенгауэр, я согласен во всем, не согласен только относительно того познания, которое каждый имеет о своем собственном *хотении*, которое не есть ни воззрение, потому что всякое воззрение обуславливается пространством, а хотение не подлежит этому условию, ни бессодержательно, как отвлеченные понятия, напротив, оно реальнее, чем что либо другое, оно не есть явление, познанное а priori, как только нечто формальное, но вполне а posteriori. Вследствие этого наше хотение есть единственный феномен, которым мы можем воспользоваться для того, чтобы познать вещь саму в себе, потому что оно есть некоторым образом и нечто представляющееся вне нас и в то же время являющееся из своего внутреннего существа, следовательно, оно есть единственно непосредственно нам известное и в то же время не данное просто в представлении как все прочее. В нем таким образом заключаются данные, которые только одни способны к тому, чтобы быть ключом ко всему прочему, эти единственные, хотя, впрочем, довольно тесные врата, ведущие к истине. Поэтому мы должны познать и объяснить себе внешнюю природу чрез нас самих, а не наоборот, как это доселе делалось, — нас самих чрез внешний мир.

То восприятие, в котором мы познаем движение и акты собственной нашей *воли*, по словам Шопенгауэра, непосредственнее всего другого: оно есть тот именно пункт, *где вещь сама в себе* является самым непосредственным образом и в самой большой ясности освещается познающим субъектом. Но так как хотение есть акт воли, то, следовательно, *воля есть вещь сама в себе* — скажем пока — всякого хотения. При всяком появлении акта воли из темной глубины нашего внутреннего существа в познающем субъекте происходит непосредственный переход лежащей вне времени вещи самой в себе в явление. Поэтому только акт воли есть ближайшее и яснейшее *явление* вещи самой в себе, т. е. воли. Отсюда следует, что если бы и все другие явления также непосредственно и внутренне могли быть познаны нами, то мы должны были бы признать их за то, что есть в нас воля. В этом смысле, говорит Шопенгауэр, я и учу, что сущность всякой вещи есть воля, а потому и называю волю вещью в себе — Ding an sich.

Нетрудно видеть, что все явления, какие бы мы ни заметили в своей психической жизни, обуславливаются именно волей и только исключительно одною ею, потому что не только хотение и намерения, но также и всякое стремление, желание, просьба, надежда, опасение, любовь, ненависть, удовольствие, отвращение и т. п. суть очевидно только аффекция воли, движения, модификации хотения или нехотения, суть то, что хотя действует и во вне, представляется, однако же, как собственный акт нашей воли. Воля поэтому есть начало первенствующее, непосредственное в сознании, интеллекту же принадлежит только второстепенное значение, т. е. воля есть сущность всех вещей, вещь сама в себе всего являющегося в нашей психической жизни. Нетрудно, впрочем, доказать, что эта же самая воля есть самое существенное условие и для всех внешних действий и явлений. Так прежде всего, говорит Шопенгауэр, волею обуславливаются действия моего тела. Как я хочу, так и действую, что я хочу, то и делаю. Но акт воли и действие моего тела не суть два предметно-познаваемые состояния, соединенные между собою связью причинности; они не стоят между собою в отношении причины и действия; нет, они суть одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: с одной стороны, совершенно непосредственно (хочу), с другой же — в воззрении для рассудка (действую). Таким образом, всякое действие тела есть не что иное, как *объективированный* (т. е. сделавшийся предметным), вошедший в воззрение акт воли.

Итак, вовне воля прежде всего выражается в производных движениях нашего тела, насколько эти последние суть не что иное, как *видимость* отдельных актов воли, с которыми они непосредственно и вполне одновременно происходят, как одно и то же с ними, отличаясь от них только формою познаваемости, в которую они перешли, ставши представлением. Нам могут возразить, что эти акты воли имеют основание также и вне себя, т. е. в *мотивах* действия. Но не нужно забывать, что мотивы определяют всегда только то, чего я хочу в

данное время, на данном месте, при данных обстоятельствах и ничего более; что же я *вообще* хочу и чего я *вообще* не хочу, т. е. характер всего моего хотения, — это от них несколько не зависит. Поэтому моя воля, говорит Шопенгауэр, в целом, по существу своему, не может быть объясняема из мотивов, которые определяют только ее проявление в данный момент и суть только поводы, по которым проявляется моя воля. Если же каждое действие моего тела есть явление известного акта воли, в котором при данных мотивах выражается моя воля, то и необходимое предположение или условие телесного действия также должно быть явлением воли (ибо ее явление не может зависеть ни от чего такого, что не существовало бы непосредственно и единственно чрез неё, от чего-нибудь для нее случайного, чрез что и самое ее явление было бы для нее случайно), а это необходимое условие всякого телесного действия есть само тело. Итак, самое мое тело, говорит Шопенгауэр, есть явление воли и должно относиться к моей воле и ее целостности так, как отдельные действия тела относятся к отдельным актам воли. Все мое тело есть не что иное, как видимость моей воли или сама воля, насколько она есть предмет воззрения, реальное представление.

Если же мое тело и все действия моего тела суть вообще явления моей воли, т. е. сама воля, ставшая видимостью, *объективировавшаяся*, то очевидно, что и все другие тела суть явления такой же воли, как вещи самой в себе, ставшей видимостью. Воля поэтому есть то, что обнаруживается, объективируется в каждой вещи в мире, в каком бы то ни было виде, потому что она есть сущность мира и корень всякого явления, — Анаксагор и Эмпедокл совершенно верно учили, что растения имеют побуждения к своему произрастанию в силу свойственного им *стремления*, — что они приписывали им радость и скорбь, т. е. ощущение; точно также думал и Платон. Только не во всех вещах мира эта воля носит одинаковое название, в неорганической природе она называется силою природы, в животных — инстинктом и т. п. Но дело, конечно, не в названии; название еще не изменяет существа вещи в самой себе, которая должна быть определяема только как внутреннее начало всякого процесса.

Однако же, хотя воля и объективируется во всех вещах и явлениях предметного мира, но тем не менее как вещь сама в себе она совершенно отлична от своих явлений и вполне свободна от всех форм их, в которые она входит только уже тогда, когда она *является* и которые поэтому касаются ее объективации, самой же ей совершенно чужды. Воля как вещь сама в себе одна, но ее явления в пространстве и времени бесчисленны. Поэтому-то время и пространство и должно назвать *principium individuationis*, благодаря которому всякое явление воли мыслится как индивидуальное.

Самая объективация воли в мире в высшей степени разнообразна и проявляется на самых разнообразных ступенях, которые и могут быть названы *идеями* в смысле усвоенном им Платоном. Таким образом, между отдельными явлениями воли и волею как вещью самой в себе, среднее место занимает идея, как единственно непосредственная объективность воли. Идеи поэтому суть ступени объективации воли, которые, выражаясь в бесчисленных индивидуумах, существуют как недостижимые образы их или как вечные формы вещей, не входя сами в пространство и время, но существуя не подчиняясь никакому изменению, всегда сущие, никогда не бывающие, между тем как индивидуумы постоянно являются и исчезают, всегда бывая и никогда не существуя.

Как самая низшая ступень объективации воли должны быть названы общие силы природы, которые частью без исключения являются в каждой материи, каковы: тяжесть, непроницаемость, частью существуют в материи отдельно, в большей или меньшей степени, таковы: упругость, жидкость, электричество, магнетизм, химическое сродство и т. п. Высшую ступень объективации воли, на которой индивидуальность выступает, несравненно заметнее, чем в неорганической природе составляют растения и животные.

В человеке до сих пор слепая и неразумная воля, единственным свойством которой можно назвать только *стремление*, наконец достигает своего сознания. При посредстве развившегося круга представлений, она получает здесь познание о своем хотении о том, что то, чего она хочет, есть именно не что иное, как этот феноменальный мир и его жизнь. Поэтому ту волю, которая вообще *хочет*, мы вправе назвать волею к жизни, *утверждением*

(Bejahung) воли. Отсюда само собою понятно, говорит Шопенгауэр, что если существует воля к жизни, то будет существовать и жизнь и мир. Поэтому до тех пор, пока мы еще полны жизнелюбия, нам не должно заботиться о нашем существовании даже и при виде самой смерти. Правда, мы видим, что индивидуумы то появляются, то исчезают; но ведь индивидуум есть только явление: он получает свою жизнь как подарок, является из ничего, чрез смерть теряет этот подарок и снова уходит в ничто. Жизнь вообще нужно понимать философски, т. е. по ее идее; а рассматривая таким образом, мы непременно должны придти к тому заключению, что жизнь мира, как, и самый мир вечны, потому что исчезают только неделимые, но роды остаются всегда целыми и невредимыми. Вот почему и обыкновенную форму жизни всегда является собственно только настоящее время, но ни будущее ни прошедшее. Эти последние существуют только в абстракции и необходимы, по словам Шопенгауэра, только для связи познания. В прошедшем человек не жил и в будущем никогда не будет жить. Если же говорят о прошедшем и будущем по отношению к настоящему, то здесь соединяют вместе только два настоящих, два *теперь*, из которых одно называют прошедшим, а другое — настоящим. Поэтому, продолжает Шопенгауэр, когда человек боится смерти, как своего уничтожения, то это похоже на то, как если бы и солнце боялось своего захода и жаловалось вечером на свою судьбу: «горе мне! я пропадаю в вечной ночи!» Смерть индивидуума при бессмертии рода есть не что иное, как постоянное изменение материи при твердой устойчивости формы. Постоянное питание и замещение одних веществ другими в нашем организме только степенью отличается от рождения, а извержение организмом негодных для его питания веществ только степенью отличается от смерти. То, чего мы боимся в смерти, ничуть не страдания или боли, потому что часто человек прибегает к смерти как спасительному средству от сильных болей и душевных потрясений; — нет, это боязнь только за уничтожение индивидуума, боязнь самой воли к жизни за самое себя. Вот почему тот, кто философски постиг мир, — тот не будет бояться смерти. Тот не будет бояться смерти, кто знает этот мир как слепое дело неразумной воли, как покрывало обмана, паутину Майи; он также мало будет страшиться смерти, как солнце страшится ночи.

Достигши до этого основного пункта истинно-философского мировоззрения, человек не только не будет страшиться смерти, не только не будет трепетать за свою жизнь, — напротив, он даже желать не жить. Таким образом, утверждение воли к жизни здесь должно перейти уже в *отрицание воли к жизни*. В самом деле, можно ли хотеть той жизни, о которой, как мы видим, положительного сказать нечего: существует ли она или не существует; даже более, можно ли хотеть той жизни, которая ничего не заключает в себе положительно-го, кроме одного *страдания и страдания*? На это указывает и Прометей Гете, когда говорит:

Hier sitz ich, forme Menschen  
Nach meinem Bilde  
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,  
Zu leiden, zu weinen,  
Zu geniessen und zu freuen sich,  
Und denn nicht zu achten  
Wie ich!

