

ИЗ НАСЛЕДИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



ВЕЛИКИЕ
ФИЛОСОФЫ

Т. А. Рибо

ФИЛОСОФИЯ ШОПЕНГАУЭРА



ИЗ НАСЛЕДИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ВЕЛИКИЕ
ФИЛОСОФЫ

Т Р и б о

ФИЛОСОФИЯ ШОПЕНГАУЭРА.

Т. А. Рибо

ФИЛОСОФИЯ ШОПЕНГАУЭРА

Перевод с пятого французского издания
М. Сиперанского

Издание третье, стереотипное



URSS

МОСКВА

Рибо Теодоль Арман

Философия Шопенгауэра: Пер. с фр. Изд. 3-е, стереотипное. — М.: КомКнига, 2007. — 114 с. (Из наследия мировой философской мысли вехи философии)

Настоящая книга, написанная известным французским психологом Т. А. Рибо (1839–1916), посвящена жизни и творчеству великого немецкого философа Артура Шопенгауэра. Автор последовательно рассматривает различные стороны философии Шопенгауэра — как общие принципы, так и взгляды на интеллектуальную волю, искусство, мораль.

Книга будет полезна философам и историкам науки, студентам и аспирантам философских факультетов вузов, а также всем, кто интересуется классической немецкой философией.

Издательство выражает глубокую признательность Ивэй Никсфортови, которая предоставила для переиздания раритетные книги из своей личной библиотеки. Эти издания, сохраняющие свою актуальность, стали библиографической редкостью.

Настоящая книга была предложена к изданию Ивэй Никсфортови.

Издательство «КомКнига», 117312, г. Москва, ул. 60 лет Октября, 9
Формат 60×90/16. Бумага типографская. Вес 1 г.

Отпечатано в ООО «ЛЕВАНТ», 117312, г. Москва, ул. 60 лет Октября, 1А стр. 1

13-значный ISBN, введенный с 2007 г.

ISBN 978-5-484-00904-6

Сокращенный 10-значный ISBN, применяемый до 2007 г.

ISBN 5-484-00904-9

© КомКнига, 2006, 2007

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА



E-mail: URSS@URSS.ru
Каталог изданий в Интернете
<http://URSS.ru>
Тел./факс 7 (495) 135-42 16
URSS Тел./факс 7 (495) 135-42-46

451607 ID 47356



9 785484 009046

ГЛАВА I.

Шопенгауеръ, какъ человѣкъ и писатель.

I.

Жизнь, привычки, бесѣды Шопенгауера извѣстны намъ во всѣхъ подробностяхъ. Книга его душеприказчика Гвинера¹⁾ можетъ удовлетворить въ этомъ отношеніи самымъ строгимъ требованіямъ. Въ изданіи, названномъ: *Von ihm, über ihn*²⁾, Линднеръ и Фрауенштедтъ опубликовали его переписку и собраніе разговоровъ. Изъ французовъ Фуше-де-Жарейль и Шальмель-Лакуръ³⁾, посѣтившіе Шопенгауера, рассказали о своемъ свиданіи съ нимъ. Мы не можемъ здѣсь подробно говорить о Шопенгауерѣ, какъ о человѣкѣ; притомъ мы лишены преимущества судить о немъ по личнымъ впечатлѣніямъ и не желаемъ навлечь на себя упрекъ, обращенный имъ къ лицамъ, останавливающимся на біографіи философа. Онъ сравнивалъ ихъ съ людьми, которые, находясь предъ картиною, главнымъ образомъ, занимаются рамою и поволотой. А потому отсылаемъ интересующихся подробностями къ названнымъ авторамъ и скажемъ здѣсь о человѣкѣ лишь то, что необходимо для пониманія философа.

¹⁾ *Gwinner. Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt* Leipzig, 1862.

²⁾ *Von ihm, über ihn*. Berlin, 1863; въ двухъ частяхъ: Ein Wort der Vertheidigung, Von E. Otto Lindner.—*Memorablen, Briefe und Nachlassstücke*, von J. Frauenstaedt.

³⁾ Foucher de Careil. *Hegel et Schopenhauer*. Paris. 1862. — Challemeil Lacour, *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1870.

Артуръ Шопенгауеръ родился 22 февраля 1788 года въ Данцигѣ. Его отецъ, человекъ богатый и патрицианскаго происхожденія, былъ однимъ изъ главныхъ негодантовъ этого города. Это былъ человекъ энергичнаго характера, упрямый, дѣятельный и съ большими коммерческими способностями. Отличаясь въ обыденной жизни юмористическою веселостью, онъ жилъ на широкую ногу, много расходуя на картины, драгоценности, книги и особенно на путешествія. Тридцати восьми лѣтъ опъ женился на восемнадцатилѣтней дочери ратсгера Трознера. Знавшій ее пооднѣ А. Фейербахъ высказываетъ о ней такое сужденіе: „Она много и хорошо болтаетъ; умна, безъ души и сердца“. Это былъ бракъ по разсудку; чувства не было ни съ той, ни съ другой стороны. Съмъ родившійся отъ этого брака, получилъ имя Артура, - имя, которое оставалось неизмѣннымъ на всѣхъ языкахъ, очень удобно, какъ говорилъ его отецъ, для обозначенія торговой фирмы. Юный Артуръ прожилъ въ своемъ родномъ городѣ пять лѣтъ. Въ 1793 году Данцигъ пересталъ быть вольнымъ городомъ, и семья Шопенгауера, девизомъ которой было: „нѣтъ чести безъ свободы“, переселилась въ Гамбургъ. Она оставалась тамъ двѣнадцать лѣтъ. За это время Шопенгауеръ много путешествовалъ. На девятомъ году отецъ отвезъ его въ Гаурт, и оставилъ тамъ на два года у своего друга, негоданта. Въ Гамбургъ онъ возвратился для того, чтобы снова отправиться въ продолжительное путешествіе (1803—1804) по Швейцаріи, Бельгіи, Франціи и Англіи¹⁾ Въ теченіе шести мѣсяцевъ онъ оставался въ одномъ изъ лондонскихъ пансіоновъ и получилъ тамъ отвращеніе къ англійскому ханшеству, которое, — какъ впоследствии онъ изразился, — „низоло самую интеллигентную и, можетъ быть, черную націю въ Европѣ до того, что было бы въ пору послать противъ яхъ преподобій, въ Англію, миссіонеровъ. Разума, съ сочиненіями Штрауса въ одной рукѣ и съ *Критикою* Канта—въ другой“

Помѣщенннй въ торговый домъ сенатора Лениша, въ Гамбургѣ, молодой Шопенгауеръ не обнаружилъ склонности ни къ чему, кромѣ ученія. За своей конторной онъ читалъ *Френологію* Галля. Торговля была ему противна. На его взглядъ, въ большомъ маскарадѣ, который представляетъ собою нашъ цивилизованный міръ, только одни купцы играютъ безъ маски и открыто являются спекулянтами: но эта откровенность ему не нравилась.

¹⁾ Съ 1799 по 1803 г.г. Шопенгауеръ обучался въ институтѣ Руице въ Гамбургѣ, ариготовался къ коммерческой дѣятельности. *Прим. переводчика*

Между тѣмъ умеръ его отецъ. Кажется, что, вслѣдствіе преувеличеннаго опасенія бавкротства, онъ покончилъ съ собою самоубійствомъ. Если бы этотъ фактъ былъ вполне установленъ, — а онъ, повидимому, имѣлъ мѣсто, — то это печальное обстоятельство бросало бы нѣкоторый свѣтъ на мрачный характеръ его сына⁴⁾.

Шопенгауеръ попалъ подѣ власть своей матери, Иоганны, женщины остроумной (bel-esprit), окружавшей себя литераторами, художниками и свѣтскими людьми. Ея гамбургскій домъ посѣщали Клопштокъ, живописецъ Тышбейнъ, Реймарусъ и довольно много политическихъ дѣятелей. По смерти мужа, она поселилась въ Веймаръ, познакомилась съ Гете и вращалась въ одномъ съ нимъ свѣтѣ. Она выпустила нѣсколько критическихъ трудовъ объ искусствѣ и большое число романовъ. Эта женщина была такъ расположена видѣть міръ въ радужномъ свѣтѣ, что должна была немало удивляться тому, что она дава жизнь неисправимому пессимисту.

Съ этого времени начинается недовольство ея сына. Своими жалобами онъ достигъ того, что былъ освобожденъ отъ торговли и отправленъ сначала въ Готу, въ гимназію, а затѣмъ, въ 1809 году, въ геттингенскій университетъ, гдѣ съ особеннымъ усердіемъ изучалъ медицину, естественныя науки и исторію. Лекціи послѣдователя Каппа, Шульце, автора „Энесидема“, внушили ему любовь къ философіи. Его учитель далъ ему совѣтъ заняться исключительно Платономъ и Кантомъ и, прежде чѣмъ овладѣеть ими, не пристунать ни къ какому другому философу, особенно же къ Аристотелю и Спинозѣ, — „совѣтъ, послѣдовавъ которому Шопенгауеръ никогда не раскаялся“.

Въ 1811 году онъ отправился въ Берлинь, въ надеждѣ услышать тамъ великаго, истиннаго философа, Иоганна Фихте. „Но его апріорное преклопеніе, — говоритъ Фрауэнштедтъ, — скоро уступило мѣсто презрѣнію и насмѣлкѣ“.

Въ 1813 году онъ готовился защищать докторскую диссертацию въ берлинскомъ университетѣ; война помѣшала этому, и онъ получилъ докторскую степень въ *Лейпъ* за диссертацию подѣ заглавіемъ: „*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde*“⁵⁾.

⁴⁾ См. объ этомъ превосходныя замѣчанія профессора Мейера. Schopenhauer als Mensch und Denker Berlin, 1872, p. II.

⁵⁾ *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde*, Rudolfstadt, 1813.

Этотъ законъ, по Шопенгауеру, имѣеть четыре вида: 1) законъ достаточнаго основанія *бмеванія* (*ratio flendi*), управляющій всѣми измѣненіями и обыкновенно называемый закономъ причинности; 2) законъ достаточнаго основанія *познаванія* (*ratio cognoscendi*); это по преимуществу логическій видъ, управляющій абстрактными понятіями, и въ частности сужденіемъ; 3) законъ достаточнаго основанія *бмтія* (*ratio essendi*), которому подчиненъ формальный міръ, апіоріи и интуиціи времени и пространства и вытекающія отсюда математическія истины; 4) законъ достаточнаго основанія *дѣятельности* (*ratio agendi*), который онъ называетъ также закономъ мотиваціи и который прилагается къ причинности внутреннихъ явленій.—Извѣстно, что Лейбницъ свелъ всѣ эти законы къ двумъ: къ достаточному основанію и тождеству; въ послѣднемъ анализѣ они, быть можетъ, сводятся къ одному. Такое обобщеніе, конечно, имѣеть болѣе философскій характеръ, чѣмъ раздѣленіе Шопенгауера, потому что, по справедливому замѣчанію Л. Дюмона¹⁾, „четыре вида достаточнаго основанія легко можно свести къ одному закону причинности, такъ какъ всѣ факты, даже факты логическіе, въ концѣ концовъ сводятся къ измѣненіямъ“, и всѣ абстрактныя условія отношеній между нашими идеями нужно выводить изъ самой дѣйствительности и управляющихъ ею законовъ.

Получивъ 2 октября 1813 года ученую степень, Шопенгауеръ отправился въ Веймаръ, гдѣ и провелъ слѣдующую зиму. Здѣсь онъ бывалъ у Гете и сблизился съ нимъ, насколько это допускала тридцатидевятилѣтняя разница ихъ возраста. Здѣсь же онъ познакомился съ ориенталистомъ Фридрихомъ Майеромъ, посвятившимъ его въ изученіи Индіи, ея религіи и философіи; важное событіе въ жизни Шопенгауера, который, въ практической части своей философіи, является случайно попавшимъ на Западъ буддистомъ.

Съ 1814 по 1818 гг. онъ жилъ въ Дрезденѣ, посѣщая библиотеку и музей, изучая—не понаслышкѣ или по книгамъ—произведенія искусства и женщинъ. Всецѣло находясь еще подъ вліяніемъ Гете, онъ издалъ (1816) свою „*Теорію зрѣнія и цвѣтовъ*“²⁾, сочиненіе, латинскій переводъ котораго былъ опубликованъ позднѣе (1830) въ сборникѣ Радиуса „*Scriptores ophthalmologici minores*“. Его теорія, „разсматривая,—какъ онъ говоритъ,—цвѣта, только какъ таковыя, т. е. какъ специфическое ощущеніе, переданное глазомъ, дѣлаеть возможнымъ выборъ между теоріями Ньютона и Гете относительно объективности цвѣтовъ, т. е. вѣшнихъ при-

¹⁾ Revue scientifique, 26 juillet 1873.

²⁾ Ueber das Sehen und die Farben. Leipzig. 1816.

чить, производящихъ въ глазѣ соответствующее ощущеніе“. Найдутъ, что въ этой теоріи все говоритъ въ пользу Гете и противъ Ньютона, потому что Гете,—замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ,—изучалъ природу объективно, довѣряя ей; Ньютонъ же былъ чистый математикъ, постоянно занятый вычислениями и измѣреніями, но не проникавшій дальше вѣдѣности мыслей.

Физиологическое значеніе этого сочиненія было оцѣнено Чермакомъ, который указалъ на поразительное сходство между догматикою Шопенгауера и теоріею цѣттонъ Юнга и Гольмгольца. Почему же столь важное сочиненіе могло оставаться совершенно неизвѣстнымъ до нашихъ дней! Потому,—справедливо говорить Чермакъ,—что хотя Шопенгауеръ имѣлъ свою собственную теорію, но его вражда къ Ньютону и пристрастіе къ Гѣте повредили ему у физиковъ и физиологовъ, относившихся притомъ подозрительно къ его метафизическимъ тенденціямъ.

Это былъ только эпизодъ изъ большого сочиненія, которымъ онъ занимался и которое должно было сдѣлаться его главнымъ произведеніемъ. Оно вышло въ 1819 году подъ заглавіемъ: „*Mir, какъ воля и представленіе*“¹⁾, въ одномъ томѣ, раздѣленномъ на четыре книги. Прежде всего здѣсь разсматривается интеллектъ, въ его подчиненіи закону достаточнаго основанія; какъ таковой, онъ производитъ миръ явленій (книга 1-я). Затѣмъ онъ изучается въ зависимости отъ этого закона, какъ причина эстетическаго творчества (книга 3-я). Воля изслѣдуется также съ двухъ сторонъ: какъ послѣднее основаніе, къ которому все сводится (книга 2-я), и какъ основа своеобразной морали,—возрожденной морали буддизма (книга 4-я).—Къ этому первому тому, двадцать пять лѣтъ спустя (1844), Шопенгауеръ прибавилъ второй, въ которомъ онъ возвращается къ разнымъ положеніямъ, затронутымъ въ первомъ томѣ, и развиваетъ ихъ, ничего, однако, не измѣняя. Въ самомъ дѣлѣ, Шопенгауеръ весь выразился въ произведеніи 1819 года, которое одно въ состояніи дать точное понятіе о его философіи. А потому въ дальнѣйшемъ изложеніи мы будемъ строго держаться принятаго авторомъ порядка, замѣствуя всѣ необходимыя поясненія изъ другихъ его изданій.

Эта книга совершенно не имѣла успѣха. Отдавъ свою рукопись издателю, Шопенгауеръ немедленно (осенью 1818 г.) уѣхалъ, съ цѣлью побывать въ Римѣ и Неаполѣ. Почти два года оставался онъ въ Италіи, изучая произведенія искусства, посѣщая

¹⁾ *Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig 1819*. Второе изданіе—1844. Третье—1859, которымъ мы пользуемся для настоящаго труда.

музеи, театры, храмы, не пренебрегая и удовольствиями, которыя, однако, осуждалъ.

Въ 1820 году онъ возвратился въ Берлинъ и въ теченіе одного семестра читалъ лекціи, въ качествѣ приватъ-доцента. Но успѣхъ Бюбля и Шлейермахера, преподававшихъ въ томъ же университетѣ, оставилъ его въ тѣни; съ этого времени получаетъ начало его ненависть къ официальному преподаванію и къ профессорамъ философіи.—Весною 1822 года онъ опять отпирался въ Италию и оставался тамъ до 1825 года, пополняя свои эстетическія изученія и моральныя наблюденія. Вновь возвратившись въ Берлинъ, онъ имѣлъ, кажется, намѣреніе еще разъ попытаться преподавать философію „Его имя значилось въ программѣ курса, — говоритъ одинъ изъ его биографовъ; — но онъ не читалъ лекцій“. Онъ жилъ въ этомъ городѣ уединенно, почти забытый, пока ужасы холеры не заставили его удалиться во Франкфуртъ на Майнѣ. Онъ остался въ этомъ „столь удобномъ для ошельяника“ городѣ и провелъ тамъ всю свою остальную жизнь—двадцать девять лѣтъ.

Не душно забывать, что Шопенгауеръ былъ еще совершенно неизвѣстенъ. Во время франкфуртскаго уединенія его дурное настроеніе, его негодование „прогнать шарлатановъ и духовныхъ каибановъ“, которымъ онъ приписывалъ свои неудачи, продолжалось и возрастало съ каждымъ днемъ. Въ 1836 году онъ выпустилъ новое произведеніе, подъ заглавіемъ: „*O wolle in der Natur*“¹⁾. Подобно другимъ, и это его сочиненіе было встрѣчено молчаніемъ и казалось мертворожденнымъ. Шопенгауеръ развилъ въ немъ свою теорію воли, въ приложеніи ея къ разнымъ вопросамъ физики и естественныхъ наукъ. Онъ разсматриваетъ здѣсь физиологію, патологию, сравнительную анатомію, физиологію растений, физическую астрономію, животный магнетизмъ, магію и лингвистику, стараясь всюду показать роль, которую играетъ въ этихъ явленіяхъ воля. Въ заключеніе онъ сильно нападаетъ на университетскую философію, „эту ancillam theologiae, — эту дурную замѣну схоластики, для которой высшимъ критеріемъ философской истины служить катехизисъ страны“.

Въ 1839 году имя Шопенгауера сдѣлалось, наконецъ, извѣстно публикѣ совершенно неожиданнымъ образомъ. Королевское Норвежское научное общество назначило конкурсъ по вопросу о свободѣ; трактатъ Шопенгауера „*O wolle in der Natur*“ былъ удостоенъ преміи, и автора избрали членомъ этой академіи. Въ

¹⁾ *Ueber den Willen in der Natur. Frankfurt-a-M. 1836.*

слѣдующемъ году онъ представлялъ Королевскому научному обществу въ Копенгагенѣ другой трактатъ— „Объ основаніи морали“, которое онъ полагаетъ въ симпатіи. Этотъ трактатъ не былъ премірованъ. Академія была непротивно поражена бранью, которой Шпенггауеръ не щадилъ по адресу Фихте и Гегеля; кромѣ того, она упрекала его въ томъ, quod scriptor in sympathia fundamentum ethices constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfacit, neque satis hoc fundamentum sufficere evicit (авторъ сдѣлать попытку указать основаніе морали въ симпатіи, но не удовлетворилъ насъ формою изложенія и не убѣдилъ въ должной степени въ томъ, что это основаніе достаточно). Впослѣдствіе Шпенггауеръ падалъ оба эти трактата подъ общимъ заглавіемъ: „Объ основныхъ проблемахъ этики“¹⁾).

Это былъ скромный успѣхъ, но съ него началась его популярность. Его хвалили, критиковали, разбирали. Его первая произведенія, послѣ болѣе чѣмъ двадцатилѣтняго ожиданія, были вновь изданы. Онъ имѣлъ, наконецъ, нѣсколько преданныхъ учениковъ, таковы: Фрауэнштедтъ и Лидверъ. „Онъ постоянно возбуждаетъ ихъ рвеніе, ободряетъ и ласкаетъ ихъ, называя одного своимъ дорогимъ апостоломъ, другого своимъ архіепископомъ, третьяго—doctor indefatigabilis. Но если имъ случается ошибаться, если они хоть немного погрѣшаютъ противъ точности его ученія, онъ ихъ тотчасъ сурово порицаетъ. Малѣйшее упоминаніе его имени въ какой-нибудь книгѣ, согласіе съ нимъ какого-нибудь незнакомца лица, самая незначительная статья—это событія, которыя обсуждаются имъ въ подробностяхъ“²⁾).

Философія Гегеля падала съ каждымъ днемъ. Могущественная въ моментъ смерти своего основателя (1832) и стоявшая въ связи со всеми политическими, религіозными, социальными и эстетическими вопросами, эта доктрина ослаблялась внутренними несогласіями. Съ 1840 года она распалась на центръ, правую и лѣвую. Крайняя лѣвая, которая образовалась позднѣе и главными представителями которой были Фейербахъ, Бруно Бауэръ, Макс Штирнеръ, получила большое значеніе въ 1848 году. Она провозгласила самыя радикальныя мнѣнія въ философіи и въ политикѣ и поддерживала ихъ во франкфуртскомъ парламентѣ. Известно, чѣмъ кончилось это національное движеніе и какая послѣдовала затѣмъ реакція. Соціальное значеніе гегельянства

¹⁾ Die bolden Grundprobleme der Ethik. Frankfurt a. M. 1841.

²⁾ Challemeil-Lacour, указанная статья.

вдругъ упало, и освободилось мѣсто для другой метафизики. Этимъ воспользовался Шопенгауеръ.

Но онъ много терпѣлъ отъ политическихъ волнованій, театромъ которыхъ въ 1848 и 1849 годахъ былъ Франкфуртъ: сторонникъ порядка во что бы то ни стало, занятый главнымъ образомъ тѣмъ, чтобы ничто не препятствовало его мирнымъ размышленіямъ, онъ привѣтствовалъ кровавыя репрессаліи, особенно 17 сентября 1848 года; все свое состояніе онъ являлъ „въ пользу учрежденнаго въ Берлинѣ фонда для вспоможенія защитникамъ порядка въ 1848 и 1849 годахъ и ихъ сиротамъ“.