Но каким образом можно объяснить себе то, что положительное в жизни заключается только в страданиях и бедствиях? Это будет для нас совершенно понятным, говорит Шопенгауэр, если мы примем во внимание следующее. Мир есть объективация воли. Воля на всех ступенях своего явления, от самой низшей и до самой высшей, не находя себе последней цели, как слепая и безотчетная, постоянно *стремится*, так как стремление есть вся ее сущность, а такому стремлению не может положить конца ни одна из достигнутых целей, хотя его и задерживают различные препятствия. Стремление воли, таким образом, совершенно неспособно придти когда-нибудь к своему конечному удовлетворению. Это можно видеть уже на самом простейшем из явлений природы — тяготении, которое никогда не перестает



стремиться и тесниться в бесконечности и удовлетворением этому стремлению было бы только уничтожение самой материи; твердое тело постоянно стремится перейти в жидкость, жидкость в пар; электричество свое внутреннее раздвоение также продолжает до бесконечности, гальванизм тоже бесцельно, но беспрестанно является возобновленным актом саморазделения и самопримирения и т. д. и т. п. Нигде нет конечной цели, нигде нет окончательного удовлетворения, нигде нет точки отдохновения или покоя; а недостижение цели или, точнее, — воздействие препятствия, которое стоит на пути между стремлением и целью, и есть именно *страдание*. Но так как в жизни препятствия встречаются стремлению повсюду, на каждом шагу и на всех ступенях объективации воли, которая не имеет для себя определенной цели, то отсюда и понятно, почему именно только страдание представляет положительную сторону жизни. Каждая высшая ступень объективации воли существует только на счет низшей, каждое животное высшего порядка живет только на счет жизни животных низшего порядка, один организм съедает другой и только потому существует. Это — то самое явление, которое обыкновенно принято называть теперь борьбой за существование; эта же самая борьба, хотя и менее заметною, существует также и в неорганической природе. Поэтому понятно, почему стремление воли на каждой ступени ее объективации встречает постоянно множество затруднений, результатом чего является страдание. Но как нет последней цели для стремления, так нет меры и предела страданию, и мир, который оптимисты выдают за самый лучший из возможных миров, на самом деле есть самый худший из возможных миров. Для доказательства этого положения не нужно останавливаться долго на жизни природы и можно ограничиться рассмотрением лишь жизни человека.

Но что, спрашивает Шопенгауэр, стоит беспрестанно пред глазами человека? Ничего более, как постоянный труд, постоянная забота и борьба с нуждою для поддержания своей жизни. Все в его жизни дает знать только о том, что земное счастье ограничено, условно и в конце концов оказывается простою иллюзией. Жизнь большинства людей печальна и кратковременна. Сравнительно счастливые только кажутся такими. И в малом и в большом жизнь представляется только как неизбежная скорбь, длинная печаль. Счастье постоянно указывают лишь в будущем или, пожалуй, прошедшем, только не в настоящем. Настоящее время подобно маленькому темному облачку, которое гоняет ветер по освещенной солнцем поверхности: впереди его все ясно, только само оно постоянно бросает тень; его никогда нельзя сделать ясным, ибо никогда нельзя удовлетвориться настоящим, будущее же неизвестно, прошедшее невозвратимо. Жизнь человека полна всевозможных неприятностей и обманутых надежд; а после этого трудно даже понять, как еще люди могут говорить о счастье и как до сих пор еще не могут выработать себе убеждения в том, что все блага ничтожны, мир — банкрот со всех концов, а жизнь — занятие такого рода, что не покрывает даже издержек. Всякое удовлетворение в этой жизни носит на себе только отрицательный характер, точно также, как и всякое наслаждение, всякое счастье, — напротив, и в человеческой жизни положительное заключается только в страдании и несчастиях. Мы чувствуем боль, но не чувствуем безболезненности; мы чувствуем заботу, но не чувствуем беззаботности; чувствуем страх, но не чувствуем бесстрашия; мы чувствуем желание, но, как скоро оно удовлетворено, для нашего чувства оно как таковое перестает быть, на его место появляется новое и т. д. и т. д. в бесконечность. Поэтому всякое мнимое удовлетворение есть только начальный пункт нового стремления. Вот почему, говорит Шопенгауэр, вся история жизни индивидуума есть история его страданий. Не говоря уже о других состояниях человека, даже такое чувство, как любовь, не чуждо страдания. Ибо что такое любовь? То, что может побудить человека к добрым поступкам и делам любви, есть, очевидно, не что иное, как познание чужого страдания, понятного только из своего собственного опыта, а отсюда само собой следует, что чистая, бескорыстная любовь — *αγάπη*, *caritas*, по своей сущности есть *сострадание*; всякая же любовь, которая не есть сострадание, есть эгоизм, *ερως*. Даже истинная дружба всегда есть смешение эгоизма и сострадания.

Итак, вся жизнь, которая есть не что иное, как утверждение жизнелюбия, есть одно только страдание и страдание; напротив, *отрицание* этого жизнелюбия есть вместе и отри-

цание страдания, потому что с уничтожением воли к жизни уничтожается и самая жизнь вместе со всеми ее страданиями и скорбями. Вместе с волею уничтожается и ее объективность, ее индивидуальность; вместе с волей уничтожаются и все ее явления, уничтожается постоянное стремление без цели и покоя на всех ступенях объективации, наконец уничтожаются также и универсальные формы явлений — *principium individuationis* — время, пространство и причинность, а вместе с ними уничтожаются также и необходимые формы всякого представления — субъект и объект. Нет воли, нет представления, нет и мира! Человек, достигший интуитивным путем до познания всего этого, всегда будет и должен стремиться к свободному и намеренному отрицанию воли к жизни, а вместе с нею и самой жизни.

«Unddas mit Recht: denn Alles, was entsteht,  
Its werth, dass es zu Grund geht.  
Drum besser war's dass nichts entsund».

Сущность монолога Гамлета, приобретшего мировое значение, состоит в следующем: наша жизнь так прискорбна, что ей положительно следует предпочесть совершенное небытие. И действительно, говорит Шопенгауэр, если бы мы постучались в гробы к умершим и спросили их, желают ли они воскреснуть, то они отрицательно покачали бы только головами. Люди, которые достигли до свободного отрицания жизнелюбия, обязаны этим единственно своему интуитивному познанию этого мира, как обмана, полного страданий. Индейские факиры, мученики всякой веры и секты, добровольно терпели всякого рода мучения, а почему? потому что у них уничтожилась воля к жизни. И если от наших собственных страданий и невзгод мы обратим свой взор на этих людей, которые победили мир с его страстями и похотями, у которых воля, достигнув до полного интуитивного самопознания, свободно отреклась от самой себя, то вместо беспокойного движения и стремления, вместо постоянного перехода от желания к разочарованию и от радости к грусти, вместо никогда не удовлетворяемой и никогда недостижимой надежды, из которой состоят все житейские грезы хотящего человека, пред нами явится тот мир, который стоит выше всякого разума, то совершенное затишье духа, тот глубокий покой, непоколебимое и ничем невозмутимое доверие и веселость, которых одно только отражение на лице, как выразили его Рафаэль и Корреджио, есть целое и ясное евангелие: только познание осталось, воля исчезла. Теперешнее горестное и бедственное положение наше, благодаря контрасту, мы увидели бы тогда в полном свете. Таким образом, чрез рассмотрение жизни и действий святых мы уже имеем хотя некоторое неясное представление о том «ничто», которое должно считать последнею целью всякой добродетели и святости и которого мы боимся, как дети боятся темноты, вместо того, чтобы привыкнуть к нему хотя бы то, как индейцы, посредством мифов и бессмысленных слов, каково, напр., *погружение в Брахму* или нирвану. Мы свободно и уверенно признаем, говорит Шопенгауэр, что то, что останется по совершенном уничтожении воли для всех тех, в которых воля отвратилась и отреклась от себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — также ничто!

## II

Вот краткий очерк шопенгауэровского мировоззрения, — мировоззрения, как можно было видеть, самого пессимистического. Его последний вывод, что высшее состояние человека должно заключаться в полном и совершенно свободном отрицании воли, в том мире, который выше всякого разума, в том совершенном затишье духа, в том глубоком покое, непоколебимом доверии и веселости, которые возможны только для человека, отрекшегося от себя, от мира, от жизни и от всякого желания, в совершенном небытии, — этот вывод, очевидно, также основывается на том же пессимистическом взгляде Шопенгауэра. Вопрос теперь в том, можно ли согласиться с этим выводом? Но соглашаться можно, конечно, только с тем, что истинно само по себе и что вообще чуждо всяких противоречий. А таково ли воз-

зрение Шопенгауэра? Как можно видеть из представленного нами очерка шопенгауэровского мировоззрения, Шопенгауэр держится такого умозаключения:

*Первая посылка:* Этот мир есть самый худший из возможных миров; он есть только паутина Майи, имеет только трансцендентальную идеальность, но не имеет объективной реальности.

*Вторая посылка:* Состояние бессознательной воли имеет абсолютную реальность, а потому есть лучшее и высшее состояние, чем этот феноменальный мир.

*Ergo:* Высшее состояние человека заключается в отрицании воли к жизни и в погружении в состояние единства первоволи.

Что же? Конечно, если этот мир есть только простой обман, полный страданий и бедствий, действительность, которую нельзя отличить от сна, бытие, не заключающее в себе ни одной положительной черты и состоящее всецело из одних только отрицаний, то к чему и желать жить в нем! Несравненно разумнее в этом случае всеми силами стараться достигнуть даже полного и свободного отрицания жизнелюбия, тем более, что впереди за этим отрицанием представляется гораздо лучшее будущее или, вернее, вечное настоящее — возвращение к единству, к первоволе, под условием чего только и возможно бытие мира, стоящего выше всякого разумения, совершенное затишье духа, глубокий покой, непоколебимое доверие и веселость, уничтожение всякого стремления, а следовательно, и всякого страдания, где одним словом только и возможно блаженство и счастье.

Но так ли это на самом деле? Действительно ли верен вывод Шопенгауэра? Вывод верен, но не верны только посылки шопенгауэровского умозаключения. Неверна прежде всего первая посылка, именно — что этот видимый мир есть самый худший между возможными мирами. Чтобы доказать это, мы не будем входить в пространные исследования о целесообразности природы, не будем доказывать, что в мире господствует Высочайший Разум, сотворивший *πάντα κατὰ λόγον*, не будем восхищаться красотами природы и искусства, не будем доказывать реальности этого феноменального мира или, что то же — апостериорности пространства, времени и причинности и т. п. Об этом было писано уже весьма много. Мы ставим свою задачу несравненно уже, именно: если этот феноменальный мир есть самый худший из возможных миров, если он действительно таков, каким его изображает Шопенгауэр, то и единственно возможным, т. е. чуждым всяких противоречий мирозерцанием может быть только пессимистическое, а следовательно, и шопенгауэровское — мирозерцание. К сожалению, в пессимизме противоречия встречаются на первом же шагу, а особенно в пессимизме Шопенгауэра. Под именем пессимизма разумеется вообще такое мирозерцание, которое чуждо всякого идеала и в котором господствует полнейшее разочарование. Но о мировоззрении Шопенгауэра этого нельзя сказать. В нем можно указать даже положительный идеал, это именно та буддийская нирвана, тот мир, который находится выше всякого разумения, то совершенное затишье духа, тот глубокий покой, невозмутимый мир и веселость, которые возможны только в полном отрицании воли. Далее, на все существующее пессимист, а следовательно и Шопенгауэр, смотрит недоверчиво, все видит в мрачном свете; но это воззрение изменяется тотчас же, как скоро объектом его наблюдения является он сам или его система. Видя во всем отрицательную только сторону, своему учению Шопенгауэр приписывает вполне положительное достоинство, не смотря на то, что оно должно окончиться непременно только отрицанием (*Welt als Will und Vorstellung*, II, стр. 705). Наконец, если бы этот мир не имел ничего положительного, если бы он был действительно таким, о котором нельзя сказать ни того, что он существует, ни того, что он не существует, если бы он и все в нем было только паутиной Майи и не имело ничего реального, то и знание было бы невозможно, нельзя было бы найти положительного критерия истины, нельзя было бы отличить действительных представлений, т. е. таких, которые соответствуют известным объектам, от простых произведений фантазии, а следовательно совершенно невозможна была бы никакая наука; но Шопенгауэр удерживает за наукой положительное достоинство, он верит в научное усовершенствование, верит в то, что некогда машина должна будет заменить руки человека и таким образом облегчит его труд и страдания. Если бы мир был таков, каким он

представляется у Шопенгауэра, то господствующим мировоззрением должен быть даже и не пессимизм, а прежде всего пессимистический скептицизм, и Шопенгауэр вместо многотомных своих сочинений мог бы удовлетвориться, выразившись только так: «в этой паутине Майи нельзя найти ни начала, ни конца, как и вообще во всякой паутине», т. е. произнести только известное положение скептиков о невозможности положительного знания. И мало ли еще других непримиримых противоречий заключает в себе пессимизм! Но коль скоро пессимистический взгляд на мир противоречит самому себе, то, следовательно, он не верен, следовательно, существующий мир еще не есть самый худший между возможными мирами, а если так, то еще ниоткуда и не следует, что лучшее состояние заключается в совершенном отрицании воли к жизни, в ее уничтожении, а вместе с нею и в уничтожении мира.

Но допустим, что основы шопенгауэровской метафизики непоколебимы; допустим, что этот мир есть самый худший, и высшее состояние человека состоит в отрицании жизнелюбия. Зачем же, спрашивается, первоволя объективировалась именно в этом самом худшем мире, в котором человек должен отрицать даже жизнелюбие, чтобы достичь лучшего состояния в какой-то неведомой нам стране бытия «wo die Citronen blühen»? На этот вопрос Шопенгауэр не хочет или почти что не хочет отвечать. Он говорит, что мир есть объективация *слепой, безотчетной* воли. Но очевидно этим ответом никого не удовлетворишь. Воля к жизни, как часто говорит Шопенгауэр, воля безусловная, беспричинная. «Aber blinder Wille», справедливо замечает Тренделенбург (Logische Untersuchungen Zweiter Band. Leipzig. 1870, стр. 129), ist Will ins Blau — und doch *erscheint* dieser grundlose Will in Gesetzen, in Zwecken!.. Was will nun eigentlich dieser blinde Will, der das Ding an sich ist? Fi ist doch so blind nicht; denn er will die platonische Idee! (т. е. эта слепая воля есть безразличная, а между тем все-таки она *проявляется* однако же в законах, в целях!.. Чего же, однако, хочет эта слепая воля, эта вещь сама в себе? Видно, она не так слепа, как кажется, потому что она хочет платоновской идеи!). А такая воля, кажется, должна бы дать и отчет в своих действиях, тем более, что, как замечает несколько выше тт же Тренделенбург, — Will ohne Vorstellung, ohne Grund in Antrieb, ohne Zweck im Auge, seien diese nun hell gedacht oder dunkel empfunden, ist kein Wille (т. е. воля без представления, без основы в побуждении, без цели пред глазами, будут ли они ясно мыслимы или смутно ощущаемы, не есть воля).

Впрочем, допустим еще раз, что отрицание воли и возвращение ее к единой первоволе есть самое высшее состояние, в котором только может находиться человек. Но ведь воля, по Шопенгауэру, слепа, беспричинна. Кто же может поручиться за то, что воля, возвратившись к своей первичной бессознательности, к своему слепому и безотчетному состоянию, не «вздумает», так сказать, снова объективироваться и — объективироваться притом еще в худшем мире, чем существующий?.. За это ручается, по-видимому, сам Шопенгауэр. Он говорит, что этот мир есть самый худший, что если бы он был еще хуже, то он уже не мог бы существовать. Следовательно, опасение за то, что и после отрицания жизнелюбия воля снова «вздумает» объективироваться и притом еще в худшем мире, чем существующий, неосновательно. Но на чем Шопенгауэр основывает свое мнение, что этот видимый или феноменальный мир, если бы он был еще хуже, не мог бы уже существовать? Он хочет доказать это абсолютным быванием, которое устраивает всякую возможность прогресса, не знает понятия о развитии и бесконечной возможности вечного изменения форм явлений абсолютно. По мнению Шопенгауэра, бывание содержит в себе две стороны: бытие и небытие, а если так, то почему же он предпочитает небытие и держится только за него? Ведь точно с таким же правом мы можем держаться также односторонне и за сторону бытия, которое также не менее, если не более (ибо процент появления выше процента исчезновения), содержится в бывании, и таким образом выступит против Шопенгауэра с положительным, хотя также и односторонним *оптимизмом*. Да, впрочем, на деле и сам Шопенгауэр часто впадает в область этого последнего. Так он восхищается произведениями природы и искусства, он уважает нации и человеческие гении, он содействует устранению и искоренению зла (Parerga, 11 §391), он гордится счастьем и достоинством собственного сознания (ibid. §267), он предполагает проекты, относящиеся к воспитанию (ibid. §§256, 372), он пишет, чтобы возвестить

человечеству истину в надежде, что оно достигнет некогда до той точки зрелости и развития, когда с одной стороны будет в силах выработать себе истинную философию, а с другой — воспримет ее (ibid. §174), он верует, что некогда настанет то блаженное время, когда уничтожатся войны, машины заменят рабочие руки и т. д. и т. д.

Но если все это справедливо, то, следовательно, этот мир не есть самый худший, потому что он способен к развитию и усовершенствованию. Если даже допустить бы и то, что этот феноменальный мир был сотворен самым худшим, то в силу своей способности к развитию он в течение тех тысячелетий, которые им прожиты, мог уже достаточно развиться и далеко оставить за собою то состояние, в котором он находится, как самый худший из возможных миров. Отсюда опять-таки ясно, что в настоящее, по крайней мере, время этот мир не есть самый худший и что, следовательно, возможен худший мир; а если так, то и наше опасение за человека, который, отрицая волю к жизни и погружаясь в слепое и безотчетное состояние воли, вместо лучшего и высшего состояния может попасть в еще худшее и бедственнейшее, не лишено основания, потому что та безотчетная воля, слепая и неразумная, не определяемая никакими соображениями, может снова объективироваться даже в жизнь худшую и более бедственную, чем настоящая. Настоящая жизнь, как показано, еще не есть самая худшая, а та — *terra incognita*... Конечно, другое дело было бы тогда, если бы эта первоволя была личною и сознательною; тогда действительно, испив горькую чашу страданий на всех ступенях своего утверждения и раз отрекшись от жизни и от самой себя она, очевидно, не захотела бы снова подвергать себя такой или еще худшей участи; но ручаться за это нельзя, потому что Шопенгауэр прямо говорит, что эта воля слепа и безотчетна.

Положение Шопенгауэра относительно отрицания волей к жизни самой себя не выдерживает критики и с другой стороны. Спрашивается: кто субъект и кто объект в этом отрицании? Шопенгауэр говорит: воля к жизни должна отрицать себя. Т. е. это значит: отрицает отрицающее себя, — что нелепо и с точки зрения самого Шопенгауэра. Не дальше, как во втором параграфе своего сочинения «Мир как воля и представление» он ясно говорит: субъект есть то, что все познает (отрицательно или утвердительно — это все равно), и никем не познается (т. е. не утверждается, не отрицается). Он произносит свое суждение об объекте, не подлежа со своей стороны никакому анализу. Но в отрицании воли, как показано, т. е. в самоотрицании, субъект (воля) отрицает себя (тоже — воля), т. е. субъект отрицает себя же самого, не как нечто данное при известных условиях (т. е. как объект), но как нечто непосредственное и всегда само себе равное (т. е. как субъект же), — что нелепо, а потому и невысказуемо. Другими словами, — воля, которая *хочет* себя, поелику она *воля*, и которой все существо состоит только в хотении, вдруг отрицает себя, т. е. отрицает свое хотение, свое существо! Но ведь воля без хотения теряет уже свою непосредственную природу! Она является в таком случае уже не волею, но сухою и голою абстракцией. Она не имеет уже ни одного признака, ни одного свойства, следовательно, она уже не существо, но пустое понятие, та же гегелевская абсолютная идея, фихтевское Я до творения мира. Таким образом, говоря об отрицании воли, Шопенгауэр приходит к положению тех философов, которых он так порицает, не называя их иначе, как «немецкими софистами».