По прекращеніи бури, онъ издалъ свое послѣднее произведеніе „*Parerga und Paralipomena*“ ¹⁾—собраніе отрывковъ, набросковъ и опытовъ, изъ которыхъ нѣкоторые имѣютъ лишь косвенное отношеніе къ философіи. Эта книга любопытна въ качествѣ поясненія общей доктрины Шопенгауера, но ничего не прибавляетъ къ ея сущности. Ее, однако, необходимо прочесть, чтобы узнать въ Шопенгауерѣ моралиста и писателя. Онъ находилъ, что послѣ этой книги ему уже нечего писать, а остается только пересматривать и исправлять то, что было написано имъ раньше.

Теперь начинается его слава. Въ журналѣ „*Westminster Review*“, за апрѣль 1853 года, была помѣщена о немъ серьезная статья, которую Линднеръ перевелъ на нѣмецкій языкъ и напечаталъ въ „*Фоссовою Газетѣ*“. Въ слѣдующемъ году Фрауэнштедтъ издалъ полное изложеніе его доктрины, въ небольшой, ясно написанной книгѣ, которой недостаетъ лишь нѣсколько страницъ, чтобы быть хорошимъ руководствомъ ²⁾. Наконецъ, въ 1855 году лейпцигскій университетъ назначилъ премію за сочиненіе о его философіи. Его популярность, число его читателей, учениковъ и критиковъ постоянно возрастали и, прежде чѣмъ умереть, онъ позналъ славу. Онъ надѣялся, что его образъ жизни дозволитъ ему прожить до ста лѣтъ, но умеръ 21 сентября 1860 года ³⁾ отъ паралича легкихъ, 72 лѣтъ отъ роду ⁴⁾.

¹⁾ *Parerga und Paralipomena*, 2 тома. Берлинъ, 1851. Второе изданіе выдано Фрауэнштедтомъ въ 1862 г.

²⁾ Эта книга называется „Письма о философіи Шопенгауера“ (*Briefe ueber die schopenhauerische Philosophie*, 1864).

³⁾ У Рибо ошибочно показано 23 сентября.

Примеч. перев.

⁴⁾ Гвинеръ, ко мелочей исследовавшій черепъ и мозгъ своего учителя, пришелъ къ заключенію, что у него была „самая большая изъ всѣхъ известннхъ головъ“.

Какъ мѣру черепа, онъ даетъ	7" 5"
Мозгъ Шопенгауера развѣтсн	6" 5"
„ Канта	4" 4"

II.

(Онъ жилъ мизантропомъ, вѣчно всѣмъ и всѣми недовольнымъ. Фихте называетъ его „никохондрикомъ“, но это преувеличеніе. Урюмость и раздражительность, повидимому, перешли къ нему отъ отца, но у сына онѣ усилились. По теоріи наследственности, которую Шопенгауеръ подробно изложилъ въ своемъ главномъ сочиненіи (томъ II, глава 43) и изъ которой онъ вывелъ нѣсколько практическихъ послѣдствій, воля — способность существенная и первоначальная — передается отцомъ; интеллектъ же — способность вторичная и производная — переходитъ отъ матери. Подтвержденіе этого онъ видѣлъ въ себѣ самомъ и производилъ отъ перваго свой характеръ, отъ второй — умъ. Нѣтъ ничего гипотетичнѣе этой теоріи. Это — метафизическая, т. е. простая, абсолютная и мало согласованная съ фактами теорія. Шопенгауеръ выводитъ ее изъ своей философской доктрины, т. е. изъ гипотезы, и фактовъ, которые бы ее подтверждали, такъ мало, что они не могутъ имѣть рѣшающаго значенія ¹⁾. Кажется даже, что изъ этой доктрины можно логически придти къ совершенно противоположному заключенію и утверждать, что воля должна наследоваться отъ матери, а умъ отъ отца. Дѣйствительно, подъ волей, какъ мы увидимъ далѣе, Шопенгауеръ разумѣетъ страсти, стремленія, сердце, словомъ — моральную жизнь, которая, очевидно, преобладаетъ у женщинъ, тогда какъ умъ имѣетъ преимущество у мужчинъ, и было бы, кажется, логично заключить, что каждый передаетъ то, чѣмъ онъ обладаетъ въ высшей степени, т. е. женщина — сердце, а мужчина — умъ. Но въ данномъ случаѣ требуется опытъ, а не логика; впрочемъ, адѣсь не мѣсто останавливаться на этомъ вопросѣ. Несомнѣнно то, что, спорная вообще, теорія Шопенгауера вѣрна въ частномъ случаѣ, въ приложеніи къ нему самому.

Характеръ его матери оказавъ, кажется, вліяніе и на сужденія его о женщинахъ. Умная и образованная, но крайне без-

Мозгъ Талейрана	„	4" 9"
„ Шиллера	„	4" 8"
„ Наполеона	„	4" 5"
„ Тьеге	„	4" 2"
„ Кретина	„	2" 4"

¹⁾ Въ качествѣ примѣровъ передачи интеллекта отъ матери къ сыну, онъ ссылается на Кардано, Ж. Ж. Руссо, д'Аламбера, Бюффона, Юма, Канта, Бергера, Валатеръ-Скотта, Локка, Галлера, Бергазе. — Вотъ примѣры передачи характера отъ отца къ сыну: Дециъ, родъ Фабіевъ, родъ Фабриціевъ, родъ Клавдіевъ (Тиберій, Каллигула, Неронъ) и проч.

порлочная, она потеряла часть своего состоянія и нерѣдко за-
путывала дѣла. Шопенгауеръ, очень дорожившій своей независи-
мостью, а, слѣдовательно, и богатствомъ, не прощалъ ей ея расто-
чителности и безечности. Крайне пропанчая любовь Гете въ
Веймарѣ, имѣвшая послѣдствіемъ рожденіе сына, котораго Ви-
ландъ называлъ *der Sohn der Magd*; женщины легкаго поведенія,
которыхъ онъ зналъ въ Дрезденѣ и въ Италіи (потому что—какъ
оказывается—онъ не всегда презиралъ ихъ, по крайней мѣрѣ,
практически),—все это, въ соединеніи со странной теоріей, ста-
вившей цѣлью прекращеніе человѣческаго рода путемъ абсолют-
наго цѣлочудрія,—сдѣлало изъ Шопенгауера одного изъ самыхъ
страстныхъ противниковъ, какихъ только когда-либо имѣла жен-
щина, какъ орудіе любви (*comme instrument de l'amour*). Онъ
грубо прилагалъ къ нимъ вллірійскую поговорку: „У женщины
волось дологъ, а умъ коротокъ“.

Кромѣ женщины, этогъ богатый ненавистью человѣкъ всегда
ненавидѣлъ евреевъ и, особенно, профессоровъ философіи. Онъ—
идеалистъ и цессимистъ: еврей же для него — настоящее вопло-
щеніе реализма и оптимизма Ихъ мнѣніе, что міръ прекрасенъ,
пѣтъ кала лізъ, постоянно вызываетъ насмѣшки Шопенгауера.
Ему, вѣдусу-созорцателю, заблудившемуся на западѣ буддисту,
ясный и положительный семитическій умъ представляется оскор-
бленіемъ и вызовомъ.

Еще болѣе искренняя его ненависть къ профессорамъ фило-
софіи. Мы видѣли, что онъ дѣлалъ попытку преподавать философію.
Почему онъ отказался отъ этого? Естественно думать, что изъ
чистой любви къ независимости „Если бы я родился бѣднякомъ,—
говорилъ онъ Фрауенштедту, — и долженъ былъ бы жить на
счетъ философіи, приноравливая свое ученіе къ официальнымъ
предписаніямъ, то я предпочелъ бы пустить себя пулю въ лобъ“.
Но въ Гегелѣ и его сторонникахъ Шопенгауеръ видѣлъ винов-
никовъ того, что онъ былъ одинокъ и забытъ. Если мы обра-
тимъ вниманіе на то обстоятельство, что Фихте, Шеллингъ, Ге-
гель и знаменитые ученики, группировавшіеся вокругъ этихъ трехъ
именъ, почти всѣ были профессорами, — что, благодаря блеску
своего преподаванія и отчасти вслѣдствію интригъ, они сдѣлались
силою въ государствѣ, то поймемъ гнѣвъ непризнаваема дисси-
дента, какииъ былъ Шопенгауеръ. Онъ сравниваетъ себя съ Жо-
лѣпаню Маской, а его ученикъ, совѣтникъ магдебургскаго суда,
Доргутъ, называетъ его въ своихъ сочиненіяхъ „Каспаромъ
Гаузеромъ профессоровъ философіи,—человѣкомъ, которому они
отказывали въ воздухѣ и свѣтѣ“.

чоніе Шамфора: „При видѣ союва глупцовъ противъ умныхъ людей можно подумать, что это заговоръ слугъ для низверженія господъ“. Поэтому лишь только подтверждается подъ его перо нил „тронхъ софистовъ“, предъ нами раскрывается неисчерпаемый ругательный словарь нѣмецкаго языка. „Въ Германіи ты- сячи головъ испорчены и навсегда извращены жалкимъ гегельян- ствомъ, этою школою плоскости, этимъ обществомъ чепухи и глупости, этою модѣльною мудростью, пригодною для того, чтобы потерять голову; но его (гегельянство) начинаютъ цѣнить по до- стоянству и оно скоро упадетъ и во мнѣши Датской академіи, для которой грубый шарлатанъ—*zinniger philosophus* (величайшій философъ).

Car ils vivront la créance et étude
De l'ignorante et sottise multitude
Dont le plus lourd sera reçu pour juge (Рабле).

(т. е. они будутъ держаться вѣрованія и ученія невѣжественной и глупой толпы, изъ которой самый тупой будетъ признаецъ вс- знатока ¹⁾).

Въ памфлетѣ „Объ университетской философіи“ онъ подробно взложилъ свои обвиненія противъ оффиціального преподаванія. Особенно онъ упрекаетъ его въ томъ, что оно лавируетъ между двухъ подводныхъ камней, между двухъ равняемыхъ властей: цер- ковью и государствомъ, и больше заботится о нихъ, чѣмъ объ истинѣ. Онъ восклицаетъ съ Вольтеромъ: „Писатели, оказавшіе наибольшія услуга небольшому числу мыслящихъ существъ, раз- сѣянныхъ въ мірѣ,—это однополо люди науки, истинные ученые, ведущію кабинетную жизнь, которые не аргументируютъ съ уни- верситетскихъ кафедръ, не налагаютъ дѣла на половину въ ака- деміяхъ; они почти всегда подвергались преслѣдованіямъ“. Можно охотно допустить это утвержденіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдуетъ отвѣтить Шопенгауеру, что роль университетовъ — не столько разрабатывать науку, сколько обучать, что философію, какъ и все другое, нужно преподавать, — что передача ея, даже въ не- совершенной формѣ, лучше, чѣмъ ничего, и что лучшее средство достигнуть ея проивѣтанія — не упускать никакого случая для обученія ей. Онъ болѣе правъ, когда, подъ именемъ узкой и ограниченной метафизики, осмѣиваетъ — какъ мы увидимъ — ге- гельянство, которое все знаетъ, все объясняетъ такъ хорошо, что

¹⁾ Эта страница случайно взята изъ пятидесяти другихъ подобныхъ въ его главному сочиненіи, томъ II, стр. 786.

послѣ него человечеству, за неизмѣнимъ неразрѣшенныхъ проблемъ, остается только скучать.

Было бы преувеличеніемъ считать въ числѣ предмстовъ его неважности—Германію и нѣмцевъ. Но онъ ихъ не очень любилъ. Патриотизмъ онъ называлъ „глупѣйшою изъ страстей и страстью глупцовъ“. При этомъ онъ хвалился тѣмъ, что самъ не былъ нѣмцемъ, и причислялъ себя къ голландской расѣ; это, кажется, достаточно оправдывается его фамиліей. Онъ упрекалъ своихъ соотечественниковъ въ томъ, что они ищутъ въ облакахъ то, что находится у нихъ подъ ногами. „Когда,—говорилъ онъ,—произносятъ предъ нами слово „идея“, смыслъ котораго ясенъ и точенъ для француза или англичанина, намъ представляется члониикъ, намѣревающийся подняться на воздушномъ шарѣ“. „Вудучи введомъ въ его бібліотеку,—говорить одинъ изъ его посѣтителей,—я увидѣлъ до трехъ тысячъ томовъ, которые онъ, въ отличіе отъ нашихъ современныхъ любителей, почти всѣ прочелъ; здѣсь было мало нѣмецкихъ книгъ, много англійскихъ, нѣсколько итальянскихъ, но больше всего французскихъ. Въ доказательство этого я назову только драгоценное изданіе Шамфора; онъ мнѣ признался, что, послѣ Канта, Гельвеція и Кабанисъ сдѣлали эпоху въ его жизни. Отмѣтимъ, между прочимъ, рѣдкую въ Германіи книгу—*Rabla*, и книгу, которую тамъ только и можно найти.—*Ars speritandi*“.

Хотя, по Шпеннгауеру, единственный, ведущій къ спасенію путь,—это аскетизмъ, но самъ онъ жилъ очень комфортабельно, прекрасно распоряжался остатками своего большого состоянія. Нѣсколько друзей, служанка и собака Атуа составляли все его общество. Эта собака была особой, и хозяинъ не забылъ ея въ своемъ завѣщаніи. Въ ней и въ ея породѣ Шпеннгауеръ видѣлъ эмблему вѣрности. Поэтому онъ горячо возставалъ противъ злоупотребленія вивисекціей, отъ которой такъ страдаютъ собаки. „Когда я учился въ Гёттингенѣ, Влюменбахъ, въ курсѣ физиологій, серьезно говорилъ намъ о жестокости вивисекцій и выиспнмалъ, какая это жестокая и варварская вещь; слѣдовательно, прибѣгать къ ней нужно въ крайнихъ случаяхъ, только для очень важныхъ изслѣдованій и въ виду непосредственной пользы; и дѣлать это нужно не иначе, какъ въ присутствіи многочисленной публики, пригласивъ всѣхъ медиковъ, чтобы это варварское жертвоприношеніе на алтарѣ науки принесло какъ можно больше пользы. Въ настоящее же время всякій шарлатанъ считаетъ себя вправе пытать и мучить животныхъ самымъ варварскимъ образомъ, съ цѣлью рѣшить вопросы, которые уже давно рѣшены въ кни-

гахъ... Нужно быть совершенно слѣпымъ или вполне зачлороформированнымъ „иудейскимъ зловоніемъ“, чтобы не видѣть, что въ сущности животное то же самое, что и мы, и отличается отъ насъ только случайными признаками“¹⁾).

Мало доступный для своихъ соотечественниковъ, Шопенгауеръ охотно сходился съ иностранцами, англичанами и французами и восхищалъ ихъ своимъ оживленіемъ и умомъ. „Когда я впервые увидѣлъ его въ 1859 году за столомъ въ отелѣ „Англія“, во Франкфуртѣ,—говорить Фуше-де-Карейль—это былъ уже старикъ; свіе живые и ясные глаза, тонкія и слегка саркастическія губы, вокругъ которыхъ блуждала тонкая улыбка, широкій лобъ, окаймленный съ боковъ двумя пучками бѣлыхъ волосъ,—все это налагало печать благородства и изящества на его, свѣтвишееся умомъ и злостью, лицо. Его платье, кружевное жабо, бѣлый галстухъ напоминали старика конца царствованіи Людовика XV; по манерамъ это былъ человѣкъ хорошаго общества. Обыкновенно сдержанный и отъ природы осторожный до недовѣрчивости, онъ сходился только съ близкими людьми, или съ проѣзжавшими чрезъ Франкфуртъ иностранцами. Его движенія были живы и дѣлались необыкновенно быстрыми во время разговора; онъ набѣгалъ споромъ и пустыхъ словопроній, но лишь для того, чтобы лучше пользоваться прелестью интимнаго разговора. Онъ владѣлъ четырьмя языками и говорилъ съ одинаковымъ совершенствомъ по-французски, по-англійски, по-нѣмецки, по-итальянски и сносно по-испански. Когда онъ говорилъ, то, по старческой прихоти, вышивалъ на грубоватой нѣмецкой канвѣ блестящіе латинскіе, греческіе, французскіе, англійскіе и итальянскіе арабески. Живость его рѣчи, обиліе остротъ, богатство цитатъ, точность деталей,—все это дѣлало время незамѣтнымъ; небольшой кружокъ близкихъ людей иногда слушалъ его до полуночи; на его лицѣ не замѣчалось ни малѣйшаго утомленія и огонь его взгляда не потухалъ ни на мгновеніе. Его ясное и отчетливое слово овладѣвало аудиторіей, оно рисовало и анализировало все вмѣстѣ; тонкая чувствительность усиливала его жаръ; чего бы оно ни касалось, оно было точно и опредѣленно. Нѣмецъ, много путешествовавшій по Абиссиніи, былъ совершенно пораженъ, услышавъ, какъ однажды Шопенгауеръ сообщалъ о разныхъ видахъ крокодиловъ и ихъ свойствахъ настолько точныя подробности, что ему показалось, будто предъ нимъ старый товарищъ по путешествію“.

„Это былъ современникъ Вольтера и Дядро, Гельвеція и Шам-

¹⁾ Patergia und Paralipomena, tom. II, § 178, p. 400—404.

фора; его всегда живыя мысли о женщинахъ, о передачѣ материни интеллектуальныхъ свойствъ дѣтямъ, всегда оригинальныя и глубокія теоріи объ отношеніяхъ воли и интеллекта, объ искусствѣ и природѣ, о смерти и жизни рода, сужденіи о неопредѣленномъ, чонорномъ и скучномъ стилѣ тѣхъ, кто пауеть, чтобы ничего не сказать, надѣваетъ маску и думаетъ чужими идеями, ѣдкія замѣчанія насчетъ анонимовъ и псевдонимовъ и объ учрежденіи грамматической и литературной цензуры для журналовъ, употребляющихъ неологизмы, соленизмы и барбаризмы, остроумныя гипотезы для объясненія хагнотическихкихъ явленій, сновидній и сомнамбулизма, ненависть ко всякимъ крайностямъ, любовь къ порядку и отвращеніе къ обскурантизму, „который, если и не составляетъ грѣха противъ Духа Святаго, то является грѣхомъ противъ духа (esprit) човѣческаго“,—все это сообщаетъ ому фнзіономію човѣка не нашего вѣка“ 1).

Иъ некоторое отраженіе этого разговора находимъ въ *Memorabilien*, изъ которыхъ видимъ также, что Шопенгауеръ очень свободно высказывался о людяхъ и вещахъ, о текущихъ вопросахъ о теологіи, политикѣ, о животномъ происхожденіи людей. Такъ, онъ задается вопросомъ: „чѣмъ былъ бы човѣкъ, если бы природа, дѣлая послѣдній къ нему шагъ, взяла за точку отравленія собаку или слона? И отвѣчаетъ:—онъ былъ бы мыслящею собакой или мыслящимъ слономъ, вмѣсто того, чтобы быть мыслящею обезьяной“ 2). Въ этихъ бесѣдахъ очень часто встрѣчается теологія, о которой онъ отзывался недостаточно уважительно. „Теологія и философія—это какъ бы двѣ чапки нѣсовъ. Насколько одна поднимается, настолько другая опускается“. Шлейермахеръ гдѣ-то утверждаетъ, что нельзя быть философомъ, не будучи човѣкомъ религіознымъ. Шопенгауеръ возражаетъ на это:—„Ни одинъ религіозный човѣкъ не сдѣлается философомъ: онъ не имѣетъ въ этомъ нужды. И ни одинъ истинный философъ не религіозенъ; онъ ходитъ безъ помочей,—не безъ опасности, но свободно“. „Великая положительная религія есть, собственно, похитительница престола, который принадлежитъ философіи“. „Съ 1800 года теологія надѣла на разумъ намордникъ“ 3). Хотя католицизмъ, съ его предписаніями въ пользу аскетизма и безбрачія, ему нравился, по онъ находить, что „католическая религія учить вывращивать у

1) Hegel et Schopenhauer. par le comte Foucher de Careil, p. 175—176.

2) Frauenstaedt *Schopenhauer-Lexikon*, по рукописи, слово „Affe“

3) *Memorabilien*, стр. 239, 349, 461.

нобы то, что было бы очень неудобно заслужить, и что патеры являются посредниками при этомъ вымаливаніи“¹⁾).

Его буддійская мораль приводитъ къ абсолютному отрицанію всякой политической жизни. Шопенгауеръ не имѣлъ собственныхъ политическихъ мнѣній о конституціонномъ государствѣ, о дворянствѣ, рабствѣ, свободѣ печати, свободѣ личности, судѣ и проч. Онъ относится къ нимъ, какъ безпристрастный наблюдатель, только какъ созерцатель; мы не хотимъ этимъ сказать, что онъ не знаетъ фактовъ, или не обращаетъ на нихъ вниманія. Отъ правды онъ требуетъ прежде всего порядка и мира—первыхъ условий для мыслителя. „Современныхъ демагоговъ“ онъ упрекаетъ не столько за ихъ агитацію, сколько за оптимизмъ. „Изъ ненависти къ христіанству они пришли къ предположенію, что цѣль мира въ немъ самомъ, что онъ—мѣсто, созданное для блаженства, что громадные воиющія бѣдствія, которыя здѣсь случаются, обязаны своимъ происхожденіемъ управительствамъ, и, не буди послѣднихъ, на землѣ было бы небо“. Въ другомъ мѣстѣ: „Вопросъ о верховной власти народа сводится въ сущности къ тому, имѣютъ-ли кто-нибудь право управлять народомъ противъ его воли: я не вижу основаній допустить это. Такимъ образомъ, абсолютно народъ самодержавенъ; но это вѣчно несовершеннолѣтній самодержецъ, который долженъ постоянно оставаться въ ополѣ и никогда не можетъ воспользоваться своимъ правами, не подвергаясь наибольшей опасности: потому что, какъ всѣ несовершеннолѣтніе, онъ легко дѣлается игрушкой хитрыхъ пройдохъ, которые поэтому называются демагогами“²⁾. Нельзя думать, чтобы отсюда можно было вывести определенную политику; но что можно изъ этого заключить, такъ то, что здѣсь „мало энтузіазма“ и „циническій и брюзжащій тонъ“ (*zynischer polternder Ton*), въ чемъ Гущевъ и другіе упрекали Шопенгауера.