Далее нужно сказать еще и то, что отрицание воли в том смысле, в каком говорит о нем Шопенгауэр, есть не простой результат процесса мышления, но *действие*, следовательно, предполагает *утверждение* и утверждение именно другой воли посредством какой-то *силы*, чуждой как отрицания, так и утверждения. Я *не хочу* этой жизни; следовательно, я *хочу* того, что не есть эта жизнь. А если так, если отрицание воли предполагает утверждение воли при посредстве силы чуждой обеим волям и если таким образом отрицание воли волей же не может быть совершенно непосредственно, а то состояние, в котором находится первоволя, не есть личная жизнь, не есть даже бытие, в котором бы можно было мыслить какую-нибудь силу вне воли: то очевидно, что, отрицая волю к жизни, я ничуть не могу попасть прямо в то счастливое состояние, которое мне сулит Шопенгауэр в своей нирване, потому что отрицание воли может быть совершено только при посредстве какой-то силы, которая сама в себе чужда как отрицания, так и утверждения, а эта сила есть я сам, мое я, субъект, который, по

словам самого же Шопенгауэра, определяет, утверждает и отрицает все, а сам никем и ничем не определяется, т. е. ни утверждается, ни отрицается. Я хочу, я не хочу, — и только. Конечно, и подобные фразы: «я не хочу себя», «я знаю себя» и т. п. полны смысла и значения; но тут я отрицаю себя не как субъекта, но как объекта, я знаю свое я, но опять-таки знаю это я не как субъект — я, но как я — объект, как сумму моих ощущений, представлений, понятий и т. п., так сказать, свое историческое я, но не могу знать *себя*, как субъекта ни в утверждении, ни в отрицании; свое же хотение, волю я действительно могу отрицать, так как в этом случае оно становится уже для меня не степень простого объекта. Но и тут мое я является какою-то силою, которая, однако же, чужда того состояния, которое она производит, т. е. утверждения или отрицания. Итак, только я, не отрицая и не утверждая *себя*, может утверждать или отрицать свое хотение, свою волю. Но это прямо противоречит всей системе Шопенгауэра, по которой всякая индивидуальность, а следовательно и личность, я не имеет непосредственной самостоятельности, а есть лишь явление или объективация воли. Воля существует прежде интеллекта и прежде самого сознания, прежде личности, прежде я. Следовательно, по Шопенгауэру, личность, я не может отрицать воли, как явление не может отрицать своей сущности, как часть не может быть больше целого. Опять — противоречие, не позволяющее нам согласиться с мнением Шопенгауэра.

Далее, в отрицании воли с метафизической же точки зрения мы находим еще, что Шопенгауэр допускает новое противоречие себе, именно в том, что, с одной стороны, воля принимается им как вечное, неразрушимое существо (мир вечен, следовательно, вечна и воля, как сущность всех вещей в мире), а с другой — им указывается возможность самоуничтожения воли, а вместе с тем — возможность уничтожения и всего мира, т. е. не только его явлений, но и его сущности, т. е. воли. Одним словом, то положение, что вещь сама в себе может уничтожиться когда и как-нибудь, есть совершенный абсурд. Конечно, должно согласиться, что мир в своих явлениях способен пройти невозможные фазы и изменения, как он действительно, по показаниям астрономии и геологии, уже несколько раз и изменял свой вид, — но что он может уничтожиться вместе с своею сущностью, как утверждает Шопенгауэр, именно, — когда воля вместо того, чтобы утверждать себя, как до сих пор, станет отрицать себя, — нам представляется совершенно немыслимым, потому что еще древние говорили, что *ex nihilo nihil fit et in nihilum nihil potest reverti*. Если воля действительно есть вещь сама в себе, то она также и вечна и неизменна, следовательно, никогда не может ни перестать существовать, ни сделаться существенно иною. Если же она, как утверждает Шопенгауэр, может перестать существовать, может отрицать себя, переходить из одного состояния в другое, т. е. изменяться, то она не есть и вещь сама в себе. Пусть защитники учения Шопенгауэра говорят, что волю Шопенгауэр вообще понимает здесь так, что она есть только *относительная* (!) вещь сама в себе, что хотению противостоит нехотение, что это нехотение фактически даже и существует в квиэтизме святых. Натяжка, впрочем, очевидна. Может ли вещь сама в себе быть *относительною* и переходить из одного состояния в другое? Переход из одного состояния в другое сам Шопенгауэр признает принадлежностью только явления, но ничуть не вещи самой в себе. Что же касается нехотения, в квиэтизме святых, то и здесь Шопенгауэр, как мы видим, также признает присутствие той же самой воли, сущность которой состоит в хотении, но не в отрицании его. По мнению Шопенгауэра (W. a. W. n. V. 1, стр. 448-41), аскетизм состоит в добровольном и намеренном *умерщвлении* (Mortification, а не Tod) воли, — чтобы ее не приводили в возбужденное состояние удовлетворенность желания и сладость жизни, Достигший до этого пункта, по мнению Шопенгауэра, еще ощущает в себе способность к хотению, но он намеренно подавляет ее, когда принуждает себя ничего не делать из того, что он хотел бы делать. Следовательно, и в квиэтизме святых, по Шопенгауэру, существует то же самое хотение, только в извращенном виде, а не нехотение, как утверждают защитники учения Шопенгауэра. Таким образом, наше возражение остается тою же неразрешенной дилеммой, т. е. что или воля есть вещь сама в себе и не может, следовательно, отрицать себя, или же она может отрицать себя, но в таком случае не есть вещь сама в себе.

В положении Шопенгауэра об отрицании воля нас заставляет видеть противоречие

еще и следующее обстоятельство. Заключая последовательно, мы должны придти к тому, что, по Шопенгауэру, *один* святой должен бы быть в силах уничтожить весь мир; если воле, по мнению Шопенгауэра, принадлежит единство и неделимость, — почему он и признает, что вместе с отрицанием воли в человеческом роде (чрез воздержание от полового удовлетворения) уничтожилась бы воля, также признать и то, что один святой способен освободить от хотения весь мир. Но отсюда очевидно следует такая дилемма: или то не более только как призрак, будто в святом воля уничтожается, или же воле не принадлежит то единство, которое приписывает ей Шопенгауэр. Если то, что действует в природе как тяготение, магнетизм, электричество и т. д., вообще как слепое стремление, как бесцельное побуждение, совершенно одно и то же с тем, что сознательно и целесообразно обнаруживается в человеке как воля к жизни, если, затем, множество индивидуальностей есть только обман, покрывало Майи, напротив, истинною сущностью во всем вообще является только *одно*: то самоуничтожение этой сущности в одном должно бы иметь своим следствием то, чтобы эта сущность одновременно уничтожилась и во всем. Следовательно, с появлением абсолютного нехотения в одном индивидууме должно бы одновременно такое же нехотение и во всех остальных, а вместе с уничтожением воли к жизни в человечестве должны уничтожиться также и все силы природы (т. е. тяготение, магнетизм, электричество, гальванизм, свет, теплота, растительность и т. п.), а следовательно должен уничтожиться и весь мир. Таким образом, будучи последовательными, мы должны придти к тому заключению, что один человек способен все обратить в ничто. Шопенгауэр на это возражение отвечал тем, что мы не знаем, «как глубоко в вещи самой в себе находятся корни индивидуальности», что проповедуемое им единство воли есть только *метафизическое* (!) единство. Но это, очевидно, еще не решает нашего возражения и вопрос все-таки остается вопросом, — каким образом воля, несмотря на свое единство и неделимость, может в одном из своих явлений (в святом) отрицать себя, а во всех других в то же самое время продолжает утверждать себя. Конечно, нам могут сказать, что воля может утверждать себя в одном и отрицать в другом индивидууме точно так же, как она и объективировалась в различных и по времени и по пространству индивидуумах. Но здесь не нужно забывать прежде всего того, что утверждение воли в индивидуумах и ее самоуничтожение — две вещи разные; индивидуальность, по Шопенгауэру, есть область, покрывало Майи, а самоотрицание воли — движение абсолютное. Мир, конечно, может и существуя казаться *для аскета* уничтоженным; но этого мало, — в силу единства воли, он должен быть вовсе, абсолютно уничтоженным, коль скоро раз воля уничтожила себя в одном индивидууме, потому что отрицание воли, повторяем, есть действие абсолютное, неподчиненное «положению об основании», т. е. не предполагающее никакого *для*. Выражение «метафизическое единство» также ничему не помогает, потому что оно даже разрушает всю философию Шопенгауэра, им зачеркиваются все его восемь сочинений.

Высочайший идеал в глазах Шопенгауэра представляет тот, кто, убедившись в иллюзии мира, решил, насколько это для него возможно, уничтожить его, окончательно потушив в себе желание жить. Аскетизм, постепенное уничтожение всех чувств, которые связывают нас с видимым миром, — жизнь анахорета в египетской пустыне, — квиэтиста времен Людовика XIV, — индийского факира, т. е. кающегося отшельника, который на несколько лет налагает на себя самом им избранное мучение, — вот для Шопенгауэра совершенство! Особенная религиозная вера, вследствие которой эти «святые» так строго относились к самим себе, наслаждаясь «несозданным светом», — здесь дело незначительной важности; главное здесь состоит в том, что они отступили от этого видимого мира и мало-помалу умертвили свою волю к жизни даже до ее полного уничтожения. В этом же аскетизме единственно только возможна и полная свобода воли. Пока воля действует в мире явлений, она подчиняется закону причинности; но, отрицая себя, она возвращается в ту страну, где этот закон уже не имеет более силы и где она, таким образом, является совершенно свободною. Свобода воли, одним словом, состоит в уничтожении воли! И это есть высочайшее состояние, какого только можно желать, по мнению Шопенгауэра! Но где нет воли (а в отрицании воли, конечно, ее нет), там нет и интеллекта (так, по крайней мере, думает сам Шопенгауэр); а где нет

интеллекта, там не может быть и сознания. Поэтому высшее состояние человека, по Шопенгауэру, есть бессознательное состояние, состояние безличное. В отрицании воли человек уже теряет свою индивидуальность и личность, потому что как индивидуальность, так и личность принадлежать воле только в ее утверждении, а не в отрицании. Таким образом признавать высшим состоянием человека отрицание воли к жизни — значит предпочитать безличное, бессознательное состояние сознательному и личному. Но есть некоторые данные, на основании которых должно заключать, что и сам Шопенгауэр отдавал предпочтение личному и сознательному бытию пред бессознательным и безличным. Так, во втором томе своего сочинения «Мир как воля и представление» на стр. 403 и далее он говорит, что жизнь насекомых и птиц есть не что иное, как непрерывный труд ради своего питания и поддержания своего существования; да и самая жизнь животных высшего порядка состоит не в ином чем, как только в удовлетворении голода, жажды и полового инстинкта, но и здесь, во всяком случае, получается только мимолетное наслаждение. А какова награда за весь этот труд, спрашивает Шлейермахер, — какая цель всей жизни животных? Очевидно, ответ на этот вопрос должен бы быть только таков: «награда, если действительно таковая нужна за эту жизнь, есть сама жизнь, ближайшим образом — жизнь индивидуума, а затем — и жизнь рода, цель — в экономике универса быть ступенью объективации, той единой, вечной, законообразно являющейся воли». Но Шопенгауэр этим ответом не удовлетворяется, хотя мы и отвечаем в его духе и почти его словами; он высказывает притязания еще на особые удовольствия для мира животных разумного сознания, потому что как страдание, так и удовольствие возможны только при ясном сознании ощущаемого? А если это так, если сознательное состояние Шопенгауэр предпочитает бессознательному, то, проповедуя отрицание воли, — состояние, которое не может личным и сознательным, Шопенгауэр противоречит самому себе.

Таким образом, все указанные нами противоречия ясно доказывают, что отрицание воли само в себе невозможно в том смысле, в каком трактует о нем Шопенгауэр, что самое положение неистинно, а потому и согласиться с ним нельзя. Но еще более подрывают у нас доверие к этому положению Шопенгауэра те выводы, которые необходимо сделать на основании его. Кто поднял покрывало Майи, *principium individuationis*, т. е. формы пространства и времени признал только формами познания идей; кто сознал единство существа всего, для того ясно, говорит Шопенгауэр, что, так как воля есть вещь сама в себе всякого явления, то все то мучение, зло и бедствие, которым подвергаются различные индивидуумы, всегда касаются только одного существа, несмотря на то, что индивидуумы представляются существующими независимо друг от друга и даже бывают отдалены друг от друга на далеком пространстве и отдаленном времени. Мучитель и мучимый суть одно. Одна и та же воля, живущая в обоих, но не знающая самое себя, вонзает зубы в свое собственное тело, не ведая того, что этим она вредит всегда только одной самой себе. Поэтому, кто достиг до такого познания единства существа всех людей, тот будет любить своего страждущего брата, будет оказывать ему сострадание, потому что чужой индивидуум и его участь он будет считать вполне тождественными с своим собственным индивидуумом и своею собственною участью, и если найдется множество таких индивидуумов, жизнь и благосостояние которых находятся в опасности, то это обстоятельство может даже побудить его к пожертвованию для общего блага своим собственным счастьем и даже своею собственною жизнью: так умер Кодр, таков Леонид, таков Регул, таков Деций Мус, таков Арнольд фон Винкельрид, таков всякий, кто за своих, за отечество добровольно и сознательно идет на явную смерть, таков и тот, кто охотно страдает и даже умирает за истину, за искоренение погрешностей: так умер Сократ, таков Джордано Бруно, таков и тот герой истины, который ради истины нашел себе смерть на костре под руками священников.

По-видимому, таких рассуждений от Шопенгауэра следовало бы ожидать меньше всего. Шопенгауэру ли, который высшее состояние человека полагает в отрицании воли, в смерти для мира и жизни, проповедовать о таких жертвах для того же самого мира и той же самой жизни! Ты должен, говорит Шопенгауэр, сострадать людям и даже жертвовать своею жизнью для счастья других. Но ведь если я буду сострадать людям и даже жертвовать своею



жизнию для блага и жизни других людей, то этим я не только не принесу им пользы, не облегчу их страданий, но, напротив, этим я только увеличу их страдания, приведу их жизнь в еще худшее состояние, чем то, в котором они находились до моего вмешательства в их положение. Я, как человек, постигший сущность мировой жизни и не абстрактным только путем, как сам Шопенгауэр но интуитивно, как индийский факир — я, знающий, что этот мир есть покрывало Майи, полный страданий и несчастий, недостойный того, чтобы в нем жить, — я, полагающий высшее состояние человека в отрицании воли, в самоуничтожении, очевидно, вместо того, чтобы сострадать и удалять людей от опасностей, т. е. снова делать им возможность возвратиться в этот презренный мир, когда они уже стояли при входе в нирвану вместо того, чтобы даровать им снова, ту жизнь полную одних только страданий, с которой покончить всякие счёты им представлялся удобный случай, вместо устройства их земного благосостояния, я должен убить их одним взмахом своей руки... Да, если я желаю блага своему другу, я должен его умертвить... Он больше уже не будет страдать, потому что он не будет хотеть жить! Он обратится в *ничто*, но это «ничто», как думает Шопенгауэр, должно быть только относительным, но не абсолютным. Точно так же, если я желаю и себе самому приобрести лучшую участь, высшее состояние, я должен убить и самого себя. Шопенгауэр, впрочем, отвергает такое средство полного уничтожения жизнелюбия. Самоубийство, говорит он есть только сильнейшее выражение жизнелюбия. Убивая себя, самоубийца этим выражает только то, что его воля к жизни так сильна, что даже формы обыкновенной жизни ее не удовлетворяют. Такое самоубийство носит на себе яркий эгоистический отпечаток. Воля, говорит Шопенгауэр, утверждает себя здесь чрез уничтожение своего явления, потому что она дошла уже до такой степени жизнелюбия, что иначе другим способом она уже и не может утверждать себя. Аргументировавшись таким образом, Шопенгауэр думает устранить все возможные возражения против отрицания воли чрез самоубийство. Но эта аргументация напротив, только подливает масла в огонь и рождает новые возражения. Она отвергает только эгоистическое самоубийство. Но человек может убить себя не из одного только эгоизма. Поэтому, когда он убивает себя познав, напр., ту ничтожность феноменального мира, которую проповедует в своей философии Шопенгауэр, когда он убивает себя, желая освободить мир от себя, как индивидуума, приносящего в мир известную долю страдания. поелику он, как явление воли, также *хочет*, а где хотение, там и страдание, когда он убивает себя таким образом не из эгоизма, а напротив, из любви к людям, которым он облегчает этим участь, избавляя их от тех страданий, которые бы он мог им причинить, когда заговорщик убивает себя не для избежания только предстоящего ему наказания, но чтобы не были открыты другие участники злоумышления, когда он таким образом убивает себя, чтобы избавить от смертной казни или вообще от наказания своих товарищей — злоумышленников, т. е. когда он убивает себя из любви к другим, когда человек убивает себя ради истины, которая открыла ему сущность мировой жизни, то он избирает, следовательно, только кратчайший и самый надежнейший путь к нирване, к бессознательному и безотчетному состоянию первоволи. Отрицать волю к жизни, по учению Шопенгауэра, значит отрицать в себе эгоизм. Отрицание воли, говорит Шопенгауэр, вытекает из того же самого источника, из которого вытекает добро, любовь, всякая вообще добродетель и благородство. Задавшись такою мыслию, он действительно и старается вывести отрицание воли тем же самым путем, каким он выводит, напр., дела любви и сострадания. Когда с глаз человека, говорит он, так спало покрывало Майи, принцип индивидуальности, что он уже не полагает более эгоистического различия между своим лицом и другим или чужим, но в страданиях других индивидуумов принимает такое же горячее участие, как в своем собственном и вследствие этого не только является всегда предупредительным, всегда готов подать помощь другим индивидуумам, но даже готов пожертвовать и своим индивидуумом, если только чрез это могут быть спасены другие; тогда, само собою следует, такой человек, который во всех существах познает себя, свое собственное я, должен смотреть на бесконечные страдания всего существующего как на свои собственные и таким образом должен усваивать себе горе всего мира. Ему не чуждо более никакое страдание. Все бедствия других, которые он видит и которые он так мало может смягчить,

все страдания, о которых он узнает чрез других, которые наконец он признает только возможными, одинаково действуют на его дух, как его собственные. Он постиг тайну мира, понимает его сущность и видит его во всем его ничтожестве, в его пустом, но непрерывном стремлении, внутреннем противоречии и бесконечном страдании; куда ни глянет, он видит только одно — страждущий мир, страждущее человечество. И все это так близко к его сердцу, как для эгоиста его собственный индивидуум. Неужели же, спрашивает Шопенгауэр, и при таком познании мира человек будет утверждать свою волю к жизни, привязываться к жизни и жизнь связывать с собою все крепче и крепче? Эгоист знает только отдельные вещи и их отношение к себе, к своему лицу, а потому и мотивы его хотения постоянно возобновляются; напротив, абсолютное познание мира, познание вещи самой в себе непременно становится квиэтивом всякого хотения. Здесь воля отрекается от жизни и даже содрогается при одной мысли об удовольствиях и наслаждениях его. Человек достиг до ступени свободного отрицания своей воли к жизни, освобождения от нее, истинного покоя и совершенного безволия. Этим Шопенгауэр думает доказать, что отрицание воли к жизни вытекает из того же самого источника, из которого проистекает всякое добро, любовь, всякая добродетель и благородство, что отрицание жизнехотения есть результат любви, а не эгоизма. Нет, то не любовь, когда человек, видящий других людей окруженными одними только страданиями и бедствиями, бежит от них и бежит притом только для того, чтобы самому более не подвергаться подобным страданиям, а желание освободиться от страданий только ради себя, ради своего я, есть грубый эгоизм. «Мне не нужно никого и ничего, мне нужно только свое собственное лучшее состояние» — вот что собственно значит шопенгауэровское отрицание воли. Таким образом, всякий квиэтист есть эгоист, и если он верен себе, он опять-таки непременно должен покончить самоубийством, потому что без самоубийства совершенный квиэтизм невозможен. Пусть даже посчитаем возможным допустить квиэтизм как психический индифферентизм; но так как психическая жизнь человека находится в самом тесном отношении к физиологическим процессам, то и такой квиэтизм будет постоянно нарушаться чисто физиологическими возбуждениями. Поэтому положительный квиэтизм в том виде, в каком нам рисует его Шопенгауэр, невозможен до тех пор, пока существуют в теле человека физиологические процессы. По Шопенгауэру, человек неотделим от своего тела, его я есть только, так сказать, часть объективации воли; полную же ее объективацию составляет полный психофизический человек. Поэтому, когда человек отрицает волю к жизни, находясь еще в своем теле, то он только *отчасти* отрицает ее; полное же отрицание воли к жизни возможно только в самоубийстве и — в самоубийстве, как мы видели, чисто эгоистическом. Физиологическая сторона человека также не чужда жизнехотения, как не чуждо его, по Шопенгауэру, и все существующее в мире, всякое животное. Половой инстинкт, инстинкт самосохранения, целительная сила организма, произрастание срезанных ногтей и волос, — все это и многое другое такое же выражение жизнехотения, как и самое хотение человека. Таким образом, совершенное отрицание воли, которое проповедует Шопенгауэр, ее самоуничтожение (*Selbstaufhebung*) в человеке опять-таки возможно только под условием того же самого самоубийства.