Таковъ онъ, какъ человѣкъ, въ грубомъ очертаніи. Только что сочиненія и чтеніе его биографовъ могутъ дать о немъ надлежащее понятіе. Въ немъ совмѣщаются свойства, которыя, по нашему, исключаютъ другъ друга, и которыя, дѣйствительно, довольно плохо примиряются. Кромѣ его собственнаго характера, я вижу въ немъ иудея, англичанина и француза. Его пессимистическая концепція мира, созерцательныя привычки, отвращеніе къ

¹⁾ *Memorabilien*. Die Katholische Religion ist eine Anweisung den Himmel zu erbetteln, welchen zu verdienen zu unbecquem wäre Die Pfaffen sind die Vermittler dieser Bettelei.

²⁾ *Parerga und Paralipomena*, tom. II, § 126

дѣйствию, суть свойства ученика Будды. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ имѣлъ склонность къ точному факту, къ строгому изслѣдованію; во многихъ отношеніяхъ онъ эмпирикъ, какъ Локкъ и Гартли; мы знаемъ, что онъ очень восхищался Англіей и, какъ природный англичанинъ, регулярно, каждое утро, читалъ „Times“. Онъ воспитанъ на французскихъ моралистахъ: Ларошфуко, Лабрюйеръ, Воюаргъ и, особенно, на Шамфоръ, которыхъ постоянно цитируетъ. Подобно имъ, онъ обладаетъ правильною фразой и искуснымъ оборотомъ. Его манера писать живо и ясно — гораздо менѣ нѣмецкая, чѣмъ французская. Вообще, по своему характеру и по своимъ парадоксамъ онъ представляетъ одну изъ самыхъ оригинальныхъ фигуръ, встрѣчающихся въ исторіи философіи.



ГЛАВА II

Общіе принципы философіи Шопенгауера.

Изложенію своего философскаго ученія Шопенгауеръ сообщитъ въ высшей степени строгій порядокъ, которому мы будемъ точно слѣдовать:—теорія познанія, теорія природы, эстетика, мораль. Но его воззрѣнія на дѣль, природу и границы философіи, на критерій и его отношеніе къ опыту нужно изложить отдѣльно и прежде всего.

Его теоріи богаты оригинальными подробностями; ихъ мы увидимъ далѣе. Что же касается общихъ теорій, то открытое Шопенгауеромъ явліе, по крайней мѣрѣ, представленное имъ въ полномъ освѣщеніи, сводится, кажется, къ слѣдующему:

Метафизика возможна только въ области опыта, при условіи, чтобы послѣдній обнималъ все. По природѣ, она совершенно свободна отъ всякой связи съ теологіей, одинаково индифферентна какъ къ теизму, такъ и къ атеизму. Она можетъ и должна оставаться въ нашемъ мѣрѣ и бытіи, поэтому, *космологій*.

Разсматриваемый такимъ образомъ мѣръ, съ его столь разнообразными и сложными феноменами, въ послѣднемъ анализѣ, можетъ быть сведенъ къ одному элементу, который Шопенгауеръ называетъ *волею*, и который обыкновенно называютъ *силою*.

Итакъ, воля служитъ послѣднимъ объясненіемъ „вещи въ себѣ“; но мы не можемъ знать, имѣетъ-ли она причину или безпричинна, откуда и куда она идетъ, почему и для чего она существуетъ; мы знаемъ только, что она есть и что все въ ней сводится

Таковы общіе принципы его философіи; какъ онъ ихъ обосновалъ и что изъ нихъ вывелъ—это мы рассмотримъ въ настоящей и слѣдующихъ главахъ.

I.

Прежде всего, каково происхожденіе его философіи? Шопенгауеръ—ученикъ Канта, что онъ всегда открыто признавалъ; но тогда какъ Фихте, Шеллингъ и Гегель, въ его глазахъ, являются побочными потомками этого философа, онъ происходитъ отъ него по прямой линіи; и эта претензія, намъ какъ-то, не лишена основанія. „Дѣйствию, производимомъ изученіемъ Канта, — говорятъ онъ,—подобно дѣйствию смятія катаракты у слѣпца. Оно производитъ въ насъ интеллектуальное возрожденіе; съ него начался новый способъ философствовать“. Этотъ энтузіазмъ былъ плодомъ продолжительнаго изученія. Шопенгауеръ всесторонне изучилъ и разобралъ критику. Онъ на себѣ испыталъ ту метаморфозу, которую неизбежно производитъ Кантъ, когда живутъ, ассимилируются съ нимъ, а по говорятъ о немъ на основаніи поверхностнаго знакомства или анализа изъ вторыхъ рукъ.

Его удивленіе не было, однако, безусловно, и, не ограничиваясь критикою подробностей, онъ обращается къ Канту съ серьезнымъ упрекомъ, а именно: ¹⁾

Въ 1781 году Кантъ выпустилъ первое изданіе „Критики чистаго разума“, а въ 1787 году—второе. Последнее, кромѣ другихъ существенныхъ измѣненій, содержитъ опроверженіе идеализма Беркли, который, по Шопенгауеру, сдѣлался жертвою предразсудка и здраваго смысла „Но пусть никто не воображаетъ, что онъ хорошо знаетъ Канта и имѣть о немъ точное понятіе, пока онъ будетъ держаться этого второго изданія“; при этомъ Шопенгауеръ обращаетъ вниманіе на то обстоятельство, что велѣствіе его замѣчавій профессоръ Розенкранцъ рѣшился въ 1838 году восстановить истинный текстъ.

Вотъ положеніе Шопенгауера: Кантъ былъ чистымъ идеалистомъ въ первомъ изданіи, реалистомъ во второмъ. Сначала онъ призналъ въ абсолютной и неограниченной формѣ принципъ: нѣтъ объекта безъ субъекта. Затѣмъ, какъ бы испугавшись своей смѣлости, онъ допустилъ, что независимо отъ мыслящаго духа существуетъ нѣкоторая внѣшняя реальность, которая, несомнѣнно.

¹⁾ Шопенгауеръ издалъ спеціальное сочиненіе подъ заглавіемъ „Критика Кантовской философіи, (Kritik der Kantischen Philosophie), въ качествѣ приложения къ первому тому своего главнаго сочиненія См также Paterger und Patergerova, томъ 1, § 13

можетъ быть познаваема только подъ условіемъ мысли, но не ей обязана своимъ существованіемъ „Матеріаль созерцанія,—говоритъ Кантъ,—данъ извнѣ“. Но какъ и почему? Кантъ не говоритъ этого, и когда онъ пытается доказать существованіе этого объекта, то достигаетъ цѣли только путемъ логической ошибки, которую Шопенгауеръ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ:—Закоуь причинности,—какъ это доказано Кантоуь,—кажеть только субъективное значеніе: онъ имѣеть значеніе лишь для субъекта и въ порядкѣ феноменовъ, какъ регулирующій принципъ. Какимъ же образомъ Кантъ основывается на законѣ причинности чтобы доказать существованіе объекта? „Онъ основываетъ свою гипотезу вещь въ себѣ на томъ, что ощущеніе, производимое въ нашихъ органахъ, должно имѣть внѣшнюю причину. Но законъ причинности, какъ онъ прекрасно показалъ,—*априоренъ*; это функція нашего интеллекта, а потому онъ совершенно субъективенъ“; онъ не можетъ имѣть объективнаго значенія и не приложимъ къ нумонамъ. Эту совершенно неосомнательную гипотезу о чемъ-то существующемъ внѣ насъ,—опирающуюся на неправильномъ приѣненіи закона причинности,—Шопенгауеръ называетъ „ахиллесовой пятой“ философіи Канта; этотъ слабый пунктъ былъ указанъ уже кантіанцемъ Шульце, въ его „*Эмдемахъ*“. Другими словами, Шопенгауеръ ставитъ Канту такую дилемму: или наши ощущенія чисто субъективны—какъ же въ такомъ случаѣ допустить вещь въ себѣ?—или вы признаете вещь въ себѣ, что вы можете сдѣлать, опираясь на принципъ причинности (вещь въ себѣ—это предполагаемая причина нашихъ ощущеній); почему же въ такомъ случаѣ не признавать за закономъ причинности объективнаго значенія? Вашъ полу-идеализмъ не выдерживаетъ критики.

Проживорѣчитъ ли себѣ Кантъ? Перешолъ ли онъ отъ чистаго идеализма къ проблематическому реализму? Мишле (въ Берлинѣ), Куно-Фишеръ, Розенкранцъ одного мнѣнія съ Шопенгауеромъ; Ибсвергъ же держится противоположнаго взгляда. ¹⁾ Кажется, что вся бѣда въ неопредѣленномъ смыслѣ, приданномъ Кантоуь слову „объектъ“, которое какъ будто обозначаетъ то чистую пустоту, чистое, совершенно недоступное для мысли, ничто, то реальное бытіе, аналогичное тому, что современная философія называетъ неизознаваемымъ. Впрочемъ, здѣсь не мѣсто останавливаться на этомъ разногласіи. Достаточно отмѣтить положеніе

¹⁾ Жале, въ своихъ ученыхъ лекціяхъ о Кантѣ—не повѣсившихся въ печати,—примыкаетъ къ мнѣнію Ибсверга.

Шопенгауера въ отношеніе къ его учителю и рѣшительный шагъ сдѣланный имъ къ абсолютному идеализму.

Было бы бесполезно налагать здѣсь его критику кантовской философіи, наполненную техническими замѣчаніями и подробностями. Отметимъ лишь нѣсколько пунктовъ.

„Величайшую заслугу Канта составляетъ указанное имъ различіе между феноменомъ и вещь въ себѣ, между тѣмъ, что кажется, и тѣмъ, что есть: онъ показалъ, что между вещью и нами постоянно находится интеллектъ, а потому она никогда не можетъ быть познана нами въ томъ видѣ, какъ существуетъ“. „Онъ пришель къ вещи въ себѣ не прямымъ путемъ, но благодаря непослѣдовательности. Онъ не признавалъ прямо, что вещь въ себѣ—это воля, но сдѣлалъ опредѣленный шагъ къ этому, показавъ, что моральное поведение человека не зависитъ отъ законовъ, управляющихъ феноменами“. ¹⁾

Шопенгауеръ признаетъ превосходною теорію Канта объ идеальности времени и пространства, который тотъ помѣстивъ въ насъ, въ наше мозгу, вмѣсто того, чтобы приписать ихъ—какъ то обыкновенно дѣлаютъ—самимъ вещамъ. Но, — говорить онъ,—лишь только Кантъ переходитъ отъ интуицій (перцепцій) къ мысли, т. е. къ сужденію.—какое злоупотребленіе симметрией, какими логическими пытками подвергается человѣческое познаніе, сколько повтореній, сколько различныхъ терминовъ для обозначенія одной и той же вещи! „Его философіи нѣсколько напоминаетъ греческой архитектуры, которая проста, величественна и охватывается однимъ взглядомъ; она скорѣе похожа на готическое искусство: это разнообразіе въ симметрии, раздѣленіи и подраздѣленіи, повторяющимся, какъ въ средневѣковомъ храмѣ“.

Извѣстно, что Кантъ сводитъ идеи разума къ тремъ трансцендентальнымъ безусловнымъ: къ душѣ, міру и Богу. Шопенгауеръ справедливо замѣчаетъ, что это также злоупотребленіе симметрией, и что „два изъ этихъ безусловныхъ обусловлены третьимъ, а именно: душа и міръ—Богомъ, ихъ первоначальной причиною. Но, оставаясь въ сторонѣ это возраженіе, мы находимъ, что три означенныя безусловныя, составляющія по Канту, существованіе въ нашемъ разумѣ, въ дѣйствительности—результатъ вліянія христіанства на философію отъ схоластики до Вольфа. Философамъ кажется такъ просто и естественно приписать эти идеи разуму, а между тѣмъ никакъ не доказано, чтобы онѣ являлись какъ

¹⁾ Kritik der kantischen Philosophie, p. 494—500

свідѣствію его развитія, какъ нічто ему свойственное. Чтобы доказать это, нужно было бы прибѣгнуть къ историческимъ изысканіямъ и изслѣдовать, пришли ли къ этимъ идеямъ древніе народы Востока, въ частности индусы и древнѣйшіе изъ греческихъ философовъ,—не приписываемъ ли мы имъ этихъ идей слишкомъ простоудушно, подобно грекамъ, всюду видѣвшимъ своихъ боговъ, или подобно тому, какъ неправильно переводимъ мы словомъ „Богъ“ „Браму индусовъ и „Тіонъ“ китайцевъ, — не мѣрится ли — ли теизмъ въ собственномъ смыслѣ, только въ іудействѣ и въ двухъ происшедшихъ изъ него религіяхъ, послѣдователи которыхъ называютъ язычниками приверженцевъ всѣхъ другихъ религій міра“. 1)

Шопенгауеръ нечавидитъ теизмъ и потому главнымъ результатомъ „войны на смерть“, которую объявилъ естественной теологич. Кантъ и которую онъ восхищается, считаетъ „открытіе той поразительной истины, что философія должна быть совершенно отлична отъ іудейской мисологіи“. 2)

Вообще, онъ принимаетъ всѣ конечные выводы „Критики“ Канта: необходимость анализа человѣческаго разума для опредѣленія его предѣловъ, невозможность переступить за границы опыта, необходимость апіорныхъ формъ для уросулярованія познательнаго. Но принимая все сдѣланное его учителемъ, Шопенгауеръ рассчитываетъ идти дальше его. Кантъ опредѣлилъ, при какихъ условіяхъ и въ какихъ предѣлахъ возможна метафизика; Шопенгауеръ предпринялъ ее построеніе.

II.

Прежде всего онъ превосходно выяснилъ, что метафизика не проста забава нѣсколькихъ праздныхъ людей, какъ это часто утверждаютъ, а дѣйствительная потребность челоука; можно сожалѣть объ этомъ фактѣ, но его обязательно признавать. Всякая религія, въ своей сущности, является метафизикой; а такъ какъ религія всегда имѣла опредѣляющее значеніе для челоука, то нужно признать, что метафизическія ученія—справедливо или нѣтъ—представляютъ перестощенный интересъ.

„Челоуки—единственное существо, которое удивляется своему собственному существованію“ 3); животное проводить жизнь спокойно, ничему не удивляясь. Природа, пройдя два безсознатель-

1) Kritik der Kant. Philokophie, p. 576—577.

2) Parerga und Paralipomena, том I, p. 120.

3) Die Welt als Wille und Vorstellung, том II, гл. 17.

вья царства — минераловъ и растений, и длинный рядъ животныхъ, достигаетъ, наконецъ, въ человѣкѣ разума и сознанія; и вотъ она удивляется своему произвожденію и спрашиваетъ, что это такое. Это удивленіе, имѣющее мѣсто особенно предъ лицомъ смерти, при видѣ разрушенія и исчезновенія всѣхъ существъ, служить источникомъ нашихъ метафизическихъ потребностей; благодаря ему, человѣкъ — *животное метафизическое*. Если бы наша жизнь была безконечна и протекала безъ страданій, то, быть можетъ, никто не заданался бы вопросомъ: зачѣмъ существуетъ міръ и какова его природа? Все это казалось бы само собою понятнымъ. Но мы видимъ, что всѣ религіозныя и философскія системы имѣютъ цѣлью отвѣтить на вопросъ: что будетъ послѣ смерти? Хотя главнымъ предметомъ религій, повидимому, является существованіе ихъ боговъ, но этотъ догматъ имѣетъ значеніе для человѣка лишь настолько, насколько онъ находится въ связи съ догматомъ о безсмертіи и кажется неотдѣлимъ отъ него. Этими объясняется также и то, почему строго матеріалистическія или абсолютно скептическія системы никогда не могли пріобрѣсти широкаго и продолжительнаго вліянія.

„Храмы и церкви, нагоды и мечети во всѣхъ странахъ и во всѣ времена свидѣтельствуютъ о метафизической потребности человѣка. Иногда онъ можетъ удовлетворяться грубыми баснями, нелѣпыми сказками; если онѣ запечатлѣны въ вѣкъ достаточно рано, то могутъ дать смыслъ его существованію и служить опорой для его вѣрности. Возьмемъ, напримѣръ, коранъ. Этой плохой книги было достаточно для основанія одной изъ главныхъ религій міра, для удовлетворенія въ теченіе 1200 лѣтъ метафизической потребности безчисленныхъ милліоновъ людей, — для того, чтобы сдѣлаться основою ихъ морали, чтобы научить ихъ презрѣнію къ смерти, внушить имъ энтузіазмъ къ кровопролитнымъ войнамъ и къ обширнѣйшимъ завоеваніямъ. Мы находимъ здѣсь самую измѣнчивую и самую убогую форму теизма. Въ переводахъ, быть можетъ, много теряется, но я не нашлъ въ ней ни одной цѣнной мысли. Это показываетъ только, что метафизическая способность не всегда идетъ объ руку съ метафизическою потребностью. Но въ началѣ болѣе близкій къ природѣ человѣкъ лучше понималъ ея смыслъ. Вотъ почему праотцы браминовъ — Риши дошли до сверхчеловѣческихъ концепцій, которыя позднѣе были записаны въ Улаишадахъ.

„Никогда не было недостатка въ людяхъ, которые живутъ на счетъ этой метафизической потребности человѣка. У первобытныхъ народовъ жрецы присвоили себѣ монополію средствъ къ ея

удовлетворенію. И тебѣ еще они имѣютъ громадное преимущество—возможность удалять человѣку метафизическія догматы съ самаго ранняго дѣтства, пока еще не пробудилось въ немъ сужденіе, и разъ внушаемые, эти догматы, какъ бы велѣны имъ ни были, остаются навсегда. Если бы они должны были ждать момента, пока разовьется сужденіе, ихъ привилегія не могли бы имѣть мѣста.

Второй классъ людей, живущихъ на счетъ метафизической потребности человѣка, — это люди, получающіе средства къ жизни съ философіи. У грековъ они назывались софистами; въ наше время это профессора философіи. Но рѣдко случается, чтобы люди, живущіе *отъ* философіи, жили *для* философіи. Нѣкоторые изъ нихъ, какъ Кантъ, представляютъ, однако, исключеніе.

Какимъ образомъ удовлетворяется эта метафизическая потребность?

Подъ метафизикой я разумѣю такой видъ знанія, который идетъ дальше возможнаго опыта, природы, данныхъ явленій, — чтобы объяснить то, чѣмъ все, въ томъ или другомъ смыслѣ, обусловлено, или — въ болѣе ясныхъ словахъ, — чтобы объяснить, что существуетъ позади природы и что дѣлаетъ ее возможною.

У цивилизованныхъ народовъ она явится въ двухъ видахъ, въ зависимости отъ того, гдѣ она ищетъ своихъ доказательствъ — *въ себѣ самой* или *вне себѣ*. Философскія системы принадлежатъ къ первой категоріи: ихъ доказательства имѣютъ своимъ источникомъ размысленіе, наощренное на досугѣ сужденіе; поэтому онѣ доступны весьма незначительному числу людей и притомъ лишь на высокой ступени цивилизаціи. — Системы второго рода называются религіями; ихъ доказательство, какъ мы сказали, — внѣшнато характера; это — *откровеніе*, подтверждаемое знаменіями и чудесами. Онѣ удовлетворяютъ безчисленное множество людей, болѣе расположенныхъ склониться предъ авторитетомъ и вѣрить, чѣмъ размышлять. — Между этими двумя видами доктринъ, предлагаемыхъ для удовлетворенія метафизическихъ потребностей человечества, существуетъ вѣчный — то скрытый, то явный — антагонизмъ. Но между тѣмъ какъ доктрины перваго рода только теоріи, доктрины второй категоріи господствуютъ. Въ самомъ дѣлѣ, что за нужда для теологін въ одобреніи со стороны философіи? На ея сторонѣ все: откровеніе, древность, чудеса, пророчества, покровительство государства, высокое общественное положеніе, подобающее яствѣ, всеобщее почтеніе и уваженіе, множество храмовъ, гдѣ она преподается и осуществляется, легіоны присяжныхъ служителей и, что всего важнѣе, — безцѣнная приви-

логія, дающая возможность ввухать свое учению съ самаго рѣжнаго возраста дѣтямъ, для которыхъ оно дѣлается врожденною идеей. — Въ борьбѣ противъ столь могущественнаго противника философія имѣетъ одиako и союзниковъ; это положительныя науки, которыя, во всей ихъ союзности, не объявляя открытой войны системамъ перваго рода, тѣмъ не менѣе, бросаютъ въ ихъ сторону неожиданныя тѣни.

Въ концѣ концовъ, системы перваго рода—это народная метафизика, причеиъ слово „народъ“ нужно понимать въ интеллектуальномъ смыслѣ, въ отношеніи къ социальному положенію или къ состоянію, обозначивъ имъ всѣхъ неспособныхъ къ самостоятельному изслѣдованію и мышленію. Онѣ—единственное средство открыть и сдѣлать понятнымъ высокое значеніе жизни иоразитому смыслу, неповоротливому уму погруженной въ низменныя занятія и грубый трудъ толпы, такъ какъ первоначально человекъ вообще имѣетъ только одно желаніе—удовлетвореніе своихъ пуждъ и погребности въ физическихъ наслажденіяхъ. Основатели тѣхъ и другихъ системъ приходятъ въ міръ, чтобы привлечь его въ этого оцѣлшенія и указать ему высшій смыслъ существованія: одни— для немногихъ наиболее развитыхъ людей, другіе — для массы грубаго человечества, такъ какъ, по прекрасному выраженію Платона, „толпа не можетъ быть философомъ“. Теологическія системы— это народная метафизика. Существуетъ народная поэзія, народная мудрость, выраженная въ пословицахъ; нужно, чтобы была также и народная метафизика, такъ какъ люди безусловно нуждаются въ объясненіи жизни; она должна отвѣчать силѣ ихъ ума. Отсюда аллегорическое одѣніе, которымъ прикрывается истина. Различныя теологическія системы не что иное, какъ различныя аллегоріи, подъ которыми народъ представляетъ себя и старается постигнуть истину, не будучи въ состояніи обнять ее¹⁾.