Далее, если мы признаем неопровержимым положение Шопенгауэра, что высшее состояние человека состоит в отрицании воли, если мы признаем это положение принципом своего поведения, положим его в основу своей деятельности, то в нем найдет для себя оправдание всякий самый безнравственный поступок. Не только неразумное удовлетворение половым стремлениям инстинкта, но даже самый грубый онанизм должен быть признан делом не только естественным, но и разумным, потому что онанизм может быть средством более или менее удобным и притом свободным и намеренным к достижению полного отрицания воли к жизни. Онаник может довести свой организм до полного истощения сил и совершенного оупения органов внешних чувств, которые могут сделаться совершенно неспособными к восприятию ощущений, следовательно, мало-помалу он может уничтожить в себе способность вырабатывать представления; а где нет представлений, мотивов, там нет и хотения, нет и воли. Действительно, онаник может сделаться таким существом, о котором нельзя

сказать, что он *живет* в общепринятом смысле этого слова. К такому результату может привести усиленное пьянство и многие другие пороки. Вообще с точки зрения Шопенгауэровой философии, всякое вредное и разрушительное для жизни действие будет хорошим средством к достижению полного отрицания воли. Заключение таким образом дает нам право сам Шопенгауэр, рекомендуя с своей стороны голодную смерть, как одно из лучших средств к достижению вышеуказанной цели!

Мы не преувеличиваем, когда понимаем отрицание воли как ее уничтожение, а вместе с нею и уничтожение всякого бытия, потому что и сам Шопенгауэр употребляет слова: «die Verneinung des Willens», и «die Aufhebung des Willens» — совершенно безразлично. Таким образом, полагая высшим состоянием человека отрицание воли, этим самым Шопенгауэр говорит то, что небытие есть высшее и лучшее состояние, чем бытие. Для этого он приводит такое основание: познание мира находит глупым (thöricht) привязанность к жизни.., а опыт и рассудок прямо говорят, что должно стремиться к приобретению небытия (das Nichtsein). Если бы мы постучались в гробы, говорит Шопенгауэр, и спросили мертвецов, желают ли они ожить, то они покачали бы только отрицательно головами. Мертвых, конечно, мы трогать не станем, ибо хорошо знаем, что они нам ничего не скажут; но тем не менее желали бы знать, что это за познание мира, которое приводит к предпочтению небытия пред бытием. Неужели Аристотель, Декарт и Лейбниц, которых головы не только современникам, но и нам представляются полными энциклопедиями всех отраслей знания, не достигли бы до такого познания? Шопенгауэр, предпочитая этой жизни состояние по ту сторону жизнехотения, сам, однако же, сознается в том, что он ничего не знает об этом состоянии, кроме только того, что оно должно быть покоем. Но и здесь еще представляется вопрос, каким путем он дошел до этого. «Само собою, говорит Шопенгауэр, что то, что производит теперь феномены мира, должно быть способным также и к тому, чтобы не делать этого, т. е. оставаться в покое, или, другими словами, — что может быть  $\zeta\alpha\sigma\tau\omicron\lambda\eta$ , то должно быть и  $\sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\lambda\eta$ . Если теперь первое есть явление жизнехотения, то второе должно быть явлением жизненехотения». Ясно, что заключение здесь сделано по аналогии. Но такая аналогия не всегда бывает верною. Во всяком случае, странно и даже отчасти, пожалуй, смешно, что философ Шопенгауэр называет лучшим то состояние, которого он совсем не знает и о котором он только *догадывается*, что оно должно быть покоем.

Самую побудительную причину большей части человеческих действий, по мнению Шопенгауэра, является эгоизм, и если бы этот эгоизм ничем не сдерживался, то люди не могли бы существовать; один посягал бы и уничтожал бы не только честь и права другого, но даже и самую жизнь, потому что здесь один является ни более ни менее как только представлением другого, т. е. его полною собственностью. Вот почему для охраны чести и прав индивидуумов необходимо государство, которое является, таким образом, необходимою и единственною формою общечеловеческой жизни. Высшее и самое разумнейшее выражение государственной жизни, по мнению Шопенгауэра, есть абсолютный монархизм. Не будем оспаривать этого положения, но спросим только: как возможно, придерживаясь принципа отрицания воли, составить не только благоустроенное государств, а тем более монархизм, но как возможно образовать даже какое-нибудь общество? Общество или государство предполагает жизнь и — самую кипучую жизнь, в нем приносятся многие жертвы для улучшения организации общественной жизни, т. е. для усиления жизнехотения; а каждый член общества на основании принципа отрицания жизнехотения старается удалиться от этого общества, умереть для него; не только жить в обществе, но он совсем нигде не хочет жить, его поэтому не должно интересовать никакое общественное предприятие! Конечно, нужно сказать правду, тот ложно понимает шопенгауэровскую ифику, кто упрекает ее в том, будто бы она *требует* отрицания воли; как эстетика Шопенгауэра ни от кого не требует быть гением, но только описывает гения по его существу, так точно и его ифика не требует добродетели и святости, (т. е. отрицания воли), но описывает только их как уже фактически существующие и трактует о них лишь по их сущности и происхождению, как о явлениях, проистекающих из интуитивного познания сущности мира и целого жизни, как говорит Шопенгауэр. Тем не ме-

нее все-таки коль скоро Шопенгауэр выставил отрицание воли, как единственно разумный и истинный идеал, то всякий разумный человек и должен стремиться к нему, удастся ли или не удастся его достигнуть, все равно; иначе отрицание воли — не истинный идеал.

Как известно, общество и государство зиждутся на семейном начале; неиссякаемым источником общественной жизни является именно *рождение детей*, но акт рождения есть самое сильнейшее выражение утверждения жизнелюбия. т. е. абсолютное противоречие отрицанию воли. Впрочем мы глубоко ошиблись бы, вполне логически предположив, что Шопенгауэр, считая мир самым худшим из возможных миров, в котором жить значит страдать (а чтобы не страдать, для этого в нем не должно жить), и признавая лучшим состоянием — состояние небытия, отвергал семейную жизнь. Вовсе нет: основываясь на вычислении, сколько в год способен произвести детей мужчина и сколько — женщина, он даже моногамию признает недостаточной, потому что она способствует к развитию и усилению проституции и для уменьшения проституции, этой «действительной человеческой жертвы на алтаре моногамии», прямо рекомендует полигамию. Каким образом вяжется это с системой Шопенгауэра и его «отрицанием жизнелюбия, которое, по словам того же самого Шопенгауэра, вполне может быть достигнуто только при всеобщем воздержании от полового удовлетворения, для нас совершенно непонятно. Защитники учения Шопенгауэра говорят, что здесь речь идет только об утверждении воли; но и это объяснение все-таки нисколько не помогает делу: *утверждение* есть неразумное дело неразумной воли; отчего же, спрашивается, Шопенгауэр не постарался натолкнуть людей на то, что уничтожить это неразумное дело воли можно лишь чрез уничтожение брачной жизни не только в форме полигамии, но и моногамии, тем более. что он раз высказался уже, что уничтожение семейной жизни или вообще воздержание от удовлетворения половому влечению есть единственный спасительный исход из страданий, которыми исполнен этот мир?

Наконец, что с мнением Шопенгауэра, будто бы высшее состояние человека состоит в полном отрицании воли, нельзя согласиться, — это будет совершенно ясным, когда мы обратим внимание еще на следующее обстоятельство. Полное отрицание воли, по Шопенгауэру, есть вместе и отрицание мира и отрицание бытия или вообще того, что мы привыкли называть под словом «бытие». Но где нет бытия, там не может быть и состояния, не может быть никакого отношения одного предмета к другим предметам и к самому себе, не может быть, словом, того, что мы разумеем под словом «состояние»; а следовательно, там не может быть и состояния для человека в частности, потому что там всякая индивидуальность, всякая личность уничтожается. Какой же после этого абсурд высказывает Шопенгауэр! Он полагает высшее состояние человека в том, что не имеет никакого состояния! Если допустим, что отрицание воли и имеет нечто вроде состояния, которого только мы не можем себе представить, то очевидно, что это нечто не представляемое уже по одному тому, что оно не представляемое и не может быть и сравниваемо с тем, что мы разумеем под словом «состояние», а при диспаратных понятиях говорить о высшем или низшем состоянии будет абсурдом, потому что в таком случае мы будем *сравнивать несравнимое*.

Чем же объяснить все те противоречия, которые встречаются в сочинении Шопенгауэра. «Мир как воля и представление», — особенно при разборе его положения об отрицании воли? Прежде всего, нам кажется, что отрицание воли, проповедуемое Шопенгауэром, равно как и пессимизм вообще, на котором оно основано, хотя и ловко, по-видимому, выведены из всей системы Шопенгауэра, так что трудно сразу и заметить сделанный Шопенгауэром скачок, но на самом деле они далеко не стоят с нею во внутренней связи, они почти чужды ей и внесены в нее совершенно случайно. Система Шопенгауэра есть вообще пантеистическая система. Выбросите из нее слово «абсолютная воля», а вместо него поставьте «абсолютная субстанция», назовите явления феноменального мира не «объективацией воли», а «модусами», и вместо системы Шопенгауэра вы получите систему Спинозы. Сделайте другую перестановку слов, т. е. «волю», напр., назовите абсолютной идеей, и будет уже система Гегеля. Гегель говорит, что мир есть не что иное, как мыслительный процесс в высшем смысле этого слова; не прочь от этого также и Шопенгауэр. Следовательно, с каким правом Шопенгауэр, с

таким же правом и Спиноза и Гегель (а Гегель, как известно, был оптимист) могли класть на свои теории пессимистический отпечаток, который, собственно говоря, хотя и чужд им всем по своей сущности, но пристегнутый внешним образом, а потому и с возможностью противоречий, как и оптимизм, все-таки как-нибудь может держаться. «Мир есть только мое представление» говорит, напр., Шопенгауэр; но отсюда еще не следует того, что это «представление должно быть дурно. «Мир есть только случайность», но отсюда еще не следует того, что это представление должно быть дурно. «Мир есть только случайность», — но отсюда еще не следует того, что эта случайность не достойна своего существования. «Мир есть сумма бедствий, потому что, объективируясь в нем, воля вошла в противоречие сама с собою», но она войдет еще в большее противоречие сама с собою, если она станет отрицать себя, потому что, отрицая свое хотение, она вместе с тем будет отрицать и свою сущность, и свою природу. Христианство также проповедует, что весь мир во зле лежит; однако же предлагает иные средства искупления, чем Шопенгауэр. Во всяком случае, все указанные нами противоречия в «отрицании воли» ясно доказывают нам, что само положение не истинно, что отрицание воли к жизни в том смысле, в каком трактует о нем Шопенгауэр, невозможно или же приводит к самым нелепым результатам, а следовательно и согласиться с ним нельзя.

### III

Выше мы не без цели указали на учение христианства. Когда в 1858 году один из сотрудников немецкого журнала «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» сделал Шопенгауэру упрек в том, что, проповедовав отрицание воли, как высшее состояние человека, он вместе с тем проповедует «антикосмические тенденции», Шопенгауэр, выпуская в свет второй том своего сочинения «Мир как воля и представление», счел необходимым оградить себя от такого упрека: «Не только религия Востока, говорит он там, но даже и истинное христианство положительно носит на себе тот аскетический основной характер, который моя философия указывает в отрицании воли к жизни, хотя протестантизм, особенно и своим теперешнем виде, и старается скрыть его. Даже ясно выступившие в настоящее время враги христианства указывали в нем на учение о самоотречении, отречении от мира, полном ото всего воздержания и вообще умерщвлении плоти и воли, — что вполне верно, обозначая словом «антикосмические тенденции», они ясно доказали, что такой характер существенно свойствен первоначальному и действительному христианству» (стр. 705). В доказательство своей мысли Шопенгауэр приводит множество цитат из писаний христианских мужей первых веков, именно — апостола Павла, Климента Александрийского, Кассиана, Августина, Афанасия, Тертуллиана и Иеронима. Причем еще и в первом томе он проводит ту мысль, что самая сущность христианства состоит в аскетизме, понимаемом именно как отрицание воли. Иудейство, по учению Шопенгауэра, было утверждением воли, христианство — ее отрицанием; как Адам является представителем утверждения воли, наследственного греха, так Христос является представителем отрицания воли, искупления.

Такая ссылка Шопенгауэра на христианство, в котором он видит как бы подтверждение и неопровержимое сходство, с своею теорией, заставляет и нас в заключении настоящего рассуждения бросить взгляд на христианский аскетизм и сравнить его с аскетизмом шопенгауэровским для того, чтобы видеть, справедливо ли поступает Шопенгауэр, отождествляя свой аскетизм с аскетизмом христианским.

Мы согласны с мнением Шопенгауэра, что *эгоистическая* воля, которая самое себя хочет сделать центром всего мирового пространства, всего универса, должна быть отрицаема, — согласны потому, что это отрицание действительно составляет зерно всякого нравственного действия. Оно может быть вообще формулировано таким образом: «подчиняй частное общему». Такое требование есть естественная и самая насущная потребность человеческого духа. Куда бы мы ни посмотрели, с какой бы стороны ни стали рассматривать человеческую жизнь, мы всегда найдем, что это требование повсюду неуклонно выполняется. Вся жизнь человеческая есть не что иное, как ряд обобщений или подчинений общему частному.

Семья есть обобщение индивидуумов, племя — обобщение семейств, государство — обобщение племен. Слова «идите княжить и владеть нами!» по своему внутреннему значению совершенно тождественны с вышеуказанным требованием «подчиняй частное общему»! Литературное произведение также есть обобщение: типы и идеалы обобщают в себе частные черты известных характеров. То же самое нужно сказать и об искусстве вообще. Наука — обобщение частных знаний. Философия также стремится все привести к единству и единым объяснить многое. Элеатское «одно», субстанция Спинозы, Бог Декарта, я Фихте, абсолютное Шеллинга, идея Гегеля, воля Шопенгауэра, материя Молешота, Бюхнера и Фогта, бессознательное Гартмана, — что все это, как не обобщение частных явлений в одном абстрактном понятии? Тот же самый закон обобщений есть и закон нравственных действий. Пока человек стоял пред лицом одной природы (если только он стоял когда-нибудь), нравственное в нем не могло развиваться; оно не могло явиться в нем ни в форме понятий или суждений, ни даже в форме чувства, которое, как первоначальное, должно предшествовать первым. Только вследствие совокупной жизни с другими людьми человек становится способным различать нравственное от безнравственного, — и в этом именно заключается то великое значение, какое имеет человек для человека. Образ чужого расположения, представление определенного чужого к нам относящегося хотения, соединенное с нашим собственным расположением к чужому лицу, производит решительное влияние на наше собственное течение мыслей, особенно же на наше желание и хотение. Противостоящее нам лицо в нашей собственной сфере представлений стало как бы определенной силой, действующей стесняющим или содействующим образом на ряды наших представлений и мыслей, которые руководят нас в нашей деятельности, как скоро эта деятельность получает или даже только, по-видимому, получает какое-нибудь отношение к тому лицу. Таким образом, чужая воля, — особенно когда она соединена с большим или меньшим авторитетом, становится уже определяющей в отношении к нашей воле. Особенно это определяющее действие сильно и обнаруживает свою нравственную силу тогда, когда сила, властвующая над нашею волей, опирается не на внешнее принуждение, но на выработанный и утвердившийся в нас образ мыслей и представлений. Таким образом, нравственная деятельность состоит в согласии индивидуального хотения или действия со всеобщей, нами самими признанной нормою его или всеобщей волею, так что перед этою нормою или волею, которая уже является как повелевающий авторитет, закон или заповедь, отступает назад всякая склонность следовать иначе, так сказать, нашей частной или эгоистической воле, произволу. В этом случае *послушание* (библейский «страх») должно быть определено как истинная нравственность и *начало мудрости*, подчинение индивидуального хотения внутренне признанной нами обязательною силой закона, который дан, однако же, другим лицом и поддерживается его авторитетом. Так сказать минутная или индивидуальная воля, т. е. своеволие сталкивается на своем пути к дурному с этим авторитетом и им сдерживается. Вот почему, — «если ты хочешь по мне идти», говорит этот авторитет или общая воля нашей индивидуальной воле или своеволию, — «отвергнись себя». Если же наша воля не идет по пути признанного нами авторитета, если наше действие идет даже против требований повелевающего авторитета, то этот последний является оскорбленным, и таким образом наше я, наша душа приводится в противоречие сама с собою, потому что к представлению сделанного поступка в этом случае неотделимо присоединяется другое представление, — именно что этого действия не должно бы быть и таким образом, вследствие этой продолжающейся борьбы обоих представлений, последнее становится источником неприятного чувства раскаяния. Но для того, чтобы чужая воля могла являться в нас как авторитет, необходимо, чтобы она пользовалась нашим доверием, чтобы мы верили в высокое понимание и любовь этого авторитета.

Вот на чем, по нашему мнению, основывается христианский аскетизм, т. е. он основывается на всеобщей нравственной природе человека. Христианский аскет дает обет послушания или отречения от своей индивидуальной воли, но это послушание требуется от него не как нечто делающее ему ущерб или сверхдолжное, но как необходимое свойство человеческой природы или, говоря словами Шопенгауэра, как необходимый предикат жизнесто-

тения. Поэтому, хотя христианский аскетизм и требует самоотрицания, но это самоотрицание не то же, что шопенгауэровское отрицание воли; в христианине воля остается в полной силе; в нем нет только одного своеволия. Таким образом, аскетизм христианский отличается от шопенгауэровского аскетизма прежде всего по самому своему основанию, потому что христианский аскетизм основывается, как мы видели, на общечеловеческой природе, на самом внутреннем развитии нравственной жизни, тогда как шопенгауэровский аскетизм, по весьма удачному выражению Фихте, основывается, только на ипохондрии Шопенгауэра. Христианин делается аскетом для того, чтобы усилить свою волю к жизни, жизнелюбие именно побуждает его отречься от индивидуальной воли или своеволия и идти по пути воли Божией, которую он сам признал нормою своих нравственных действий, потому что он знает, что этот путь ведет его не к уничтожению, не в нирвану или ничто, но *в жизнь вечную*, напротив, шопенгауэровский аскет идет совершенно обратным путем, — он выходит из нежелания жить, потому что ему не доставляет на земле счастья ни жизнь, ни искусство, ни добродетель, — и обращается в ничто, христианин же находит и на земле удовлетворение, именно — в прекрасном мире Божиим, как творении самого Бога, в искусстве, насколько оно способно, возвысить его дух, и особенно в религии и добродетели, которые приближают его к Богу. Нам могут возразить, что мы ошибаемся, делая подобное разграничение, что и шопенгауэровский аскет отрицает свою волю для того, чтобы подчиниться общей воле или первоволе, как христианский аскет подчиняет себя воле Божией. Правда, в этом пункте между обоими видами аскетов есть некоторое *формальное* сходство, есть некоторая точка соприкосновения; но от этой точки или центра оба аскетизма расходятся по диаметрально противоположным радиусам. Христианский аскет подчиняет свою волю воле Божией, но эта воля полна жизни (*Аз есмь путь, истина и живот*) и истины, каждый свой шаг христианин может измерять ею (испытайте Писания), каждому его поступку в этой воле соответствует известный образец (заповеди). Шопенгауэровский аскетизм подчиняется также воле, но эта воля пуста, безжизненна, смерть, нирвана, ничто. Христианский аскет далек от квиэтизма, его интересует не только мир, для которого он служит образцом нравственной жизни, его постоянно занимает и потустороннее существование, его психическая жизнь так кипуча, его вера в живого и личного Бога так сильно наполняет его душу, что его душе мало места в теле, она постоянно готова вырваться из него и улететь на простор, в вечность, в бесконечность, пред лице самого Бога, туда, где нет ни печали, ни воздыхания, — не теряя, однако же, своей личности; у шопенгауэровского аскета, напротив, в душе мертвая тишина, ничто не шевелится в ней, ничто ее не тревожит, — не радует, не печалит. Шопенгауэровский аскет, как мы уже и раньше имели случай доказать, есть эгоист и самый грубый эгоист, он удаляется от жизни, чтобы чрез это избавиться от страданий свое собственное *Я*: христианский аскет напротив, чужд всякого эгоизма; он делается аскетом из одной чистой любви к Богу. Он знает, что не открекшись от самого себя, дав простор своей индивидуальной воле, своеволию, которое всегда способно уклониться в ложную сторону и именно — сторону эгоизма, — он этим оскорбит им же самим признанную нормою его действий волю Божию. И вот он из любви к этой воле, из нежелания оскорбить Бога, которого он считает за высочайший для себя авторитет, совершенно отрекается от своей воли и видит на своем пути одну только волю Божию; он так ей предан, так воспринял ее в себя, что она становится уже вместе и *его* волею, — он сам обожествляется. Напротив, аскет Шопенгауэра, открекшись от своей воли и не восприняв в себя ничьей чужой, обладая только одним нехотением, лишается вместе с этим и своего человеческого достоинства.