„Доказательствомъ аллегорической природы этихъ системъ служить то, что въ каждой изъ нихъ имѣются мистеріи, т. е. догмы, которыя не могутъ быть ясно выражены. Отсюда происходитъ то, что онѣ не нуждаются—подобно системамъ втораго рода—въ доказательствахъ. Но въ то же время онѣ никогда не признаютъ своей аллегорической природы и утверждаютъ, что ихъ нужно принимать за истину въ буквальномъ смыслѣ. Въ сущности же въ нихъ нѣтъ другаго откровенія, кромѣ мысли мудрецовъ, приведенныхъ въ гармонію съ потребностями человечества“.

¹⁾ Parerga und Paralipomena § 175.

„Эти системы необходимы народу и являются для него необходимыми благодѣяніемъ. Даже когда онѣ противодействуютъ прогрессу человечества въ познаніи истины, то и въ такомъ случаѣ ихъ нужно оставить лишь въ сторонѣ со всевозможнымъ почтеніемъ. Но требовать, чтобы всякій ужъ—Гете, Шекспиръ—принималъ bona fide et senza porgio положенія подобной системы, значить—желать, чтобы гигантъ надѣлъ башмаки карлика“.

Шопенгауеръ оригинально классифицируетъ религіи. По нему, основное различіе между ними состоитъ не въ томъ, что онѣ—монотеистическія, политеистическія или пантеистическія, но въ томъ, оптимистическія онѣ или пессимистическія, — говорятъ-ли онѣ, что жизнь хороша, или, — что она дурна. Остроумна и менѣе спорна мысль, что всаую религію при извѣстномъ умѣньи можно выразить въ формѣ соответствующей философіи, и для всякой философіи найдется соответствующая религія. Такимъ образомъ, говоритъ онъ, — если бы кто-нибудь задумалъ придать моей философіи религиозную форму, то наиболее полное выраженіе ея онъ нанесетъ бы яѣ буддизмѣ.

III.

Метафизическая потребность человѣка, въ ея высшей формѣ, какъ мы видѣли, удовлетворяется философіей. Посмотримъ же, что понимаетъ подл философіей ученикъ Канта, Шопенгауеръ, какъ опредѣляетъ онъ ея предметъ и границы.

„Истинная философія, — говоритъ онъ, — та, которая научаетъ насъ понимать сущность міра, и такимъ образомъ возвышаетъ насъ надъ явленіями, не задаваясь вопросами о томъ, откуда произошло міръ, или куда онъ идетъ, или зачемъ онъ существуетъ, она спрашиваетъ только: „что онъ такое?“ ¹⁾ „Заслуга и честь философіи не въ томъ, чтобы, подобно мистикамъ, постигать *data* въ исключительныхъ обстоятельствахъ, а въ томъ, напротивъ, чтобы понимать все, что дается воспріятіемъ внѣшняго міра. Поэтому она должна оставаться космологией, никогда не стѣсняясь теологией. Она должна ограничиваться этимъ міромъ: выразить вполне, что онъ такое, въ его сокровеннѣйшей сущности, — вотъ все, что она въ правѣ сказать. Вотъ почему мое ученію, достигнувъ своего высшаго пункта, принимаетъ отрица-

¹⁾ Die achte philosophische Betrachtung der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so aber die Erscheinung hinaus führt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was die Welt fragt (Die Welt als Wille und Vorstellung, I, § 53).

телный характеръ и кончается отрицаніемъ" ¹⁾). „Моя философія,—говорилъ онъ еще Фрауэнштедту ²⁾), —дѣйствительно разрѣшаетъ загадку міра въ границахъ человѣческаго познанія. Въ этомъ смыслѣ ее можно назвать откровеніемъ. Она внушена такимъ духомъ истины, что нѣкоторые параграфы въ отдѣлѣ морали можно разсматривать, какъ внушенные Духомъ Святымъ“.

Онъ не торіалъ неопредѣленныхъ и безсодержательныхъ терминовъ, каковы: абсолютный, безконечный, сверхчувственный и т. п., и прилагалъ къ нимъ изреченіе императора Юліана: „это не что иное, какъ отрицательныя опредѣленія, сопровождаемыя неяснымъ пониманіемъ“. Его главное открытіе, его „своиратилъ Фивы“—о чемъ мы ниже скажемъ подробно (т. IV), — состоитъ въ положеніи, что все сводится къ волѣ. Онъ называлъ себя Лавуазье философіи и долагалъ, что это различіе въ душѣ двухъ элементовъ (интеллекта и воли) имѣетъ такое же значеніе для философіи, какое имѣло для химіи различіе двухъ элементовъ въ водѣ. Но сводя такимъ образомъ послѣднее объясненіе міра къ волѣ, онъ спѣшилъ прибавить, что ему неизвѣстно, чѣмъ можетъ быть воля въ себѣ самой,—и что философія не въ состояніи открыть ни дѣйствующей (*causa efficiens*), ни конечной (*c. finalis*) причины міра“. Она—„полное воспроизведеніе міра, который отражается изъ ея абстрактныхъ понятійхъ, какъ въ зеркалѣ“. И Законъ воли вѣрно опредѣлялъ ее въ слѣдующихъ словахъ, съ которыми Шопенгауеръ безусловно соглашается: „*Ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et, velut dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat*“ (Т. е. истинная философія только та, которая вполнѣ вѣрно передаетъ голоса самого міра, которая какъ бы написана подъ диктовку міра,—есть не что иное, какъ его подобіе и отраженіе, и ничего не прибавляетъ отъ себя, а только повторяетъ и отзывается ³⁾).

Искусство, подобно философіи, также служить отвѣтомъ на вопросъ: что такое жизнь? Всякое истинное художественное произведеніе по-своему правильно отвѣчаетъ на этотъ вопросъ. Но всѣ искусства говорятъ наивнымъ и дѣтскимъ языкомъ интуиціи, а не абстрактнымъ и серьезнымъ языкомъ рефлексіи; и по-

¹⁾ Die Welt als Wille, томъ II, стр. 700.

²⁾ Memorabilien, стр. 165.

³⁾ Die Welt als Wille, т. I, § 15. Онъ возторгалъ, что die Philosophie sucht keineswegs woher oder wozu die Welt da sei, sondern bloss was die Welt ist.

тому ихъ отвѣтъ—это блѣдный образъ, а не прочное и общее явленіе. Ихъ отвѣтъ,—если только онъ можетъ быть,—даетъ лишь временное, а не полное и окончательное удовлетвореніе. Они вѣсточно даютъ лишь примѣръ вмѣсто правила, отрывокъ вмѣсто излага, которое можетъ сообщить только общая идея.

Какъ философъ, Шопенгауеръ—по замѣчанію одного изъ его учениковъ,—занимаетъ среднее мѣсто между своимъ учителемъ Кантомъ и своими врагами—Шеллингомъ и Гегелемъ. Кантъ говоритъ: ничего не знать; Шеллингъ и Гегель: знать все; Шопенгауеръ: знать кое-что. Что же истинно? То, что дается всею чуждоувиженностью опыта. Его философію можно, вмѣстѣ съ нѣмъ, назвать *имманентнымъ догматизмомъ*, т. е. она остается въ области опыта, который предполагается объяснить, свести къ его основнымъ элементамъ,—въ противоположность трансцендентному догматизму, который, игнорируя опытъ, поднимается надъ міромъ и надеется все объяснить посредствомъ произвольныхъ гипотезъ или теологическихъ рѣшеній.

Если философія представляетъ собою только космологію, теорію міра, объясненіе данныхъ опыта, то тѣмъ самымъ опредѣляется ея критерій—*это опытъ*. „Материаломъ для какой бы то ни было философіи можетъ служить только эмпирическое знаніе, которое дѣлится на знаніе своего я и знаніе другихъ предметовъ (внѣшнее воспріятіе); вотъ единственно непосредственное, реально данное знаніе. Нельзя создать философію изъ однихъ чистыхъ идей, каковы: сущность, субстанція, бытіе, совершенство, необходимость, безконечный, абсолютный и т. п. „Это—слова, которыя выдуются унавшими съ неба, но которыя, подобно всѣмъ, должны происходить изъ созерцаній, изъ первоначальныхъ воспріятій. Кроме того, не желѣно-ли для того, чтобы понять и объяснить опытъ, начинать съ его игнорирования и дѣйствовать *a priori*, при помощи пустыхъ формъ? Не представляется ли естественнымъ, чтобы наука объ опытѣ вообще (философія) изъ опыта же получала свое содержаніе? Ея проблема—эмпирическая; почему же опытъ не можетъ служить при ея рѣшеніи? Предметъ метафизики не наблюденіе эмпирическихъ частныхъ, а точное объясненіе опыта вообще. Но абсолютно необходимо, чтобы ея основаніе было эмпирическое. Болѣе того: *анриорный* характеръ части человѣческаго знанія понимается нами какъ данный *фактъ*; отсюда мы заключаемъ о его субъективномъ происхожденіи. Источникомъ всякаго знанія служить для метафизики только опытъ, но опытъ *внутренній* такъ же, какъ и *внѣшній*“.

Совершенная невозможность для какой бы то ни было мета-

физики отрѣшиться отъ опыта была доказана Кантомъ, и къ этому нечего прибавить. Но, кромѣ априорныхъ умозрѣній, существуетъ другой путь, который можеть привести къ метафизикѣ. Совокупность опыта похожа на гіероглифъ, который должна разобрать философія. Если различныя переводимыя слова соединяются между собою и открываютъ одинъ смыслъ, то переводъ считается вѣрнымъ; то же самое имѣеть мѣсто и при объясненіи міра. Когда находятъ письмена, алфавитъ которыхъ неизвѣстенъ, то пытаются объяснить ихъ до тѣхъ поръ, пока не нападуть на истинное значеніе буквъ, такъ что получаются имѣющія смыслъ слова и связныя фразы. Тогда уже не остается сомнѣнія въ томъ, что написанное дешифровано правильно, такъ какъ невозможно, чтобы установленная объясненіемъ связь словъ была чисто случайною, или чтобы получились взаимно связанныя слова и фразы, когда буквамъ придано совершенно другое значеніе. Такимъ же образомъ можно доказать, что загадка міра дѣйствительно рѣшена. Нужно, чтобы равномерный свѣтъ падалъ на всѣ явленія, чтобы самыя разнородныя изъ нихъ были приведены въ гармонію,—чтобы сгладилось различіе между наиболѣе противоположными. Нашъ переводъ будетъ невѣренъ, если, объясняя нѣкоторыя явленія, онъ будетъ тѣмъ болѣе противорѣчить другимъ. Такъ, оптимизмъ Лейбница противорѣчитъ горестямъ жизни. А потому одно изъ главныхъ достоинствъ моей системы, — говоритъ Шопенгауеръ (это мы увидимъ далѣе),—состоитъ въ томъ, что, благодаря ей, находятъ единство и гармонію большое число независимыхъ другъ отъ друга истинъ.

Итакъ, метафизика имѣеть дѣло только съ явленіями міра въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Она возвышается надъ природою и въ томъ только смыслѣ, что проникаетъ до того, что скрыто въ ней или подъ нею; но никогда не рассматриваетъ она никакой вещи въ себѣ, независимо отъ феноменовъ, въ которыхъ она проявляется; она остается имманентной, никогда не дѣлается трансцендентной.

Но если она ограничивается лишь объясненіемъ явленій, если она не имѣеть иного критерія, кромѣ опыта, то почему же физика (понимаемая въ широкомъ смыслѣ древнихъ) не исполнила бы этой обязанности? При существованіи физики, на что нужна намъ метафизика? — Это потому, что физика сама по себѣ не могла бы держаться на своихъ ногахъ: она нуждается въ метафизикѣ, которая бы ее поддерживала; такъ какъ что дѣлаетъ физика? Она объясняетъ явленія тѣмъ, что еще болѣе неизвѣстно, чѣмъ они сами, т. е. законами или силами природы. Если бы на-

нн физическое объясненіе какъ для толчка шара, такъ и для факта мысли въ мозгу, то и тогда кажущееся понятнымъ было и въ сущности болѣе темно, чѣмъ когда-либо, потому что тяжесть, упругость, эластичность, непроницаемость, послѣ всѣхъ физическихъ объясненій, остаются такою же тайной, какъ и мысль¹⁾. Въ доктринахъ натуралистовъ, съ Демокрита и Эпикура до Гольбача и Кабаниса, но имѣли другой цѣль, какъ построить физику безъ метафизики, для такое ученіе, которое дѣлаетъ изъ феномена вещь въ себѣ. Такимъ образомъ, все различіе между физикой и метафизикой, въ концѣ концовъ, сводится къ различію между тѣмъ, что кажется, и тѣмъ, что существуетъ, — какъ это ясно установилъ Кантъ. Свѣдѣннать физику и метафизику—въ сущности значило бы разрушить всякую мораль. Утвержденно, что мораль не отдѣльна отъ теистической доктрины, — верно, но это справедливо относительно метафизики вообще, т. е. признанія, что порядокъ природы не есть единственный и абсолютный порядокъ вещей. Вотъ почему можно сказать, что необходимо для всѣхъ справедливыхъ и добрыхъ *Credo* таково: *Верую въ метафизику*²⁾.

Мы настаиваемъ, рискуя утомить читателей, на томъ важномъ пунктѣ, что метафизика для Шопенгауера не что иное, какъ космологія. Мы поступаемъ такъ потому, что это важное и оригинальное положеніе, какъ намъ кажется, недостаточно извѣстно въ Франціи, гдѣ о Шопенгауерѣ судятъ главнымъ образомъ по странностямъ его морали.

Съ этой точки зрѣнія, онъ такъ же осуждаетъ естественную космологію, какъ и спиритуализмъ, и матеріализмъ.

Существуютъ,—говоритъ онъ, въ высшей степени не-философскія системы философіи, какова, напримѣръ, система, предметомъ которой служитъ опредѣленіе отношенія міра къ абсолютному. Въ эту ошибку впадаютъ, однако, многіе изъ новѣйшихъ философовъ. Ихъ философія имѣетъ ту же цѣль, что и теологія; но они довольствуются установленіемъ отношеній между абсолютнымъ и міромъ, не разсуждая о трехъ ипостасяхъ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, какъ будто для философіи нѣтъ лучшаго мнѣнія, какъ нести идея философіи. Въ противоположность этой незаконной, педантичной, теологической философіи, я утверждаю, что всякая истинная философія — существенно атеологическая философія. Откуда бы мы ни отправлялись:—подобно ли древнимъ,

¹⁾ Подробнѣе объ этомъ см. ниже, гл. IV: *Воля*, § 1

²⁾ *Die Welt als Wille und Vorstellung*, томъ II, гл. 17.

изъ аксіомы: „изъ ничего ничего не бываетъ“,—или по современному, отъ мыслящаго субъекта, въ мозгу котораго воспроизводится міръ, чтобы отличить явленіе отъ вещи въ себѣ, — представляющаго отъ представляемой дѣйствительности, — въ обоихъ случаяхъ философія, чтобы оставаться самой собою, не должна заботиться о традиціонныхъ догматахъ какой бы то ни было теологіи,—ни выходить изъ міра, чтобы возвыситься къ абсолютному, которое отличается отъ него *totò còelo*; она должна оставаться въ мірѣ, гдѣ находятъ антитезу между тѣмъ, что вѣчно, неизмѣнно, и тѣмъ, что временно, преходяще,—между вещью въ себѣ и явленіемъ,—и это въ самомъ мірѣ. Она не знаетъ личнаго Бога, находящагося внѣ міра, и въ *этомъ* смыслѣ—она атеистическая.

Шопенгауеръ принималъ за свой счетъ всю кантовскую критику раціональной теологіи, не прибавляя къ ней ничего существеннаго. Онъ утверждалъ, что идея Бога не врождена, что теизмъ—результатъ воспитанія, и если бы ребенку ничего не говорили о Богѣ, то онъ никогда бы ничего о немъ не узналъ,—что Коперникъ своими астрономическими открытіями весьма сильно поколебалъ теизмъ, и т. д. ¹⁾.

Идея Бога, будь она врождена, была бы для насъ совершенно бесполезна. Локкъ первый неопровержимо доказалъ, что она не врождена. Допустимъ однако ея врожденный характеръ. Что такое врожденная истина? Это—истина субъективная. Идея Божества была бы въ такомъ случаѣ совершенно субъективною, априорною формою, подобно времени, пространству, причинности: но она нисколько не доказывала бы *реальнаго* существованія Божества ²⁾. Что постоянно ослабляетъ всякую раціональную теологію, такъ это скрытый кервь всѣхъ ея доказательствъ — законъ причинности, или достаточнаго оснoванія,—который, имѣя значеніе въ мірѣ явленій, внѣ его лишенъ всякаго смысла. „Философія, по своей сущности, есть познаніе міра; ея проблески — міръ; имъ

¹⁾ Er leugnete dass die Idee Gottes angeboren sei. Der Theismus ist anerzogen. Man sage einem Kinde nie etwas von Gott vor, so wird er von keinem Gott wissen.—Seit Kopernicus kommen die Theologen mit dem Heben Gott zu Verlegenheit; denn es ist kein Himmel mehr für ihn da, wo sie ihn, wie früher, placieren konnten. Keiner hat dem Theismus so viel gestattet als Kopernicus — *Методъ биліа*, стр. 179 и 19.—Не большое расоложеніе онъ и къ пантеизму:—„Величій Богъ,—утверждаетъ онъ,—это изобрѣтеніе профессоровъ философіи, бессмысленное слово, придуманное для того, чтобы удивлять глупцовъ и заставить замолчать извозчиковъ.“

²⁾ *Über die vierfache Wurzel des Satzes v. 7 Gründe* § 32—33.

ищет она и занимается, оставляя въ покоѣ боговъ; она знаетъ, что они также послужить по отношенію къ ней ¹⁾“.

Обыкновенно признаваемую противоположность между духомъ и матеріей Шопенгауеръ отвергаетъ, какъ совершенную иллюзію. Миръ, разсматриваемый философски, дѣлится не на мысль и про- явление, какъ бы желала того Декартъ и его школа, но на міръ *идеальный* (т. е. независимый отъ познанія) и на міръ *идеальный* представляемый, мыслимый, познаваемый), что на языкѣ Канта означаетъ противоположность вещи въ себѣ и феномена. Миръ *идеальный* — какъ мы увидимъ — это воля; міръ *идеальный* — пред- ставленіе, познаніе ²⁾).

Материалисты, равно какъ и спиритуалисты, выводятъ міръ изъ чистаго состоянія представленія познающаго субъекта; тѣ и тѣмъ являются такимъ образомъ — быть можетъ, и не подозревая себя — чуждыми критики реалистами, такъ какъ принимаютъ за реальность чистое представленіе. Въ дѣйствительности нѣтъ ни духа, ни матеріи. Тотъ и другая суть *скрытыя качества* (qualitates occultae), которыя ничто не объясняютъ. „Даже въ механикѣ, если мы попытаемся прости дальше чисто математическаго, чтобы прійти къ непроницаемости, къ тяжести, къ жидкости, мы обнаруживаемъ въ присутствіи такихъ же таинственныхъ проявленій, каковыя въ человѣкѣ мысль и воля. Что же представляетъ собою эта матерія, которую мы такъ хорошо знаете и понимаете, что вы объясняете все, — все къ ней сводите? — Математическое всегда понятно и постижимо: оно имѣетъ свой корень въ субъектѣ, въ какомъ представляющемъ органѣ; но когда мы переходимъ къ чему-нибудь объективному, что не можетъ быть опредѣлено a priori, то остается въ концѣ концовъ необъяснимымъ. Доступное чув- ствамъ и интеллекту — это совершенно поверхностное явленіе, которое оставляетъ поприкосновенною истинную и внутреннюю сущность вещей. Если въ человѣческую голову помѣщаютъ „духъ“, какъ Deus ex machina, то нужно помѣстить „духъ“ и въ каждый камень. Если, напротивъ, допускаютъ, что мертвая инертная матерія можетъ дѣйствовать, какъ тяжесть, какъ электричество, то должно допустить также и то, что, будучи массою чужда, она можетъ мыслить. Словомъ, всякому предполагаемому духу можно приписать матерію, всякой матеріи — духъ. Отсюда выдѣлается, что полагаемая между ними противоположность — только кажущаяся“.

¹⁾ *Die Welt als Wille*, т. II, гл. 17, ad finem.

²⁾ *Parerga und Paralipomena*, I. 1—13; II, 89

Аптитеза, признаваемая между душою и тѣломъ, между духомъ и матеріей, въ дѣствительности представляетъ противоположность субъективнаго и объективнаго. Шпенглеръ со злобой преслѣдуетъ терминъ: „душа“ и „духъ“—эти пустыя и искусственныя ипостаси, которыя нужно бы изгнать изъ философскаго языка. Слово „духъ“ не имѣетъ никакаго опредѣленнаго смысла потому, что оно не сводимо къ интуиціи, — къ даннымъ въ оцнѣ фактамъ. Единственно правильное понятіе о духѣ,—это понятіе объ умѣ, разсматриваемомъ какъ функція мозга, „такъ какъ мыслить безъ мозга такъ же невозможно, какъ невозможно переваривать пищу безъ желудка“. Съ удивленіемъ спрашиваютъ: что такое мозгъ, функціи котораго состоятъ въ томъ, чтобы производить этотъ феноменъ изъ феноменовъ? Что такое матерія, которая можетъ сдѣлаться столь тонкой и столь могучей, что возбужденіе нѣсколькихъ ая молекулъ является поддержкою для объективнаго міра? Пугаясь этого вопроса, вѣрять въ ипостась простой сущности, нематеріальной души. Это ничего не объясняетъ. Мы увидимъ, что рѣшеніе этой загадки — воля. — Что касается „я“,—того, что Кантъ называетъ синтетическимъ единствомъ апперцепціи, то этотъ фокусъ мозговой дѣятельности есть недѣлимый, слѣдовательно, простой пунктъ; но онъ не субстанція (душа), а лишь состояніе. Это познающее и сознательное „я“ такъ же относится къ волѣ, какъ изображеніе въ фокусѣ вогнутаго зеркала относится къ самому зеркалу, и, подобно этому изображенію, имѣетъ только условную, кажущуюся реальность. „Я“ далеко не такъ первично, первоначально, какъ думалъ Фихте; въ дѣствительности, оно третично, потому что оно предполагаетъ организмъ, который предполагаетъ волю¹⁾).

IV.

Тогда какъ философія имѣетъ своимъ предметомъ всю совокупность опыта, предметъ всякой частной науки составляетъ опредѣленная категория опытовъ. Каждая частная наука—химія, ботаника, зоологія,—имѣетъ свою философію, которую составляютъ самые послѣдніе выводы этой науки. Философія обрабатываетъ эти послѣдніе результаты такъ же, какъ всякая наука обрабатываетъ *data* своей области. Это переходъ отъ знанія объединеннаго отчасти къ знанію вполне объединенному. Эмпирическія науки могутъ быть разработаны сами по себѣ, безъ всякой философіи.

¹⁾ Подробное изложеніе системы сдѣлаетъ юнымъ все, что можетъ быть воспринятымъ изъ этихъ обобщеній.

он тенденціи. Это прекрасное занятіе для хорошихъ умовъ, любящихъ подробности и мелочныя изысканія; но оно не можетъ удовлетворять умовъ философскихъ. Первыхъ можно сравнить съ часовыми работными, изъ которыхъ одинъ дѣлаетъ только часоваго колеса, другой—пружинны, третій—цѣпочки; философъ же—это часовыхъ дѣлъ мастеръ, который приготовляетъ изъ этихъ частей цѣлое, которое движется и имѣетъ смыслъ ¹⁾.

Шопенгауеръ не допускаетъ раздѣленія философіи на часть теоретическую и на часть практическую. Для него эта наука—исключительно *теоретическая*: ея единственная задача—объяснить то, что есть. Вотъ какъ понимаетъ онъ дѣленіе философіи:

Прежде всего, въ видѣ предисловія, теорія познанія, состоящая изъ *критикъ* познавательной способности, понимаемой согласно Кантовъ. А такъ какъ наши познанія суть двухъ видовъ: одни конкретныя, интуитивныя, экспериментальныя, данныя намъ умомъ (*Verstand*); другія—абстрактныя, дискурсивныя, рациональныя, данныя разумомъ (*Verstand*), то имѣетъ мѣсто изученіе познаній конкретныхъ или перцептивныхъ, которое Шопенгауеръ называетъ *диалектикой*, и изученіе познаній абстрактныхъ или дискурсивныхъ, которое онъ называетъ *логикой*.

Затѣмъ начинается дѣло, свойственное метафизикѣ. А такъ какъ совокупность опыта, т. е. данныхъ намъ *фактовъ*, обнимаетъ всѣ виды природы, художественныя проявленія и моральныя дѣянія, то мы имѣемъ:

Метафизику природы,
Метафизику красоты,
Метафизику нравовъ

Таковъ порядокъ, которому слѣдуетъ Шопенгауеръ въ своемъ сочиненіи и которомъ будетъ служить рамкою для нашего изложенія. Но скажемъ нѣсколько словъ о наукахъ, которыя, можетъ показаться, пропущены въ этой классификаціи.

Что касается *психологіи*, справедливо говоритъ Шопенгауеръ, если дѣло идетъ о психологіи рациональной, то Кантъ показываетъ, что трансцендентная гипотеза души не можетъ быть доказана, а потому антитезу духа и природы нужно предоставить геометрамъ и физикамъ. Того, что постоянно находится въ человѣкѣ, нельзя объяснять отдѣльно и независимо отъ другихъ элементовъ природы, потому что онъ—часть природы. Вещь въ себѣ должно найти и опредѣлить въ общей, а не въ человеческой

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorst, т. II, стр. 128.

формѣ. Если же рѣчь идетъ объ антропологию, т. е. объ экспериментальномъ назначеніи человѣка, то такое изученіе частью относится къ анатоміи, частью къ физиологіи, частью къ эмпирической психологіи, т. е. „къ той наукѣ наблюденія, которая занимается моральными и интеллектуальными явленіями, свойствами человѣческаго рода и индивидуальными особенностями“. Что наиболее важно въ этихъ фактахъ, то необходимо предварительно излагается и рассматривается въ трехъ частяхъ метафизики. Психологіи имѣла бы право образовать четвертую часть только въ томъ случаѣ, если бы душа была особымъ существомъ.

На исторію Шопенгауеръ имѣлъ оригинальный взглядъ. Всѣ науки образуютъ рядъ, которому философія придаетъ единство. Всѣ онѣ въ совокупности имѣютъ такую функцію: сводить къ законамъ и понятіямъ множественность явленій. Только исторія не можетъ занять мѣста въ этомъ ряду, потому что ей не достаетъ основного характера науки—*субординации* фактовъ и предметовъ. Она можетъ представлять ихъ лишь въ формѣ координаціи. Поэтому исторія не можетъ быть излагаема, подобно наукамъ, въ систематической формѣ. Последнія представляютъ собою систему понятій, онѣ говорятъ только о видахъ; исторія же говоритъ только объ индивидуумахъ. Она могла бы быть только наукою объ индивидуумахъ, что было бы, противрѣчіемъ въ опредѣленіи. Утверждать, что громадные періоды времени, революція, великія историческія событія—*общее*, значить—злоупотреблять словами, такъ какъ все это лишь частности. Въ геометріи изъ опредѣленія треугольника я могу вывести его свойства. Въ зоологіи я могу узнать отличительныя черты, свойственныя всѣмъ позвоночнымъ или всѣмъ млекопитающимъ. Въ исторіи выводы этого рода,—когда они возможны,—даютъ только поверхностныя знанія.—Въ дѣйствительности, все существенное въ жизни человѣка, какъ и въ жизни природы, всегда дано въ *настоящемъ*; чтобы найти его, нужно только изучать и углубляться. Исторія надѣется замѣнить глубину длиною и широтою. Настоящее для нея лишь отрывокъ, который нужно дополнить безконечно продолжительнымъ прошедшимъ и къ которому присоединяется безконечное будущее. Отсюда различіе между умами философскими и умами историческими: первые желаютъ углубиться, а вторые—считать безъ конца. Исторія постоянно показываетъ одно и то же, только въ разныхъ видахъ. Главы исторіи народовъ различаются только именами и хронологіей; существенное же всегда одно и то же.

Гегельянцы, которые на философію исторіи смотрятъ, какъ на высшую цѣль своей философіи, не поняли этой основной истины,

... древней, чѣмъ ученіе Платона: существенно то, что не мѣняется, а не то, что постоянно дѣлается. Руководствуясь своимъ оптимизмомъ и рассматривая міръ, какъ реальный, они вѣрили свою цѣль въ жалкомъ земномъ счастьѣ, которое, даже когда ему благоприятствуютъ люди и судьба,—вещь настолько хрупкая, столь обманчивая, столь хрупкая, столь печальная, что ни законы, ни машины, ни телеграфы никогда не сдѣлаютъ изъ него ничего существенно лучшаго. Эти оптимисты, вопреки своимъ претензіямъ, плохіе христіане, потому что истинный духъ христіанства также какъ браминизма и буддизма, состоитъ въ познаніи ничтожности земного счастья и въ отреченіи къ нему. Повторяю, такова цѣль и сущность христіанства, а не монотеизма, какъ думаютъ. Поэтому атеистическій буддизмъ въ дѣйствительности гораздо ближе къ христіанству, чѣмъ оптимистическое іудейство и его разновидность—исламъ.

Истинная философія состоитъ въ томъ, чтобы въ исторіи, какъ въ жизни, выскрывать *неизмѣняемое*. Она состоитъ въ познаніи, что въ этихъ сложныхъ и безконечныхъ измѣненіяхъ нѣкоторая сущность остается неизмѣнной и дѣйствуетъ сегодня, какъ вчера, какъ всегда, что въ древнее и въ новое время, на Востокѣ, какъ и на Западѣ,—несмотря на различіе обстоятельствъ, костюмовъ, нравовъ,—имѣетъ мѣсто нѣчто тождественное, и что вездѣ оказывается одно и то же человѣчество. Эта тождественная сущность, неизмѣнная среди всѣхъ измѣненій,—въ свойствахъ человѣческаго сердца и головы, такова: много злыхъ, мало добрыхъ. Девизомъ исторіи должно бы быть: *Eadem, sed aliter* (тоже, но иначе). Если читать Геродота съ истинно философскимъ умомъ, то этого достаточно для наученія исторіи, такъ какъ здѣсь находится все, что дѣлаетъ воллѣдующую жизнь человѣчества: порывы, дѣйствія, страданія судьбы человѣческаго рода, какъ слѣдствіе его физическихъ и моральныхъ качествъ. То, о чемъ рассказываетъ исторія, въ сущности не что иное, какъ продолжительное, тяжелое и смутное новидѣніе человѣчества.

Таковы общія идеи, которыя могутъ служить введеніемъ въ доктрину, къ наученію которой мы теперь переходимъ.

ГЛАВА III.

Интеллектъ.

Теорія познанія.

I.

„Миръ—это мое представленіе“,—вотъ истина, которая имѣетъ значеніе для всякаго живого и познающаго существа, хотя только человѣкъ можетъ имѣть о ней рефлексивное и абстрактное сознаніе. Съ тѣхъ поръ какъ онъ началъ философствовать, онъ ясно и несомнѣнно видитъ, что онъ не знаетъ ни солнца, ни земли, но всегда имѣетъ глазъ, который видитъ солнце, руку, которая осязаетъ землю,—словомъ, что окружающій его миръ существуетъ только какъ представленіе, т. е. только по отношенію къ другому,—къ воспринимающему субъекту—къ нему самому. Нѣтъ другой истины столь же достовѣрной, столь же не нуждающейся въ доказательствахъ, какъ эта: все существующее для познанія, т. е. весь миръ, только объектъ по отношенію къ субъекту,—воспріятіе по отношенію къ воспринимающему,—словомъ, представленіе. Это истинно для настоящаго, какъ для прошедшаго и для будущаго,—для близкаго, какъ и для отдаленнаго, потому что это истинно относительно времени и пространства, въ которомъ все это развивается.

„Миръ—это мое представленіе“,—истина, конечно, не нова. Она находится въ сочиненіяхъ скепсиковъ, и лучше, чѣмъ кто-либо другой, формулировалъ ее Декартъ. Выставивъ свое *cogito ergo sum* (я мыслю, следовательно, я существую), какъ вѣчно единственно достовѣрное, и предварительно разсматривая суще-

познанію міра, какъ проблематическое, онъ нашель настоящую и правильную точку отиравленія и вмѣстѣ съ тѣмъ истинную точку опоры для всякой философіи: она вполне субъективна и сводится *въ сознаніи*, такъ какъ только послѣднее остается непосредственнымъ, и все другое, что бы то ни было, посредственно и условно и потому зависимо. Поэтому Декартъ справедливо считается отцомъ новой философіи.

„Беркли, идя тѣмъ же путемъ, пошелъ дальше, къ идеализму въ собственномъ смыслѣ, т. е. къ признанію, что протяженное пространство, слѣдовательно, объективный, матеріальный міръ, какъ таковой, существуетъ только въ нашемъ представленіи, что и правильно и даже нельзя прибавлять къ представленію бытію, которое будто-бы существуетъ влѣ его и независимо отъ познающего субъекта,—предполагать матерію существующую сама по себѣ. Такова услуга, оказавшая философіи со стороны Беркли,—услуга неизмѣряемая, каковы бы ни были его недостатки въ другихъ отношеніяхъ.

„Гораздо раньше Беркли и Декарта это основное положеніе было извѣстно индійской школѣ, философіи Веданты, которая описывается Виаѣ, такъ какъ ея ученіе состоитъ не въ отрицаніи существованія матеріи, т. е. плотности, непроницаемости протяженія (что было бы положительнымъ безуміемъ), но въ переносѣ въ этомъ отношеніи обычнаго понятія и въ утвержденіи, что нѣтъ бытія, независимаго отъ умственного воспріятія.—что *существовать и быть представляемымъ*—равнозначущіе термины ¹⁾“.

Но истина: „міръ—это мое представленіе“—истина неполная. Она нуждается въ дополненіи—и это будетъ сдѣлано позднѣе—истиною, которая извѣстна не столь непосредственно, какъ та, о которой идетъ теперь рѣчь, но къ которой насъ можетъ привести нѣсколько глубокое наслѣдованіе, отвлеченіе различнаго и обобщеніе родственнаго; эта истина: „міръ—это моя воля“.

Ограничимся здѣсь изученіемъ перваго положенія, предположивъ на время, что міръ—просто объектъ познанія, независимый отъ всякой волевой или другой дѣятельности. Прежде всего мы должны замѣтить,—такъ какъ Шопенгауеръ особенно настаиваетъ на этомъ,—что исходнымъ пунктомъ служить для него *конкретный фактъ—представленіе*. Онъ не выходитъ ни изъ субъекта, ни изъ объекта, но въ представленіи, которое содержитъ и предполагаетъ то и другое, потому что распаденіе на субъектъ и на объектъ—это первоначальная, общая и существенная форма. „Это отличаетъ

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, томъ I, кн. I, § 1 и т. II, гл. I.

мой методъ отъ всѣхъ другихъ философскихъ опытовъ, которые исходили или изъ субъекта, или изъ объекта и искали объясненія одного въ другомъ, опираясь при этомъ на законъ достаточнаго основанія; я же исключаю изъ подъ его власти отношеніе субъекта къ объекту и оставляю ему только объектъ" ¹⁾). Системы, исходящія изъ объекта, имѣли проблемой совокупность созерцаемаго міра и его устройство; они старались объяснить его разными способами: то матеріей, какъ чистые материалисты, то абстрактными понятіями, какъ Спиноза и Элеаты; то волею, которую направляетъ интеллектъ, какъ схоластики (созданіе ex nihilo). Изъ всѣхъ этихъ системъ самая послѣдовательная и самая широкая—чистый материализмъ. Онъ опирается на основную мысль, которая состоитъ въ желаніи объяснить субъектъ объектомъ, въ попыткѣ объяснить непосредственно намъ данное даннымъ посредственно. Нѣтъ объекта безъ субъекта—потъ принципъ, который навсегда уничтожаетъ всякій материализмъ. „О солнцѣ и о планетахъ безъ глаза, который ихъ видитъ, безъ интеллекта, который ихъ познаетъ, можно говорить только на словахъ; но для представленія эти слова были бы пустымъ звукомъ.“—Не больше успѣха имѣли и тѣ системы, которые отправлялись отъ субъекта. Превосходный примѣръ этого представляетъ доктрина Фихте, для котораго, въ силу закона достаточнаго основанія, признаннаго „вѣчной истиной," „я" служитъ основаніемъ для „ме-я",—для міра,—для объекта, который является его послѣдствіемъ, его проявленіемъ. Но этотъ законъ, эта „вѣчная истина," которая царствовала надъ древними богами, не болѣе, какъ относительный, условный законъ, приложенный только къ міру явленій; абсолютное значеніе придаетъ ему лишь полная иллюзія ума.

Если единственно правильныи исходный пунктъ—представленіе, и если міръ—мое представленіе, то, значитъ, истинная теорія познанія—это чистый идеализмъ. „То, что все познаетъ, и ничѣмъ непознаваемо, есть субъектъ; какъ таковой,—онъ носитель міра (der Träger der Welt).“ На первый взглядъ, безъ сомнѣнія, можетъ показаться достовѣрнымъ, что объективный міръ существовалъ бы реально, если бы даже не существовало ни одного познающаго существа. Но если бы мы попытались реализовать эту мысль и постарались бы представить себѣ объективный міръ безъ познаю-

¹⁾ *Die Welt* и т. д., томъ I, § 7. Этнакъ Шопенгауеръ хотѣлъ сказать, что—согласно его воззрѣнію— объективный міръ управляется закономъ причинности; но онъ не допускаетъ, чтобы между познающимъ субъектомъ и познаемымъ объектомъ существовало отношеніе причинности.

объекта, то получили бы прямо противоположное тому, что имели въ виду: этотъ воображаемый міръ, существующій въ насъ, субъектъ познанія,—въ томъ субъектъ, который желали познать Міръ, какъ мы его знаемъ, есть, очевидно, мозговой феноменъ (ein Gehirnsphänomen); поэтому въ гипотезѣ, что онъ, этотъ мозговой, можетъ существовать независимо отъ всѣхъ мозговыхъ факторовъ скрытое противорѣчіе.

Отъ зависимости объекта отъ субъекта составляетъ идеальность міра, какъ *представленія*. Самое наше тѣло, насколько мы его познаемъ какъ объектъ, т. е. какъ протяженное и дѣйствующее, есть не что иное, какъ мозговой феноменъ, который существуетъ только въ созерцаніи нашего мозга. Существованіе нашей личности или нашего тѣла, какъ чего-то протяженного и дѣйствующаго, предполагаетъ познающій субъектъ, потому что его реальное существованіе дано въ воспріятіи, въ представленіи, и реально только для познающаго субъекта.

Впрочемъ, чтобы вполне понять чисто феноменальное существованіе внѣшняго міра, представимъ себѣ міръ безъ существа познающаго. Слѣдовательно, что—міръ безъ воспріятія. Вообразимъ, что изъ земли произрастаетъ громадное количество растений, стоящихъ другъ къ другу. На нихъ дѣйствуютъ свѣтъ, воздухъ, влажность, электричество и проч. Будемъ теперь мысленно все это к болѣе усиливать воспримчивость растений къ вліянію этихъ факторовъ, и постепенно придаемъ къ ощущенію, а, наконецъ, и къ воспріятію [такъ какъ внутреннее наблюденіе, а равно анатомическія данныя приводятъ насъ къ заключенію, что нервъ дѣлаетъ есть не что иное, какъ способность все въ большей и большей степени воспринимать внѣшнія впечатлѣнія]. Тогдашній міръ, представляемый во времени, пространствѣ и причинности. Но являясь такимъ образомъ, онъ продолжаетъ быть только и исключительно результатомъ дѣйствія внѣшнихъ вліяній на воспримчивость растений¹⁾.

Но мы плохо поняли бы это ученіе, если бы думали, что оно отрицаетъ реальность міра въ обычномъ смыслѣ слова. „Истинный идеализмъ—не эмпирическій, а трансцендентальный. Эмпирическую реальность міра онъ оставляетъ неиррациональной, но утверждаетъ, что всякій объектъ, даже объектъ реальный, эмпирическій, обуславливается объектомъ двоякимъ образомъ: во-первыхъ, *материально* или какъ объектъ вообще, потому что объек-

¹⁾ Parerga und Paralipomena, томъ 15, 32

тивное бытіе мысленно только по противоположности съ субъектомъ, представленіемъ котораго онъ является; во вторыхъ, *формально*, такъ какъ способъ существованія объекта, т. е. его представленіе (время, пространство, причинность) исходить изъ субъекта, предполагается въ субъектѣ." Этотъ идеализмъ получилъ начало не у Беркли, а въ анализѣ Канта.

Шопенгауеръ воспользовался своимъ литературнымъ талантомъ, чтобы такъ и иначе, въ двадцати видахъ, представить тезисъ идеализма, и нѣсколько разъ онъ излагаютъ его съ большою оригинальностью. Цитируемъ, въ качествѣ примѣра, отрывокъ, сокращенный для насъ Лиднеромъ и Фраусштедтомъ:— „Предо мною было два предмета, два тѣла, тяжелыхъ, правильной формы, красивыхъ на видъ ¹⁾. Одинъ изъ нихъ—лиловая ваза съ золотыми краями и ручками; другой—организованное тѣло, человѣкъ. После продолжительнаго восхищенія ихъ внѣшностью, я попросилъ сопровождавшаго меня генія позволить мнѣ проникнуть внутрь этихъ предметовъ. Онъ позволилъ мнѣ это, и въ вазѣ я не нашелъ ничего, если не считать давленія тяжести и непонятнаго для меня взаимнаго влеченія между ея частями, обозначаемого словами: сцепленіе и средство; но каково было мое удивленіе, когда я проникъ внутрь другого предмета! и какъ рассказать о томъ, что я увидѣлъ? Сказки фей и басни не представляютъ ничего болѣе невѣроятнаго. Внутри этого предмета или, скорѣе, въ верхней его части, называемой головою и, по внѣшности, похожей на всякій другой предметъ, окруженной пространствомъ, имѣющей вѣсъ и проч.,—что я тамъ нашелъ? Тамъ былъ міръ съ неизмѣримымъ пространствомъ, въ которомъ Все заключено, съ неизмѣримымъ временемъ, въ которомъ Все существуетъ, и съ удивительнымъ разнообразіемъ вещей, наполняющихъ время и пространство, и—что почти безмыслица—я замѣтилъ тамъ входящаго и выходящаго себя самого..

„Да, вотъ что нашелъ я въ этомъ предметѣ, величаво не больше крупнаго плода, который (предметъ) палачъ можетъ отрубить однимъ ударомъ и тѣмъ самымъ погрузить въ мракъ заключенный въ міръ. И этотъ міръ уже не существовалъ-бы, если бы предметы этого рода не размножались безпрестанно, подобно шампиньонамъ, чтобы воспринять міръ, готовый потонуть въ небытіи, чтобы передавать другъ другу, какъ мячъ, этотъ великій,

¹⁾ Memorabilien, стр. 286. Рѣчь цитируется по переводу Шаллмелъ-Лакура.

«...всѣхъ тождественный образъ, тождественность котораго они выражаютъ словомъ „объектъ“.

Включеніе, къ которому приводитъ этотъ идеализмъ и которое Шлегелъ не перестаетъ повторять, таково: „матерія—это материальная ложь“—*die ästhetische Falschheit*. Матерія—не что иное, какъ то, что вообще дѣйствуетъ,—отвлеченіе отъ всякаго образа дѣйствія. Какъ такая, она—предметъ не созерцанія, а мысли и помысла чистая абстракція; и нужно отдать честь Плотину и Джорджо Врруно, что они поддерживали парадоксальное положеніе, что матерія безтѣлесна. Удивленіе, возбуждаемое въ насъ разпознаваніемъ проявленій матеріи, похоже въ сущности на изумленіе человека, который впервые видитъ себя въ зеркалѣ и не узнаетъ, кто это онъ. То же самое дѣлаетъ и мы, когда смотримъ на внѣшнюю міръ, какъ на что то намъ чуждое. Въ действительности же единичекъ этого міра въ интеллектъ (способность представленія); онъ рождается, существуетъ и умираетъ вмѣстѣ съ послѣднимъ. Главная ошибка всѣхъ системъ состоитъ въ пренебреженіи той истины, что *матерія и интеллектъ—коррелятивы*, т. е. что первое существуетъ для второго,—что оба они возмншаются и падаютъ одновременно,—что въ сущности они одно и то же, только различимое съ двухъ противоположныхъ сторонъ,⁴—и это одно—такъ мы увидимъ далѣе,—есть воля.