Шопенгауэр не понял духа христианского аскетизма и составил о нем свой взгляд, по всей вероятности, только по нескольким экземплярам католических монахов или вернее, — индийских факиров. Он представляет себе христианского аскета человеком, который должен совершенно презреть жизнь, людей и весь мир, удалиться в пещеру, зарыться в землю, устремить взор на кончик своего носа, ни о чем не думать, ничего не желать, проводить совершенно неподвижную жизнь и умереть с голода. И при этом Шопенгауэр еще уверяет, что этого требует христианство, что это самая сущность христианского вероучения. Таким же

существенным признаком христианского аскетизма он считает также и безбрачие. Но христианство ничего этого никогда не требовало и это не есть сущность христианства. Правда, христианство требует аскетизма; но как мы уже видели, этот аскетизм лежит в самой нравственной природе человека и для каждого человека он является таким же необходимым делом, как и нравственность вообще. Существенными признаками христианского аскетизма действительно нужно признать самоотречение и послушание, но опять-таки, как мы видели, эти признаки суть признаки всякого нравственного действия человека, не потерявшего своего нравственного достоинства. Всякий истинный христианин есть уже и аскет, т. е. человек. Что же касается безбрачия, неядения скоромной пищи и т. п., то здравомыслящий человек, конечно, никогда не назовет их необходимым условием христианского аскетизма; они суть только вспомогательные средства аскетизма и потом чисто внешние, т. е. такие, которые можно принять, но без которых, однако же, можно и обойтись христианскому аскету. Если бы действительно христианство проповедовало такой же точно аскетизм, как аскетизм шопенгауэровский, то прежде всего апостолы, как непосредственные ученики Христа, лучше всех остальных людей понимавшие Его учение, стали бы такими аскетами, Но ничего подобного не случилось. Напротив, мы знаем, что многие из них были женаты, имели детей, трудились для жизни и блага общества, которому посвятили всю свою жизнь и силы. Нет слова, аскетизм христианский может проявляться и в особой форме — собственно аскетической или монашеской. Христианину надлежит исполнить волю Божию на земле. Но к выполнению ее в мире может представиться множество затруднений. Нелегко жить в мире и держаться постоянно в присутствии Бога; трудно пройти земной путь и никогда не терять чувства вечности. Но есть два крайних исхода из этого затруднения. Одни после нескольких усилий совершенно отказываются следовать за идеалом, который легко не дается, забываются, теряются в предметах, рассеиваются и больше уже не заглядывают за горизонт жизни. Другой исход — разорвать связи с миром, заключиться в монастырь или уйти в пустыню, чтобы все время посвящать упражнению в святых делах, созерцанию и молитве вдали от обыкновенных отношений человеческих обществ и от искушений, неизбежных в обществе. Но не говоря уже о том, что монашество или отшельничество есть только известная форма христианского аскетизма, а не сущность его, мы все-таки нужным считаем заметить, что и эти отшельники-аскеты не представляют особенного сходства с аскетами шопенгауэровскими. Шопенгауэровские аскеты, где бы они ни были, в обществе или в пустыне, везде остаются мертвыми и безучастными к жизни. А можно ли сказать это о христианских отшельниках-аскетах? Разве мы не знаем, что эти отшельники мира иногда производят самое сильное влияние на мир? Не будь в России Троице-Сергиевой Лавры, быть может, Россия давным-давно бы не существовала; быть может ее место заняло бы какое-нибудь татарское или польское царство! Возьмем во внимание еще и то, что христианский аскетизм по большей части всегда был реакцией против аномальной жизни общества. Молчальники, напр., являлись именно в то время, когда общество там было занято разными догматическими вопросами, что о великих христианских истинах трактовала всякая торговка на рынке и вместо цены за продаваемое, как свидетельствует Афанасий Александрийский, предлагала покупателю вопрос из христианской догматики. И вот как бы реакцией против такого аномального явления или поведения и являются молчальники, как представители нормы действий, выразители воли Божией.

В Средние века в Европе и в первые века существования нашего государства наука только и жила в стенах монастырей; не будь монастырей, до нас, по всей вероятности, не дошло бы ни одно сочинение мудрецов древности. Паскаль, оставаясь физиком и светским человеком, конечно, не написал бы своих «Мыслей». Не будь Нестора и Иоакима, русский человек ни слова не мог бы сказать о первом существовании своего государства. И мало ли можно указать еще подобных примеров? Все средние века полны их.

Христианский аскет ушел от мира, но он не бросил его; он был всегда готов дать совет и наставление человеку, который бы только обратился к нему. Он с одинаковым сочувствием относился к вопросу человека, просящего у него совета и помощи, — будет ли это во-



прос касаться религиозной, политической, социальной или семейной жизни. Шопенгауэровский аскет, буддийский факир к этому не способен, ему ни до кого нет никакого дела. «Что мне сделать, чтобы ты переменял свое намерение (т. е. чтобы не оставлял государственных дел)?» говорит Сакиямуни его отец: «я готов исполнить всякое твое желание: меня самого, дворец, рабов, царство — все бери». «Государь,— отвечает принц,— я желаю четырех вещей, дай мне их! Если ты можешь мне их дать, я останусь с тобою: пусть никогда не придет ко мне старость; пусть навсегда останусь я юным; пусть никакая болезнь никогда не касается моего тела; пусть моя жизнь будет без границ и упадка сил». Везде *я* и *я* и ни в одном желании нет *ты*, *они*! И это говорит сам Будда, лучший представитель шопенгауэровского идеала жизнеотрицания. У христианского аскета наоборот: везде *ты* и *они* и только в конце *я*. Взгляните в богослужебные книги, взгляните в любой молитвенник любого христианского аскета, — молитва за мир всегда стоит на первом месте и только в конце уже «помилуй и меня, грешного!» Христианский отшельник разорвал внешние связи с миром, но внутренняя связь у него стала еще сильнее. Та любовь, которая не только, по взгляду Шопенгауэра, но и всякого здравомыслящего человека, открывает единство существа всех и должна быть законом нашего хотения, связывает христианского отшельника с миром все сильнее и сильнее. Отшельник более других познает Бога, потому что он вполне знает Его волю и идет по ней, а Бог сам есть любовь и даже «сущность любви», по выражению митрополита Филарета. Но каждый христианский отшельник хорошо знает, что этой Любви он не может постичь, не любя ближнего. Цель отшельника — быть вечно *с Господом*; но отшельник хорошо знает, что только «пребывая в любви в Бозе пребывает». Вот что побуждает христианского аскета еще более быть привязанным к миру в любви, чем он был привязан к нему до своего отшельничества. Он отрекся только от соблазнов мира, т. е. от *дурного мира*, но весь предан тому, что есть в мире кроме дурного. Поэтому христианский святой, если он верно понимает себя и остается верным себе, является наилучшим учителем и воспитателем своего народа, — и христианское общество не ошиблось поэтому, назвав таких мужей — *отцами* и *учителями церкви*, т. е. самого общества. Христианский аскет смотрит на мир как на ми соблазнов и искушений, но он признает за ним полную реальность и верует, что настанет когда-то то блаженное время, что и этот тленный мир обратится в нетленный и будет сорадоваться *личному* блаженству человека. Вот почему и нет никаких оснований для него отказаться от мира в полном, т. е. шопенгауэровском смысле этого слова. Он бросил мир; но являются какие-нибудь бедствия или несчастья в мире, которым он может помочь, — и он оставляет уединение свое и идет служить миру; таковы Антоний Великий, Макарий (горожанин), Василий Великий, Григорий Назианзин, Феодосий Печерский, Нил Сорский, Сергей Радонежский и многие другие отцы и учителя церкви. Ни к чему такому не способен шопенгауэровский аскет или буддийский факир. Он смотрит на мир не как на нечто реально существующее, но как на простой обман, паутину Майи; ему нечего жалеть в мире и для него было бы лучше, если бы мир вовсе не существовал; по его воззрению, «Alles, was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht; drum besser war's, dass nichts entstund». Поэтому шопенгауэровский аскет, если только он верен самому себе, не может посвятить своих сил этому миру Майи, «о котором нельзя сказать ни того, что он существует, ни того, что он не существует, он не более как простой обман; он подобен сну, подобен солнечному блеску на песке, который странник издали принимает за воду, или подобен брошенной веревке, которую он считает за змею». После этого ясно, что шопенгауэровский аскет не пойдет в мир *за водю* жизни, потому что он знает, что то только блеск от солнца на песке, не станет убивать змеи мира, потому что он знает, что то только веревка, потерянная проезжающими. Более всего, по-видимому, говорит в пользу Шопенгауэра христианский аскетизм в форме юродства, потому что юрод отказался не только от всякого хотения, но даже и от пользования разумом. Однако же, мы глубоко ошиблись бы, если бы согласились с этим. Если кто, то юрод отказался бы более всех от мира и от хотения для мира же и для хотения. Он — нравственный бич своего века и своего народа, *in concreto* самая воля Божия. Он только пренебрег общепринятыми условиями для того, чтобы предоставить более свободы своей неустанной деятельности. Так, напр., когда все

другие льстят перед тираном, проливающим невинную кровь, и боятся сказать ему правдивое слово, юрод для блага общества смело является пред его лице и предлагает ему кусок сырого мяса. — «Ешь, Иванушка!» — «Я христианин,— отвечает тот,— и сырого мяса не ем». — «Полноте, Иванушка, христианскую-то кровь пьешь, а это — што?!»... Никто не станет отвергать, что это был голос всего народа, дело воли Божией. Но неужели о таком аскете можно сказать, что он отрекся от мира, умер для него, заботясь только о спасении себя, о своем собственном я, каким представляет нам христианского аскета Шопенгауэр?!...

После всего сказанного нам кажется ясным, что между аскетом Шопенгауэра и аскетом христианским также мало сходства, как и между христианским вероучением и шопенгауэровскою философиею: шопенгауэровский аскет чужд всякого жизнелюбия, христианский полон бесконечного хотения, потому что объектом его хотения является бесконечная жизнь; тот остается неподвижно погруженным в Брамму, этот неустанно идет за Христом. Относительно аскетизма, повторяем, Шопенгауэр прав только в том, что эгоистическая воля, которая хочет самое себя сделать центром универса, т. е. своеволие, должна быть отрицаема. В этом мы вполне согласны с Шопенгауэром.

После представленного нами изложения и разбора сочинения Шопенгауэра «Die Welt als Wille und Vorstellung», нам уже немного остается сказать о его русском переводе. Сам переводчик, по всей вероятности, хорошо знал, насколько неблагоприятна окажется его работа. Во всяком случае, популярности его переводу трудно ожидать. Кто теперь у нас станет интересоваться сочинениями Шопенгауэра? Несмотря даже на то, что основные положения Шопенгауэра целиком заимствованы философом нашего времени Гартманом и ясно дают знать о себе на каждой странице «Философии бессознательного», все-таки наша читающая публика едва ли будет интересоваться трудами Шопенгауэра, с одной стороны потому, что его взгляды устарели и самою историею признаны несостоятельными, а с другой — что они идут почти в разрезе с современным умственным направлением русского общества. Правда, и у нас есть люди, специально занимающиеся и интересующиеся историческим ходом развития философской мысли, но эти люди по большей части ученые, которые, конечно, всегда предпочтут пользоваться немецким подлинником, чем его русским переводом, к сожалению, по местам даже и не довольно точным.

Старобельск. 1881 г., 1 марта.