II.

Каждому весьма легко собственнымъ опытомъ убѣдиться въ томъ, что міръ, чтобы быть объектомъ, нуждается въ субъектѣ, который бы его мыслилъ. Глубокій сонъ, безъ сновидѣній, не означаетъ-ли каждому, что міръ существуетъ только для мысленной головы? Если бы все въ природѣ спало пачимъ глубокимъ сномъ и, подобно растеніямъ, никогда бы не пробуждалось къ жизни, то совершенно не возникалъ-бы вопросъ о внѣшнемъ мірѣ.

Но,—возражать,—міръ, какъ объектъ, не могъ-ли бы существовать даже и въ томъ случаѣ, если бы я не имѣлъ сознанія, если бы моя и другія головы не воспринимали его? Не могъ-ли бы онъ существовать вмѣстѣ вскихъ головъ и независимо отъ нихъ, во времени и пространствѣ, образуя непрерывную цѣпь причинъ и слѣдствій? Видимое въ зеркалѣ изображеніе возможно только тогда, когда существуетъ зеркало, и если бы уничтожить всѣ зеркала, то не было бы болѣе изображеній; не слѣдуетъ-ли отсюда, что въ такомъ случаѣ исчезли бы также и отражаемые ими предметы?

Отвѣтъ на это возраженіе дать, по Шопенгауэру, ученіе объ идеальности времени и пространства. Известенъ трактатъ Канта о категоріяхъ, въ его „Критикѣ чистаго разума“. Онъ признаетъ двѣ субъективныя формы чувственности [Sinnlichkeit, sensibilité]— время и пространство, я двѣнадцать регулирующихъ понятій ума. Эти двѣнадцать категорій выводятся имъ изъ двѣнадцати формъ сужденія довольно искусственнымъ путемъ, что исключительно объясняется излишнимъ пристрастіемъ его къ симметріи и къ логической правильности. Въ этомъ перечисленіи категорій много повтореній. Поэтому Шопенгауэръ, вполнѣ слѣдуя Канту, принимаетъ только три основныхъ формы познанія: *время, пространство, причинность*. Относительно этого пункта, хитъ кажется, согласны почти всѣ современныя философскія школы—идеалистическія и материалистическія, спиритуалистическія и позитивныя. Это— господствующія идеи, значеніе которыхъ нужно опредѣлить прежде всего, такъ какъ время и пространство представляютъ собою видѣтелище всѣхъ явленій, сцену—лишнюю, впрочемъ, реальности,—гдѣ развертывается причинность; если ихъ идеальность установлена, то всѣхъ съ тѣмъ установлена и идеальность міра.

Шопенгауэръ находитъ, что идеальность *времени* доказывается механическимъ закономъ—*закономъ инерціи*; „такъ какъ, въ сущности, что говорить этотъ законъ?—онъ говоритъ что одво время не можетъ произвести никакого физическаго дѣйствія,— что само по себѣ оно ничего не измѣняетъ ни въ покоѣ, ни въ движеніи тѣла. Если бы оно было присуще предметамъ, какъ ихъ существованіе или случайное свойство, то его количество (т. е. продолжительность или краткость) могло бы, въ нѣкоторой степени, измѣнять предметы. Ничего подобнаго не происходитъ; время проходитъ по предметамъ, не оставляя на нихъ ни малѣйшаго слѣда, такъ какъ дѣйствуютъ только развивающіяся во времени причины, но не само время. Поэтому, когда тѣло защищено отъ химическихъ вліяній,—напримѣръ, мамонтъ во льдахъ Лены, мошки въ амбрѣ, металл въ совершенно сухомъ воздухѣ, египетскія древности и даже волосы мумій въ закрытыхъ некрополяхъ,—то тысячи лѣтъ не производятъ въ немъ никакого измѣненія. Это абсолютное бездѣйствіе времени представляетъ собою также и то, что составляетъ въ механикѣ законъ инерціи. Разъ тѣло пришло въ движеніе, то уже никакое время не можетъ ни ускорить его, ни замедлить. Безъ противодѣйствія физическихъ факторовъ движеніе было бы абсолютно безконечнымъ; равнымъ образомъ, находящееся въ покоѣ тѣло вѣчно оставалось бы въ такомъ положеніи, если бы его не привели въ движеніе физиче-

ким причины. Отсюда слѣдуетъ, что время не есть нѣчто свойственное тѣлу,—что оно различной природы,—что присущую тѣлу реальность нельзя приписывать явлению, которое абсолютно идеально, т. е. свойственно чистому представлению и его органу; для же, напротивъ, крайнимъ разнообразіемъ своихъ свойствъ и дѣйствій ясно показываютъ, что они не имѣютъ чисто идеального существованія, но обнаруживаютъ объективную реальность, лишь въ себѣ, отличающуюся, насколько возможно, отъ ея проекцій.—

Относительно идеальности *пространства* Шопенгауеръ говоритъ: „Наиболѣе яснымъ и самымъ простымъ доказательствомъ идеальности пространства служить то, что мы не можемъ пространство, какъ все другое, отдѣлить отъ нашей мысли. Мы можемъ постигать пространство безъ всего, что его наполняетъ, можемъ предположить, что изъ него исчезло все, все, рѣшительно все, можемъ представить себѣ совершенно пустое пространство между неподвижными звѣздами и проч. Но мы никакъ не можемъ освободиться отъ самаго пространства: что бы мы ни дѣлали, гдѣ бы ни паходились, оно оказывается тамъ-же, нигдѣ не имѣя конца, потому что оно—основаніе и первое условіе нашихъ представлений. Этимъ бесспорно доказывается, что оно принадлежитъ нашему интеллекту, что оно—составная часть послѣдняго, что оно—основа той жизни, на которой изображается разнообразіе вѣнчающаго мира. Разъ я представляю какой-нибудь предметъ, вмѣстѣ съ тѣмъ представляю и время: оно сопровождаетъ всѣ движенія, всѣ повороты и обороты моего интеллекта такъ же неизмѣнно, какъ очки на моемъ носу сопровождаютъ всѣ движенія, всѣ повороты и обороты моего лица, или какъ тѣло сопровождаетъ тѣло. Если что-нибудь, по моему наблюденію, сопровождаетъ меня вездѣ и во всѣхъ обстоятельствахъ, то я заключаю, что оно принадлежитъ мнѣ, какъ если бы вездѣ, куда бы я ни пришелъ, оказался специфическій запахъ, отъ котораго я не въ состояніи избавиться. То же и относительно пространства: что бы я ни думалъ, какимъ бы вы представлялъ себѣ міръ, пространство является прежде всего и ничему не уступаетъ мѣста. Слѣдовательно, оно должно быть функцией, основной функцией моего интеллекта; поэтому его идеальность простирается на все протяженное, т. е. на все представляемое. Стало быть, мы познаемъ вещи не такими, каковы онѣ сами по себѣ, а такими, какъ онѣ являются *)“.

*) Parerga und Paralip томъ II, § 29 и 30

Въ вышеизложенномъ пужно признать учителя и продолжателя Канта. Но интересно отмѣтить, что доктрина его учителя подвергается у Шопенгауера физиологической трансформации: онъ охотно отождествляетъ *формы* интеллекта и строеніе мозга. „Философія Локка,—справедливо говорить онъ,—это критика функций чувства; философія Канта—критика функций мозга“. И въ другомъ мѣстѣ: „Чувства даютъ лишь ощущенія, но не созерцанія (познаніе). То, что даютъ одни чувства, такъ же относится къ тому, что даютъ функции мозга [время, пространство, причинность], какъ масса чувствительныхъ веревъ относится къ массѣ мозга“. Впрочемъ, эта трансформация была совершенно естественна, и, вѣроятно, Кантъ—живя онъ на поляхъ поединка, въ эпоху полнаго развитія биологическихъ наукъ—сдѣлалъ-бы то же самое.

Тѣмъ не менѣе время и пространство только формы феноменальнаго существованія, пусты рамки: что нибудь должно наполнять ихъ, это—причинность. Причинность, матерія, дѣйствіе—для Шопенгауера синонимы. „Матерія отъ начала до конца есть не что иное, какъ причинность. Ея бытіе—это дѣйствіе. Ни въ какомъ другомъ видѣ она не мыслима, и только дѣйствуя, она наполняетъ пространство и время.“*).

Одна изъ существенныхъ функций причинности, это—соединять пространство и время. Каждое изъ нихъ имѣетъ свойства, исключаютія свойства другого, но причинность ихъ примиряетъ. Она устанавливаетъ возможное согласіе между непостояннымъ теченіемъ времени и неподвижнымъ постоянствомъ пространства. Въ чистомъ времени нѣтъ существованія; въ чистомъ пространствѣ нѣтъ ни *прежде*, ни *теперь*, ни *послѣ*. Но что существенно въ реальной дѣйствительности? Сосуществованіе (das *Zugleichsein*) многихъ состояній. Лишь благодаря этому сосуществованію возможно пребываніе, такъ какъ послѣднее познается только потому, что существуетъ нѣчто измѣняемое и постоянно пребывающее. То, что мы называемъ измѣненіемъ, состоитъ въ пребываніи чего-то среди перемѣнъ,—въ перемѣнѣ качества и формы, въ то время, какъ субстанція, т. е. матерія, остается постоянной. Въ чистомъ пространствѣ миръ былъ бы постояннымъ и неподвижнымъ, не было бы никакой послѣдовательности, никакого измѣненія, никакого дѣйствія: но разъ нѣтъ дѣйствія, исчезаетъ и представленіе матеріи—въ чистомъ времени все было бы проходящимъ; не

* Denn diese ist durch und durch nichts als Causalität, Ihr Sein nämlich ist ihr Wirken, u. s. w. Die Welt als Wille, томъ I, кн. 1, § 4.

бы ни постоянства, ни сосуществованія, ни одновременности, относительно—пробыванія, а стало быть—и матеріи.—Изъ соединенія пространства и времени возникает матерія, т. е. возможность сосуществованія, пребыванія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность постоянства субстанціи при переизмѣнахъ состоянія“.

Субъективный коррелятъ матеріи или причинности, что одно и то же,—это умъ (Vergstand); и, кромя этого, ома ничто. Познавать причинность—вотъ его единственная функція. И наоборотъ, всякая причинность, всякая матерія, всякая реальность существуетъ только для ума, посредствомъ ума, въ умѣ“. Это приводитъ насъ отъ метафизики къ психологіи.

III.

Психологія Шопенгауера—чисто эмпирическая. Она обнаружилась въ немъ усоряднаго читателя Локка, Юма, Пристлея и французскихъ сенсуалистовъ конца XVIII вѣка. Она обнаруживаетъ въ немъ большую склонность къ конкретному. Частное, индивидуальное, фактъ,—вотъ что для него положительно; это—твердая почва, опоры которой нужно постоянно ощущать, или какъ можно меньше удаляться отъ нея. Всегда сводите абстрактное къ конкретному, понятія къ созерцаніямъ: первыя являють значеніе только благодаря послѣднимъ. *(Объ отношеніи созерцательнаго познанія къ познанію абстрактному онъ написалъ главу, которую мы рекомендуемъ читателямъ. „Такъ какъ понятія заимствуютъ свое содержаніе изъ созерцательнаго познанія и такъ какъ все остальное міра мысли кончится на мірѣ созерцаній, то мы должны имѣть постоянную возможность опять вернуться, черезъ промежуточные ступени, отъ понятія къ созерцаніямъ, изъ которыхъ оно получено; безъ этого мы выѣмъ изъ голови одни лишь слова“.* Такъ какъ созерцательное познаніе первично и единственно реально, то прежде всего нужно видѣть и ощущать самому. Во многихъ книгахъ авторы говорятъ о томъ, что они думали, но чего не ощущали и не воспринимаю; они пишутъ посредствомъ рефлексіи, а не посредствомъ интуиціи; это дѣлаетъ ихъ произведенія посредственными и скучными. Кто говоритъ только о томъ, что онъ читалъ, тотъ не заставитъ себя читать *)

Это справедливо также относительно ученыхъ, которые часто задаютъ только мертвымъ вопросамъ,—вопросамъ, которое они видѣють, но котораго не понимаютъ, которое не сдѣлалось частью,

*) For ever reading, never to be read (Поппл), т. е. „постоянно читать, чтобы никто не читалъ ихъ самими“.

ихъ самихъ, потому что опытъ и созерцаніе не сдѣлали его живымъ для индивидуума. Содержаніе самой философіи дается эмпирическимъ познаніемъ (познаніемъ насъ самихъ или вѣшняго міра). Оно одно дано непосредственно и реально. Всякая философія, отправляющаяся не изъ него, а изъ абстрактныхъ понятій, каковы: абсолютное, субстанція, божество, безконечное бытіе, сущность, тождество и т. п., блуждаетъ въ пустомъ пространствѣ и проводитъ время въ вознѣ съ безсодержательными абстракціями, какъ то дѣлали александрийцы, рассуждая объ единомъ, о множественномъ, о благѣ, о лучшемъ, о совершенномъ, или какъ школа Шеллинга съ ея тождествомъ, различіемъ, безразличіемъ и проч. „Мудрость и гений, эти два вершины Парнаса человеческого познанія, коренятся не въ абстрактныхъ и дискурсивныхъ способностяхъ, а въ способностяхъ созерцательныхъ (интуитивныхъ). Истинная мудрость—нѣчто интуитивное, а не абстрактное. Она состоитъ не въ принципахъ и максимахъ, которые являются въ головѣ, какъ результатъ собственныхъ или чужихъ изслѣдованій; но есть самый способъ представленія міра. И этотъ способъ такъ отличается отъ всякаго другого, что мудрый живетъ въ иномъ мірѣ, чѣмъ глупый, и гений видитъ другой міръ, чѣмъ вульгарные умы“. Между созерцаніемъ міра, свойственнымъ мозгу Шекспира, и созерцаніемъ перваго встречнаго столь же значительная разница, какъ между „превосходною исполненною масляными красками картиною и китайскою живописью безъ тѣней и перспективы“.—Въ практической жизни созерцательное познаніе также имѣетъ преимущество во всѣхъ случаяхъ, когда нѣтъ времени для размышленія; отсюда превосходство женщинъ въ обыденной жизни. Абстрактное познаніе не можетъ дать ничего, кромѣ общихъ правилъ, которыхъ недостаточно въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ; поэтому,—какъ говорить Вовенаргъ,—„Никто не дѣлаетъ такъ много ошибокъ, какъ люди, дѣйствующіе на основаніи рефлексіи“ *).

Такимъ образомъ, Шопенгауеръ дѣлитъ наши представленія на два главныхъ класса: на *созерцательныя* (интуитивныя) и *отвлеченныя* (абстрактныя). Этотъ послѣдній классъ составляютъ *мысли*, которыя свойственны только человѣку—способность къ ихъ образованію называется *разумомъ* (Vernunft). Разумъ для Шопенгауера не какое-нибудь мистическое свойство безконечнаго, абсолютнаго, необходимаго: это просто способность образовывать абстрактныя понятія или,—какъ онъ еще выражается,—*рефлексія*.

*) Die Welt als Wille u Vorstellung, томъ II, г VII

дѣль онъ сходитя съ Локкомъ Разумъ можетъ только пере-
рабатывать созерданія, сподить ихъ къ болѣ простому виду, но не
измѣняя ихъ природы Языкъ тѣсно связанъ съ разумомъ.—

Такимъ образомъ на низшей ступени—чувственность (Sinnlich-
keit) и умъ (Verstand), т. е. познаніе причинности.—На высшей—
разумъ (Vernunft), справедливо называемый рефлексіей, потому
что онъ представляетъ собою *отраженіе* (рефлексъ) созерцатель-
наго познанія. Единственная функція ума—это непосредственное
познаніе отношенія причины къ слѣдствію. Функція же разума—
аргументація понятій. Умъ одинъ и тотъ-же у всѣхъ животныхъ и
у всѣхъ людей, такъ какъ у него одна функція. Только степень
разума его сферы крайне разнообразна: съ самой высокой она
снискается до самой низкой.—Разумъ же имѣетъ „челскую при-
роду: онъ можетъ дать только послѣ того, какъ самъ полу-
чилъ. Самъ по себѣ онъ не имѣетъ ничего, кромѣ пустыхъ формъ
своей дѣятельности“.

Изъ разума рождается знаніе (Wissen) и его высшая ступень—
наука. Знаніе (т. е. абстрактное знаніе) относится къ наукамъ, какъ
цѣлому къ чѣлому. Шопенгауеръ,—по нашему мнѣнію, вполне
справедливо—видитъ науку только тамъ, гдѣ имѣетъ мѣсто
созерданія высшихъ истинъ, какъ въ математикѣ, физикѣ, химіи.
„Поэтому исторія—знаніе, а не наука“.

Сходство англійской психологин съ психологіей Шопенгауера
повлияется его теоріей ассоціаціи идей Весьма сомнительно,
даже похвально, чтобы онъ былъ знакомъ съ новыми сочине-
ніями, вышедшими по этому вопросу въ Англію; по крайней мѣрѣ,
не осталось слѣдовъ такого знакомства. Не слѣдуетъ думать, что
онъ придаетъ закону ассоціаціи столь важное значеніе, какое
приписали ему въ послѣдніе годы. Тѣмъ не менѣе справедливо,
что онъ вполнѣ сознавалъ важность этого закона и отождествлялъ
его съ закономъ причинности, т. е. сводилъ къ чистому и про-
стому механизму

„Присутствіе представленій и мыслей въ нашемъ сознаніи
такъ же строго подчинено закону достаточнаго основанія, въ его
различныхъ формахъ, какъ движеніе тѣла подчинено закону при-
чинности. Мысль такъ же не можетъ войти въ сознаніе безъ
повода, какъ тѣло не можетъ прийти въ движеніе безъ причины.
Этотъ поводъ бываетъ или *внѣшнимъ*, какъ чувственное впе-
чатлѣніе, или *внутреннимъ*, какъ мысль, которая приводитъ дру-
гую мысль въ силу ассоціаціи по сходству, по одновременности
или по отношенію причины къ слѣдствію. Законъ ассоціаціи не что

нное, какъ законъ достаточнаго основанія въ приложеніи къ субъективному ходу мысли“

Но субъективный законъ ассоціаціи, какъ и объективный законъ причинности, подчинены высшему управленію воли, „которая заставляетъ своего раба—интеллектъ, соединять мысль съ мыслью, чтобы, имѣть возможность какъ можно лучше ориентироваться во всѣхъ случаяхъ“ *). Въ слѣдующей главѣ мы увидимъ, на какія основанія опирается Шопенгауеръ, чтобы доказать это превосходство воли. Здѣсь же ограничимся тѣмъ, что скажемъ, какой искъ предъявляетъ онъ интеллекту и въ какихъ недостаткахъ упрекаетъ его **).

Къ интеллекту онъ вездѣ относится враждебно, какъ бы наказывая его за то, что тотъ занялъ первое мѣсто. Одинъ изъ его главныхъ недостатковъ.— это *последовательность*. Формою нашего сознанія является не пространство, а одно время. Поэтому наша мысль имѣетъ не три измѣренія, подобно нашему созерцанію, а только одно, какъ линія безъ широты и глубины. Мы ничего не можемъ познавать иваче, какъ последовательно, потому что сразу можемъ имѣть сознаніе только о чемъ-нибудь одномъ. Нашъ интеллектъ представляетъ собою какъ бы телескопъ съ весьма узкимъ полемъ зрѣнія. Сознаніе—это непрерывное теченіе, лишенное всякой устойчивости.

Отсюда второй недостатокъ интеллекта—его *отрывочный характеръ* и разбросанность нашей мысли: то приходятъ сюда внѣшнія ощущенія, то внутреннія ассоціаціи. Наше мышленіе похоже на волшебный фонарь, въ фокусѣ котораго можетъ образоваться только одна картина; но какъ бы прекрасна она ни была, она должна уступить мѣсто самымъ посредственнымъ, самымъ разнороднымъ изображеніямъ. Напрасно мы стали бы утверждать, вѣстѣ съ Канта, что существуетъ „свинетическое единство алиершенціи“,—„Я“, которое во все это вноситъ единство. Этотъ объединяющій принципъ самъ—неизвѣстное, это—великая тайна; что же онъ такое по своей сущности?—Воли.

Необходимость для мысли имѣть только одно измѣреніе является причиною *забывчивости*. Въ самой ученой головѣ все знаніе находится въ скрытомъ видѣ; оно можетъ перейти изъ возможности къ дѣйствительности только подъ условіемъ времени, последовательности. Наиболѣе полное и надежное познаніе—это созерцаніе. Но оно ограничено логическимъ, и созерцанія могутъ сливаться

*) Die Welt als Wille, томъ II, гл. 14.

**) Ibidem, томъ II, гл. 15

и инстинкта только путемъ удаленія отличительныхъ признаковъ, и только путемъ забывчивости.

Прибавьте къ этому, что интеллектъ старится вмѣстѣ съ мозгомъ, что, какъ всѣ физиологическія функціи, онъ съ годами теряетъ свою энергію.

Кромѣ, къ этимъ существеннымъ недостаткамъ интеллекта присоединяются еще другіе, не столь существенныя, но все же опасныя. Трудно ожидать, чтобы интеллектъ въ одно и то же время былъ и очень живымъ, и очень основательнымъ, чтобы онъ имѣлъ интуицію гения и методъ логика. Существуютъ свойства, обыкновенно исключаютія другъ друга. Нельзя быть сразу Платономъ и Аристотелемъ, Шекспиromъ и Ньютономъ, Гете и Кантомъ.

Наконецъ, какъ мы увидимъ далѣе, интеллектъ имѣетъ только одну цѣль—сохраненіе индивидуума. Прочее—роскошь. „Геній, такъ же полезенъ въ практической жизни, какъ телескопъ въ театрѣ“ Поэтому природа распределяетъ его аристократически. Различія интеллекта, конечно, болѣе значительны, чѣмъ различія коденціи, положенія, богатства, касты; но и здѣсь, какъ во всѣхъ аристокраціяхъ, она рождаетъ тысячи плобеевъ на одного дворянина, милліонъ—на одного князя; больше всего она производитъ „черни“ (la canaille) И такъ какъ интеллектъ есть принципъ раздѣленія, различія, то геній чувствуетъ себя одиокоимъ. Согласно изреченію, которое Байронъ приписываетъ Данте, для него жить—значить:

To feel me in the solitude of Kings,

Without the power that makes them bear a crown—

(т. е. подобно королямъ чувствовать себя одиокоимъ, не имѣя власти, которая даетъ имъ силу носить корону) *).

Таковы главнѣйшія воззрѣнія Шопенгауера на теорію интеллекта. Прочее находится вездѣ и всюду. Самый его идеализмъ не что иное, какъ измѣненное кантіанство. Настоящей его оригинальности мы еще не знаемъ, но скоро ее увидимъ.



*) Proph. of Dante, c. .

ГЛАВА IV.

Воля.

Теорія природы.

I.

До сихъ поръ мы познавали только видимость. Но было бы противорѣчіемъ, если бы въ мірѣ не было ничего, кромѣ явленій; въ немъ должно имѣть мѣсто также и бытіе. Такимъ образомъ нужно перейти теперь отъ явленія къ реальности, отъ интеллекта къ волѣ, отъ вишняго къ внутреннему. Какъ же этого достигнуть?

Не имѣло бы смысла разсуждать о методѣ, если въ то же время не прилагать его. „Это значило бы играть вальсъ, чтобы потомъ танцовать“. Истинный методъ немислимъ отдѣльно отъ предмета изслѣдованія; они нераздѣльны, какъ матерія и форма. Гдѣ же мы найдемъ этотъ живой методъ и притомъ въ дѣйствіи? Математика не дастъ его намъ, потому что ея предметъ составляютъ только отвлеченныя понятія, изображаемыя абстрактными знаками, лишенныя всякаго непосредственнаго созерцанія; метафизика, напротивъ, не занимается только формами созерцанія, но ихъ реальнымъ и эмпирическимъ содержаніемъ. Методъ естественныхъ наукъ, который Шопенгауеръ называетъ *морфологіей* или описаніемъ формъ, былъ бы также безплоденъ. Въ самомъ дѣлѣ, онъ имѣетъ реальный объектъ, познаетъ аналогіи или сходства, но все видитъ только извнѣ. Какъ же при его помощи проникнуть въ сокровенную природу бытія? Методъ физическихъ наукъ, *этіологія* или изслѣдованіе причинъ,— можетъ-ли онъ служить разрѣшенію загадки природы? Ни въ какомъ случаѣ. Этотъ методъ даетъ силы и законы. Но онъ ничего не сообщаетъ намъ о такъ-называемыхъ силахъ природы. Что касается законовъ, то онъ опредѣляетъ ихъ въ пространствѣ и времени, не зная ни-

то болѣе. Также поступаютъ физика, химія, физиологія. Даже самая совершенная этиологія является для насъ серіей гіеороглогійъ, такъ какъ она не въ состояніи объяснить намъ ни того, что такое причина, ни того, что такое сила, ни того, что такое законъ. „Употребляя шуточное, но сильное сравненіе, полная космологія природы поставила бы философа въ затруднительное положеніе человѣка, вошедшаго, самъ не зная какъ, въ общество, члены котораго поочередно представляли бы ему одного друга, какъ друга или двоюроднаго брата, а у него, при каждомъ новомъ представленіи, вертѣлся бы на языкѣ вопросъ: „какъ, чертъ возьми, попалъ я въ это общество?“¹⁾

Ученые полагаютъ, что разъ все сведено къ движенію, то все одно. Наужели, однако, человѣкъ лучше понимаетъ движеніе шара отъ полученнаго имъ толчка, чѣмъ свое собственное движеніе въ снаху воспринятаго мотива? Такъ думать могутъ многіе; но дѣйствительность представляетъ противное. Подумавши, мы увидимъ, что существенное въ обоихъ случаяхъ тождественно. относительно этого пункта Шопенгауеръ представилъ *argumentum ab assensu*. Фрауенштедтъ рассказываетъ, что однажды вечеромъ онъ и два друга выпили вино въ отелѣ „Англія“; въ то мгновеніе, какъ онъ протянулъ руку къ стакану, Шопенгауеръ грубо остановилъ его и далъ ему замѣтить, что этотъ волевой актъ существенно отличается отъ любого механическаго толчка—дѣйствія слѣпой силы; въ томъ и другомъ случаѣ имѣютъ мѣсто только случайныя причины; между ними лишь та разница, что въ одномъ случаѣ присутствуетъ мотивъ—видъ стакана съ виномъ, а въ другомъ—механическая причина, но тамъ и здѣсь одинаковая необходимость²⁾.

Всѣ эти методы имѣютъ одинъ общій недостатокъ: они—*индирекціи*. „А мы видимъ, что *извнѣ* совершенно невозможно дойти до сущности вещей; сколько бы мы ни искали, мы не найдемъ ничего, кромѣ образовъ и именъ; это значило бы походить на человѣка, который ходитъ вокругъ замка, напрасно ища входа, и въ ожиданіи, срисовываетъ его фасадъ. Между тѣмъ таковы методы, которымъ слѣдовали до меня всѣ философы“³⁾. Что же такое за *окутренный* методъ, который долженъ привести насъ къ сущности вещей, къ Воли? Вотъ онъ.

¹⁾ Die Welt als Wille, u. s. w. томъ I, § 17.

²⁾ Frauenstaedt, Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie, стр. 153.

³⁾ Die Welt als Wille, *ibid.*

Если бы человекъ былъ существомъ исключительно мыслящимъ, „окрыленною головой ангела безъ тѣла“, чистымъ субъектомъ познанія, то окружающій его міръ былъ бы для него только представленіемъ. „Но онъ самъ коренится въ этомъ мірѣ, находится въ немъ, въ качествѣ индивидуума, т. е. его познавательная способность—этотъ носитель міра, какъ представленіи, зависитъ отъ тѣла, аффекты котораго служатъ пунктомъ отправления для нашихъ созерцаній міра. Это тѣло для чисто мыслящаго субъекта является представленіемъ между другими представленіями, объектомъ между другими объектами: движенія и дѣйствія этого тѣла чисто мыслящему субъекту извѣстны не болѣе измѣненій всѣхъ другихъ чувственныхъ объектовъ и были бы ему столь же чужды и непонятны, если бы ихъ значеніе не разъяснялось для него какимъ-нибудь другимъ способомъ. Онъ видѣлъ бы, что его дѣйствія слѣдуютъ мотивамъ съ постоянствомъ естественнаго закона, какъ и другіе объекты, которые подчиняются причинамъ различныхъ видовъ. Онъ не болѣе понималъ бы значеніе мотивовъ, чѣмъ связь всякаго другого дѣйствія съ его причиною. Онъ могъ бы какъ угодно называть внутреннюю и непонятную причину своихъ дѣйствій—силою, качествомъ или характеромъ, но не зналъ бы о ней ничего болѣе. Не то въ дѣйствительности: у субъекта познанія имѣется разгадка; эта разгадка—*Воля*. „Воля“, и только она одна, даетъ ему ключъ къ нему самому, какъ къ явленію, раскрываетъ его смыслъ, указываетъ ему внутреннюю пружину его бытія, его дѣйствій, его движеній. (Субъекту познанія, который, вслѣдствіе своего тождества съ тѣломъ, существуетъ какъ индивидуумъ, это тѣло дано двумя различными способами: какъ представленіе или созерцаніе, какъ объектъ между объектами, подчиненный, подобно послѣднимъ, объективнымъ законамъ;—и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ *то, каждому непосредственно знакомое*, что выражается словомъ „воля“. Каждый дѣйствительный актъ его воли неизбежно является также и движеніемъ его тѣла; онъ не можетъ реально пожелать акта, не замѣчая въ то же время, что онъ обнаруживается, какъ движеніе тѣла. Волевой актъ и дѣйствіе тѣла по два объективно-различныхъ и соединенныхъ причинною связью состоянія; между ними нѣтъ отношенія причины къ слѣдствію; они одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: съ одной стороны, непосредственно, а съ другой—въ умственномъ созерцаніи. Дѣйствіе тѣла не что иное, какъ объективированный, т. е. проявившійся въ созерцаніи актъ воли... „Дѣйствовать“ и „желать“—различныя понятія, только для рефлексіи,—въ дѣйствительности

то одно и то же ¹⁾). Итак, основа нашего бытія — воля; ея непосредственное выраженіе — тѣло.

Уловивъ этотъ внутренний, непосредственный, данный въ дѣйствительности методъ, по Шопенгауеру. Единственное непосредственное познаніе, которымъ мы обладаемъ, есть познаніе нашей воли. Это такое *datum*, которое можетъ служить намъ ключемъ ко всему остальному — единственная узкая дверь, чрезъ которую можемъ придти къ истинѣ. „Слѣдовательно, мы должны стараться познать природу по себѣ самимъ, а не заключать о себѣ изъ природы“. Далеко мы увидимъ, какъ Шопенгауеръ всюду находитъ себя, волю, а здѣсь замѣтимъ только, что непосредственное познаніе, находимое нами въ себѣ самихъ, — только оно одно дѣлаетъ намъ понятною остальную природу и приводитъ насъ къ истинѣ бытія, т. е. къ вещи въ себѣ. Это потому, что міръ за нами есть моего представленія, которое находится въ зависимости отъ моего тѣла; напротивъ, мое тѣло зависитъ отъ воли, которая ни отъ чего не зависитъ.

Вотъ одинъ въ высшей степени важный пунктъ, на которомъ мы должны предварительно остановиться, такъ какъ безъ этого не можемъ мы быти приняти за безмыслицу все послѣдующее. Слово „воля“ Шопенгауеръ уногребляетъ въ особенномъ, ему свойственномъ, смыслѣ; безъ большой неточности его можно перевести словомъ „сила“. Подъ волею обыкновенно разумѣется созидательный актъ чмелющаго существа; для Шопенгауера воля, по своей сущности, безсознательна, сознательна же слугитъ. Онъ строго различаетъ волю вообще (*Wille*) и волю опредѣленную мотивами (*Willkür*) ²⁾. „Я избралъ, — говоритъ онъ, — слово „воля“ за менѣеиіемъ лучшаго, какъ *denominatio a potiori*, и самая понятию воли большой объемъ, чѣмъ оно имѣло до сихъ поръ“. До настоящаго времени не было признано существенное различіе воли со всѣми, дѣйствующими въ природѣ, силами, различными проявленія которыхъ представляютъ собою виды одного и того же рода — воли. На всѣ эти факты смотрѣли, какъ на различные. Поэтому не могло существовать и слова для обозначенія этого понятія, и я называю родъ по самому высшему изъ нихъ по виду, о которомъ мы имѣемъ въ себѣ непосредственное познаніе, ведущее насъ къ непосредственному познанію другихъ“. Изъ этого, крайне общемаго смыслѣ, воля приближается къ по-

¹⁾ Die Welt als Wille, I. кн 11, § 18

²⁾ Ueber den Willen in der Natur, 3 изд., стр 19—24

натию силы, и может возникнуть вопрос: почему Шопенгауеръ не остановился на этомъ послѣднемъ? Онъ отвѣчаетъ на это въ слѣдующихъ словахъ:—„До сихъ поръ сводили понятіе *воли* къ понятію *силы*; я поступаю наоборотъ, и на всякую силу природы смотрю, какъ на волю; пусть не думаютъ, что это пустой споръ о словахъ; напротивъ, это пунктъ громадвой важности, потому что понятіе *силы*, какъ и всѣ другія, имѣетъ основу въ созерцательномъ познаніи объективнаго міра, т. е. въ явленія, представленіи, изъ котораго оно происходитъ. Оно отвлечено изъ той области, въ которой царствуютъ дѣйствія и причины. Оно представляетъ то, что существенно въ причинѣ; это пунктъ, гдѣ этиологическое объясненіе останавливается, не будучи въ состояніи объяснить еще что-нибудь. Напротивъ, понятіе *воли*—единственное между всѣми, которое не имѣетъ своего источника въ явленіи, въ чисто созерцательномъ представленіи, а исходитъ изнутри, прѣистекаетъ изъ сознанія каждаго,—въ которомъ каждый узнаетъ свой собственный индивидуумъ, непосредственно, безъ всякой формы, даже безъ формы субъекта и объекта, такъ какъ здѣсь познающее и познаваемое совпадаютъ. А потому если мы сводимъ понятіе силы къ понятію воли, то мы сводимъ неизвѣстное къ гораздо болѣе извѣстному, къ единственному непосредственно извѣстному, что значительно расширяетъ наше познаніе. Если же, напротивъ, мы сводимъ—какъ это дѣлали до сихъ поръ—понятіе *воли* къ понятію *силы*, то отказываемся отъ единственнаго непосредственнаго познанія, которое имѣемъ о мірѣ, позволяя ему теряться въ абстрактномъ, отвлеченномъ отъ явленій, понятіи, съ которымъ мы никогда не будемъ имѣть возможности выйти за предѣлы явленій“¹⁾.

II.

Такъ какъ воля составляетъ сущность изъе самихъ и всякой вещи, то ее нужно поставить на первомъ мѣстѣ. Оно принадлежитъ ей, хотя, со времени Анаксагора, имѣ завладѣлъ интеллектъ. Въ дополнительномъ томѣ своего главнаго произведенія Шопенгауеръ помѣстилъ интересную главу о „нервенствѣ воли“²⁾ и о подчиненности мыслящаго начала, которое разсматривается, какъ простое „мозговое явленіе“. Строго говоря, интеллектъ есть не болѣе, какъ *третичное* явленіе. Первое мѣсто принадлежитъ волѣ, второе — организму, какъ ея непосредственной объективации; третье—мысли—„функции мозга“ и, стало бытъ, организма. „А

¹⁾ Die Welt, томъ II, гл. 22.

²⁾ Ibid., томъ I кн. II § 21

человѣку можно сказать: интеллектъ—это вторичное явленіе, организмъ же—первичное; воля—метафизическая, интеллектъ—физическій; интеллектъ—внѣшнее явленіе, воля—вещь въ себѣ, и въ силѣ и болѣе метафорическомъ смыслѣ: воля—субстанція человека, интеллектъ—акциденція; воля—матерія, интеллектъ—форма; воля—теплота, интеллектъ—свѣтъ⁴. Это доказывается слѣдующими фактами:

1) Всякое познаніе предполагаетъ субъектъ и объектъ; но объектъ—это элементъ первичный и существенный,—прототипъ, отъ котораго является субъектъ. Исследуемъ самопознаніе и увидимъ, что самое извѣстное изъ насъ—это воля съ ея эффектами: усиленіемъ, желаніемъ, опасеніемъ, надеждою, страхомъ, любовью, ненавистью, словомъ, со всѣмъ, что имѣетъ отношеніе къ нашему благополучію или неблагополучію,—со всѣмъ, что является модификаціей желанія или нежеланія. Даже въ сознаніи воля есть элементъ первичный и существенный.

2) Основа сознанія у всѣхъ животныхъ—это *желаніе*. Этотъ основной фактъ проявляется въ стремленіи къ сохраненію своей жизни, своего благополучія, и къ размноженію. Это стремленіе,—смотря до гогу, встрѣчаетъ ли оно препятствіе или удовлетвореніе,—является источникомъ радости, гнѣва, страха, ненависти, любви, эгоизма и т. д. Эта основа обща животному и человѣку. Различія между животными происходятъ вслѣдствіе разницы въ познаніи. Воля фактъ первоначальный и существенный, интеллектъ же—фактъ вторичный и случайный.

3) Если мы бросимъ взглядъ на рядъ животныхъ, то увидимъ, что по мѣрѣ того, какъ онъ понижаеся, интеллектъ дѣлается слабѣе и болѣе слабымъ и несовершеннымъ, тогда какъ подобная инстинктивная инстинкція не имѣетъ мѣста въ волѣ. Въ самомъ маленькомъ насекомомъ воля дана полно, и тѣмъ же: если оно хочетъ чего-нибудь, то хочетъ также полно, какъ и человѣкъ. Воля ведетъ животное само: ея функція въ высшей степени проста: хотѣть или не хотѣть.

4) Интеллектъ утомляется; воля же неутомима. Интеллектъ, будучи вторичнымъ и физическимъ, какъ и всякой, подчиненъ *закону инерціи*; этимъ объясняется, почему умственный трудъ требуетъ моментовъ покоя и почему возрастъ влечетъ за собою порчу мозга, а потому и безуміе или старческое слабоуміе. Видя, что такіе люди, какъ Свифтъ, Кантъ, Вальтеръ-Скоттъ, Соути, Вордсвортъ и многіе другіе впали въ дѣтство или въ состояніе умственного безсилія, какъ отрицать, что интеллектъ—простой органъ, функція тѣла, между тѣмъ какъ тѣло—функція воли?

5) Интеллектъ играть настолько вторичную роль, что онъ можетъ хорошо функционировать только тогда, когда молчать и не вмешивается воля. Давно уже замѣчено, что страсть—явнымъ прагъ благоразуміи. „Взоръ челоѳического ума,—справедливо говорятъ Бэконъ,—не ясенъ; онъ затуманенъ страстями и волею: челоѳкъ всегда вѣрить въ то, что онъ предпочитаетъ“.

6) Напротивъ, функція интеллекта усиливается, благодаря возбужденію воли, когда тотъ и другая дѣйствуютъ согласно. Это—трикзъмъ. „Необходимость—мать искусства“, „Facit indignatio versum“ (т. е. „негодование дѣлаетъ стихи“) и т. п. Даже у животныхъ—какъ показываютъ факты, приводимыя всѣми, кто ихъ изучалъ—когда воля приказываетъ, интеллектъ повируется. Но не наоборотъ. Интеллектъ затмѣвается волею, какъ луна солнцемъ.

7) Если бы воля исходила—какъ вообще полагаютъ—изъ интеллекта, то тамъ, гдѣ много познанія и разума, должно бы быть много и воли. Но, какъ показываетъ опытъ всѣхъ временъ, это не всегда такъ бываетъ. Интеллектъ это орудіе воли, подобно тому какъ молотъ—орудіе кузнеца.

8) Разсмотримъ, съ одной стороны, достоинства и недостатки интеллекта, а съ другой—достоинства и недостатки воли; исторіи и опытъ учатъ насъ, что они совершенно независимы одни отъ другихъ. Изъ множества примѣровъ напомнимъ только одинъ—Франциска Бэкона Веруламскаго. На умственные дарованія всегда смотрѣли какъ на даръ природы или боговъ. Моральныя же качества разсматриваются какъ врожденные, дѣйствительно внутреннія и ясныя. Поэтому всѣ религіи обѣщаютъ вѣчныя награды не за добродѣтели ума, какъ иѣчто ниѣшнее и случайное, а за добродѣтели характера, которыя—самъ челоѳкъ. И прочныя дружескія отношенія скорѣе тѣ, что основываются на согласіи воли, а не на сходствѣ умовъ. Отсюда сила духа партій, секты, фракціи и проч.

9) Напомнимъ еще общепризнанное различіе между *сердцемъ* и *головою*. Сердце это рѣшительнѣе животной жизни, справедливо считаютъ синонимомъ воли. Языкъ употребляетъ „сердце“ всадѣ, гдѣ рѣчь идетъ о волѣ,—„голова“ всадѣ, гдѣ говорится о познаніи ¹⁾. Балзаамируютъ не мозгъ, а сердце героевъ и сохраняютъ черепъ поэтовъ и философовъ.

10) На чемъ основывается тождество личности? Не на матеріи

¹⁾ Такимъ образомъ: „хорошее сердце.“ „хурвое сердце.“ „принимать къ сердцу.“ „сердечно относиться къ дѣлу.“—„здоровая голова.“ „злая голова“ „потерять голову“ и т. п.

воля, которая явняется въ нѣсколько лѣтъ; не на его формѣ, существующей и въ цѣломъ, и во всѣхъ частяхъ; не на сознаниі, какъ оно явлетъ основу въ памяти и разрушается вслѣдствіе возраста, физическихъ и психическихъ болѣзней. Оно можетъ являться только на господствѣ воли и на безсмертіи характера. Оно явлетъ скрывается въ сердце, а не въ головѣ“.

(11) Воля къ жизни, съ ея результатомъ—страхомъ смерти, — фактъ, предшествующій всякому интеллекту и независимый отъ него.

(12) Что ясно показывають вторичную и зависимую природу интеллекта, такъ это его перемежающійся, періодическій характеръ. Во время глубокаго сна прекращается всякое познание. Не останавливается только сердце нашего бытія, метафизическіи принципы, ритмиши шовіе; въ противномъ случаѣ прекратилась бы жизнь. Въ то время какъ мозгъ,—а съ нимъ вмѣстѣ и интеллектъ,—спитъ, органическія функціи постоянно продолжаютъ свое дѣйствіе. Мозгъ, обязанность котораго составляетъ познание,—это органъ, поставленный волею въ головѣ, чтобы черезъ окна чувствъ сознать внѣшній міръ; поэтому онъ постоянно на-сторожѣ и въ непрерывномъ напряженіи: отсюда необходимость для него сна съ перемѣнами.

Мы сказали, что Шоненгауеръ сравнивалъ себя съ Лавуазье и считалъ, что различіе имъ въ душѣ двухъ элементовъ (интеллекта и воли) тоже составляетъ для метафизики, что разложеніе одного элемента воды для химіи).⁴⁾

Онъ очень настаиваетъ на оригинальности своего открытія и утверждаетъ, что напрасно стали бы искать его въ предшествующей философіи. Онъ нашелъ лишь нѣсколько замѣчаній у Спикозы (Спикоза, III, ргор. 9,57) и такой любопытный текстъ въ „Строганскѣ“ св. Климента Александрійскаго:— „Разсудочныя способности, по своей природѣ, подчинены волѣ“ (αἱ γὰρ λόγικαι δυναμεις τοῦ νοῦ ἐκ βουλοῦ κινουσι). „Но только зависть побуждаетъ насъ находить у древнихъ всѣ новѣйшія открытія. Достаточно лишеной была или, но крайней мѣрѣ, темной фразы прежде этихъ открытій, чтобы заставить кричать о плагиатѣ“⁴⁾. Тѣмъ не менѣе стольная противоположность между волею и интеллектомъ была такъ выражена, въ физиологической формѣ, человѣкомъ, которому Шоненгауеръ оказывалъ глубокое уваженіе, а именно, Биша. Онъ не позволялъ своимъ ученикамъ говорить ни о физиологіи, ни о

⁴⁾ Ueber den Willen in der Natur, стр. 20

⁵⁾ Ueber die Natur und Pausalproben 1. § 14.

психологін, прежде чѣмъ усвоить Биша, равно какъ и Кабаниса, и на свою философію онъ смотрѣлъ какъ на метафизическій переводъ физиологін Биша, а на эту послѣднюю—какъ на физиологическое выраженіе своей философіи.

Извѣстно, что „физиологическія изслѣдованія о жизни и смерти“ основаны на различіи двоякой жизни: органической и животной.

Органическая, общая растеніямъ и животнымъ, жизнь обнимаетъ два ряда функцій: сочетаніе и расчлененіе. Это жизнь непрерывная: она можетъ ослабѣвать, но никогда не прекращаться. „Она представляетъ собою границу, гдѣ оканчиваются страсти, и центръ, откуда онѣ выходятъ.“

Животная жизнь также состоитъ изъ функцій двухъ порядковъ: оцущеній и движеній, находящихся въ прямомъ отношеніи другъ къ другу. Она имѣетъ неремесливающийся характеръ „Все, что относится къ интеллекту, принадлежитъ къ животной жизни, равно какъ все, что относится къ страстямъ, принадлежитъ къ жизни органической.“

„Безъ сомнѣнія, удивительно,—говоритъ Биша,—что страсти не имѣютъ ни конца, ни начала въ различныхъ органахъ животной жизни,—что, напротивъ, части, служація для внутреннихъ функцій, постоянно подвергаются ихъ вліянію Тѣмъ не менѣе строгое наблюденіе показываетъ намъ, что это такъ. Слѣдствие какой бы то ни было страсти, всегда чуждое животной жизни, состоитъ въ произведеніи какой нибудь перемены, какого-либо измѣненія въ жизни органической... Вотъ почему физическій темпераментъ и *моральный характеръ* не доступны измѣненію посредствомъ воспитанія, которое такъ сильно измѣняетъ дѣйствія животной жизни. Это потому, что, какъ мы видѣли, *тотъ и другой* (физическій темпераментъ и моральный характеръ) *относятся къ жизни органической*. Характеръ — это физиономія внутреннихъ функцій; поэтому тотъ и другой постоянно одинъ и тѣ-же, съ направлениемъ, которое никогда не измѣняется ни привычкою, ни упражненіемъ. Это показываетъ, что темпераментъ и характеръ должны быть также свободны отъ дѣйствія воспитанія. Последнее можетъ умѣрять вліяніе второго, совершенствовать сужденіе и размышленіе, чтобы сообщить имъ высшую власть надъ собою, укрѣпить животную жизнь, чтобы она была въ состояніи противостоятъ ишудьсамъ организма. Но желать, путемъ воспитанія, измѣнить природу характера,—это предпріятіе похоже на попытку врача, который вздумалъ бы усилить или ослабить на нѣсколько градусовъ, и притомъ на всю жизнь, силу обычныхъ сокращеній сердца въ здоровомъ состояніи. Мы бы за-

значитъ этому врачу, что кровообращеніе, дыханіе не находятся въ власти воли (свободной воли). Такое же замѣчаніе дѣлаемъ мы и тѣмъ, которые думаютъ, что можно измѣнить характеръ, а съ нимъ самыя и страсти, такъ какъ послѣднія—*продукты дѣятельности внутреннихъ органовъ*, или, по крайней мѣрѣ, въ нихъ вообще имѣютъ свое сѣдалище.“

Зна, замѣтovaná нами у Шопенгауера, цитата изъ Биша совершенно показываетъ, на какомъ пунктѣ сходятся физиологъ и философъ. Первый называетъ органическую жизнь то, что второй называетъ интеллектомъ; для перваго животная жизнь—первый шагъ къ жизни органической, а для втораго интеллектъ—первый шагъ къ волѣ. Безполезно останавливаться на деталяхъ этихъ различій; читатель легко пойметъ ихъ. Поэтому Шопенгауеръ отсылалъ на Флуранса, когда тотъ хотѣлъ найти свою психологию у Декарта и перевозносилъ этого философа, который, въ противоположность Биша, утверждалъ, что „желанія—это мысли“.

Показавъ, что разумѣтъ Шопенгауеръ подъ волей, и на каковыя факты онъ опирается, ставя ее на первое мѣсто, мы должны—самы лучше понять ея природу—разсмотрѣть три ея существенныя свойства: тождественность, неразрушимость, свободу.

III.

Плагонъ любилъ повторить, что философскій трудъ состоитъ, главнымъ образомъ, въ томъ, чтобы видѣть единство во множествѣ и множество въ единствѣ. Но онъ понималъ это въ интеллектуальномъ смыслѣ: приводить чувственные факты въ идею и сводить идею къ чувственнымъ фактамъ. Шопенгауеръ льститъ своей надеждой, что онъ первый выполнилъ эту работу, *только въ отношеніи къ волѣ*: привелъ всѣ силы природы къ одному общему типу—къ волѣ и волею объяснилъ всѣ силы природы. Для Плагона всякое явленіе существуетъ лишь постольку, поскольку оно причастно волѣ; для Шопенгауера же все существующее существовать—значитъ дѣйствовать), движеніе звѣздъ, механика, физическія и химическія явленія, жизнь, инстинктъ, мысль—все это происходитъ изъ воли. Чтобы мы ни думали объ этомъ анализѣ, но нельзя отрицать, что онъ показалъ здѣсь гибкость ума и рѣдкую силу обобщенія.

Хотя Шопенгауеръ рассматриваетъ волю, какъ внутреннюю и единственную сущность неорганическаго міра, растений и животныхъ, но для каждой изъ этихъ категорій бытія онъ обозначаетъ специальную причинность; отсюда три вида послѣдней, которые

онъ называется: причина (Ursache), раздраженіе (Reiz) и мотивъ (Motiv).

Причина, въ узкомъ смыслѣ слова, господствуетъ въ неорганическомъ мірѣ; она—предметъ механики, физики и химіи. Она подчинена закону Ньютона: дѣйствіе равно противодѣйствию.

Раздраженіе господствуетъ въ мірѣ растений и въ растительной части животной жизни. Этого вида причинности отличается отъ предыдущаго тѣмъ, что здѣсь дѣйствіе не равно противодѣйствию; интенсивность дѣйствія не всегда находится въ прямомъ отношеніи къ интенсивности причины.

Мѣсто мотива—въ собственно животной жизни, т. е. въ той, которая сопровождается сознаніемъ. Его отличительное свойство—это познаніе, представленіе. Отъ раздраженія мотивъ отличается тѣмъ, что ему не нужно продолжаться долгое время чтобы оказать дѣйствіе: достаточно, чтобы онъ былъ новъ. Онъ не требуетъ также близости своего объекта, тогда какъ раздраженіе нуждается въ прикосновеніи.

Посмотримъ теперь, какъ эти три вида причинности приводятся къ молѣ.

Если мы внимательно изслѣдуемъ, съ какою неудержимою силою воды стремятся въ глубины, *постоянство*, съ которыми магнитъ обращается къ сѣверу, *страстное желаніе* желѣза притягиваться къ нему, *силу*, съ какою противоположные полюсы электричества ищутъ взаимнаго соединенія; если мы обратимъ вниманіе на то, съ какою быстротою, съ какою правильностью формъ, съ какимъ опредѣленнымъ *стремленіемъ* въ разныхъ направленіяхъ образуется кристаллъ; если мы рассмотримъ, съ какою *выборомъ* тѣла въ жидкомъ состояніи *ищутъ* и *избѣгаютъ* другъ друга, *соединяются* и *разлучаются*; если мы чувствуемъ, наконецъ, въ себѣ самихъ, какъ тяжесть, — *стремленіе* которой къ земной массѣ увлекаетъ наше тѣло—постоянное стремленіе, сопровождающее каждое его усиліе ¹⁾, то не потребуются большаго напряженія воображенія, чтобы увидѣть, что то, что въ насъ преслѣдуетъ опредѣленную цѣль при свѣтѣ интеллекта, и то, что здѣсь является лишь слѣпымъ, глухимъ, ограниченнымъ и инстинктивнымъ стремленіемъ, есть одно и тоже (подобно тому, какъ заря и настоящій дневной свѣтъ обязаны своимъ происхожденіемъ лучамъ солнца), и это одно—воли, сущность того, что есть, и того, что является. Механика, физика и химія укажутъ

¹⁾ Замѣтимъ, что всѣ подчеркнутыя нами слова имѣютъ еще психологическое значеніе; Шопенгауеръ подмѣскавалъ ихъ вѣтрению

и есть законы, по которымъ дѣйствуютъ эти различныя силы: непроницаемость, тяжесть, сдѣлание, эластичность, теплота, свѣтъ, пространство, электричество, магнетизмъ и проч.; но онѣ ничего не говорятъ и ничего не могутъ сказать намъ о силахъ, которыя являются *скрытыми качествами*, пока ихъ не выведутъ изъ воли.

Постепенно дѣлалась болѣе замѣтною, объективация воли происходитъ въ растительномъ царствѣ, гдѣ явленія связаны между собою не чистою и простою причиною, а *раздраженіями*, хотя и тѣмъ воля остается не менѣе бессознательною и слѣпою силой. Слѣдуетъ польза, однако, выводить, что Шопенгауеръ допускаетъ незамѣтный переходъ отъ неорганическаго къ органическому. Между ними—„абсолютная демаркаціонная линія. Живое и органическое — эквивалентныя понятія“. Онъ постоянно возстааетъ противъ „безсмысленнаго отрицанія жизненной силы“. Важное различіе, существующее, по нему, между жизненною силою и силами физико-химическими, состоитъ въ томъ, что послѣднія могутъ войти въ тѣло, выйти изъ него и опять войти (магнетизмъ, электричество), тогда какъ для жизненной силы ничто подобное невозможно. Жизненная сила тождественна съ волей, которая одно и дѣлаетъ ее понятною. Что касается тѣхъ, которые объясняютъ посредствомъ неорганическаго органическое и жизнь, свѣтъ, интеллектъ и самую волю, то они похожи на человѣка, который надумалъ бы свѣтить тѣню¹⁾.

Шопенгауеръ приводитъ къ воли всѣ обнаруживающіяся въ растительномъ царствѣ, стремленія. Всякое растеніе имѣетъ свой опредѣленный характеръ, т. е. оно *хочетъ* извѣстнымъ образомъ; оно *хочетъ* сырого жѣта, другое—сухого, третье—высокаго; оно *стремится* къ солнцу, другое—къ водѣ. Ищущее растеніе ищетъ опоры; дерево распираетъ скалы, проламываетъ стѣны, въ результатѣ постоянного усилія, которое оно дѣлаетъ, чтобы развиваться, и проч. и проч. Все это слѣдствія той нашей формы воли, которую Шопенгауеръ называетъ *раздраженіемъ*.

Животное царство является высшею ступенью объективации воли. Когда, въ своей эволюціи, воля достигаетъ того пункта; на которомъ представляющій идею (видъ) индивидуумъ не можетъ болѣе уснаивать ниши подъ вліяніемъ простаго раздраженія, но, дѣлаясь все болѣе и болѣе сложнымъ въ своемъ образѣ жизни, онъ принужденъ отыскивать и выбирать собѣ пищу, охранять своихъ дѣланныхъ; тогда движенія не могутъ совершаться

¹⁾ Ueber den Willen in der Natur. Pflanzenphysiol. und Physische Astrologie. Parerga und Paralip. II, § 96.

иначе, какъ послѣдствіе *мотива*; интеллектъ становится необходимымъ. Онъ проявляется у животнаго то въ высшей ганглии, то въ мозгу, который дѣлаетъ возможными инстинктивными или разумными дѣйствія. „Интеллектъ первоначально выходитъ изъ самой воли; онъ относится въ самой высшей ступени ея объективации, какъ чистый *механизмъ*, какъ средство къ сохраненію индивидуума и вида. Это потому, что воля хочетъ жить, а очень сложная жизнь нуждается въ свѣтѣ для освѣщенія, который и представляетъ собою интеллектъ. „Но съ этимъ механизмомъ вдругъ возникаетъ *міръ*, какъ *представленіе*, со всѣми его формами, съ субъектомъ и объектомъ, временемъ пространствомъ, причинностью, множествомъ. Міръ имѣетъ теперь двѣ стороны. До сихъ поръ онъ—чистая воля, а теперь, вмѣстѣ съ тѣмъ, и представленіе, объектъ познающаго субъекта. Воля пришла отъ тьмы къ свѣту“.

И безъ особыхъ разъясненій понятно, что Шпенглеръ приводитъ къ волѣ всѣ стремленія животной жизни. Тѣло животнаго—объективация воли, а его части представляютъ собою существенныя желанія, въ которыхъ обнаруживается воля: зубы, глотка, кишечный каналъ—это объективированный голодъ, дѣтородные органы—объективированное половое влеченіе, мозгъ—объективированное стремленіе къ познанію, нога—желаніе ходить, руки—объективированное желаніе схватывать, желудокъ—желаніе переваривать и проч. и проч. Такимъ образомъ, воля объясняетъ все—общій планъ и подробности. *Единство плана натуралистовъ* есть анатомическое выраженіе единства воли. Желанія и стремленія животнаго выражаютъ его организацію, которая въ свою очередь есть результатъ воли. Это усматривалъ Ламаркъ, но онъ не могъ возвыситься до истинно метафизическаго принципа, до первоначальной сущности животнаго и его функций.

Мы видѣли, что принципъ жизни тождественъ съ волей; у него три главныхъ функций, которыя также объективируются въ трехъ специальныхъ тканяхъ:

Сила воспроизведенія, объективированная въ клеточной ткани, составляетъ свойство растенія. Когда она слишкомъ преобладаетъ, то дѣлается флегмой, лѣнностью (бесѣицы).

Раздражимость, объективированная въ мышечныхъ волокнахъ, есть свойство животныхъ. Доведенная до крайности, она становится силою, твердостью (спартанцы).

1) Ueber den Willen in der Natur. Physiol. und Pathologie.

Тамъ гнѣзность, объективировавшая въ нервной ткани,—свойство свѣта и того, что существенно человеческое. Ея избытокъ приводитъ къ гениальности (аоянине) ¹⁾.

Скромно любознательно отмѣтить, что метафизическая теорія Шеннауера согласна съ доктриною прогрессивной эволюціи, хотя онъ признаетъ абсолютное постоянство родовъ и видовъ. Прежде всего онъ едва конвѣкаетъ, какъ можно сомнѣваться въ космогонической гипотезѣ, впервые предложенной Ломоносовъ (1755 г.) и, полвѣка спустя, дополненной Лапласомъ. Начиная эту теорію, онъ находить, что послѣдніе результаты науки прекрасно согласуются съ его метафизикой. Въ древнѣйшіе періоды земнаго шара ²⁾, ранѣе эпохи гранита, объективация къ жизни ограничивалась самыми низшими формами: силы органической природы приходили въ столкновение, театром которой была не поверхность нашей планеты, а вся ея масса,—явление, столь колоссальное, что воображеніе не въ состояніи это представить. Послѣ того, какъ эта гигантская борьба, эта космическая битва хамическихъ силъ пришла къ концу и когда, подобно надгробному камню, покрылъ сражавшихся,—смерть къ жизни, изъ полного контраста, объективировалась въ мирѣ царствъ растений и безконечныхъ лѣсовъ. Этотъ растительный миръ очистилъ воздухъ отъ углерода и сдѣлалъ его пригоднымъ для животной жизни. Объективация воли реализовала новую форму—царство живогныхъ: рыбъ и китовидныхъ въ морѣ, насекомыхъ пресмыкающихся на землѣ. Затѣмъ, постепенно, росли безчисленныя и все болѣе и болѣе совершенныя формы, пока къ жизни пришла къ обезьянѣ. Но это былъ только предпослѣдній шагъ,—послѣдняя она достигла въ человѣкѣ. Вышее, болѣе интеллигентное существо было бы невозможно, потому что это бы жизнь слишкомъ жалкою, что бы выносить ее, хотя и воянине.

Такимъ образомъ, міръ, въ его цѣломъ, представляется намъ какъ прогрессивной объективацией воли. Начиная съ низшей ступени, степенями которой занимаются механика и астрономія, и переходя затѣмъ черезъ физіку, химію, анатомію и физиологію, мы достигаемъ наконецъ новаго, „которая показываетъ намъ волю въ дѣйствіи, въ вліяніи мотивовъ и рефлексій. Драма, эпосъ и романъ озражаютъ индивидуальныя характеры, и тѣмъ выше поэтъ, чѣмъ онъ превосходитъ въ этомъ изображеніи; таковъ Шекспиръ“.

IV.

Неразрушимость (Unzerstörbarkeit) — второе свойство воли. Какъ вещь въ себѣ, она — въѣ времени, а потому ей чуждо измѣненіе, явленіе, разрушеніе. Способъ ея существованія — это вѣчно настоящее, *nunc stans*, — то, что называется вѣчностью, — „*noia-gie*, которое, не имѣя въ основаніи никакого созерцанія, имѣетъ лишь отрицательное значеніе“. Всякая смерть не болѣе, какъ видимость, всякое разрушеніе — одна иллюзія. Мы увидимъ, что Шопенгауеръ нѣсколько разъ останавливается на принципѣ сохраненія и постоянства силы. Тѣмъ не менѣе, онъ, кажется, не навлекъ отсюда всей возможной пользы; вѣроятно, онъ болѣе бы настаивалъ на этомъ законѣ, если бы писалъ двадцать лѣтъ спустя. Что его особенно занимаетъ, такъ это вопросъ о смерти — капитальная проблема, „такъ какъ смерть — это вдохновляющій геній, музаетъ философію. Безъ нея трудно было бы философствовать“. Животное боится смерти, но оно не имѣетъ о ней настоящаго познанія, а потому каждый индивидуумъ (въ мірѣ животныхъ) въ себѣ самомъ наслаждается безсмертіемъ вида, сознавая себя безконечнымъ. Не то у человека. Поэтому-то всѣ религіи и философіи стараются откликнуться на его страхъ, чтобы смягчить его. Отвѣты колеблются между двухъ крайностей: между взглядомъ на смерть, какъ на абсолютное уничтоженіе, и признаніемъ безсмертія съ плотью и кровью. Оба рѣшенія одинаково ложны ¹⁾.

Дѣйствительно, страхъ смерти независимъ отъ какого бы то ни было познанія. Онъ свойственъ животному, хотя то не имѣетъ никакой идеи. Все, что только рождается, приноситъ его съ собою въ міръ. Его источникъ въ волѣ, которая стремится жить. Въ своемъ существованіи мы руководимся двумя иллюзіями: любовью къ удовольствію и страхомъ смерти; слѣдная, но могущественная воля ведетъ насъ къ своимъ цѣлямъ. Если бы человекъ былъ чистымъ интеллектомъ, то смерть была бы для него безразлична, часто даже желательна. Но индивидуальное существованіе имѣетъ въ основѣ волю, какъ вещь въ себѣ, стремленіе которой къ бытію и къ проявленію (*phénoïène*) образуетъ міръ; и это слѣдное стремленіе къ жизни такъ же неотдѣлимо отъ воли, какъ тѣнь отъ тѣла. Замѣтимъ еще, что если бы наша болѣзнь небытія была основательна, то мы должны бы такъ же скорбѣть и о томъ небытіи, которое предшествовало нашему существованію.

¹⁾ Все по этому вопросу: *Die Welt als Wille*, т. I, гл. 41 и т. I, кн. IV.

ство о томъ, которое должно за нимъ послѣдовать. Этого, однако, не бываетъ. Я ужасаюсь безконечности *a parte post*, которая была бы безъ меня; но я не вижу ничего страшнаго въ безконечности *a parte ante*, которая была безъ меня.

Даже съ простой эмпирической точки зрѣнія мы знаемъ, что ничто не уничтожается. Маятникъ, найдя послѣ многихъ колебаній свой центръ тяжести, остается въ покой. Думаемъ-ли мы, въ слѣдствіе этого, что его тяжесть исчезла? Нѣтъ; но говоримъ, что онъ дѣйствіе не замѣтно болѣе для нашихъ глазъ. За тяготу, электричествомъ, за всѣми низшими силами природы, мы признаемъ вѣчность, неразрушимость, которой не могутъ скрыть отъ насъ скоротечность и исчезновеніе ихъ проявленій. Какъ же можемъ мы допустить исчезновеніе начала жизни, полное уничтоженіе чловѣка смертью? Матерія, взятая въ безконечномъ слѣдованіи причинности, можетъ увѣрить въ неразрушимости его въ отношеніи даже того, кто не въ состояніи понять высшую неразрушимость. „Какъ,—скажутъ намъ,—устойчивость простого праха, грубой матеріи—это устойчивость нашего существа?—Ну, увидите-ли вы этотъ прахъ? Знаете-ли вы, что онъ такое и что онъ можетъ? Узнайте его прежде, чѣмъ презирать. Эта матерія, которая теперь только прахъ и пепель, растворившись въ водѣ, становится кристалломъ, заблеститъ какъ металлъ, засверкаетъ электрическими искрами, проявитъ свою магнетическую силу, превратится въ расленія и въ животныхъ, и изъ нея таинственнымъ дона разовьется та жизнь, потеря которой такъ огорчаетъ нашу ограниченнй умъ. Продолжать существованіе въ формѣ этой матеріи—неужели это ничего не значить?“ Когда несовершенное, низшее, неорганическое неразрушимо, то какъ допустить, чтобы совершеннѣйшія, живыя существа съ ихъ крайне сложной организаціей, совершенно разрушались, чтобы дать мѣсто другимъ? Это такъ очевидно нелѣпо, что невозможно, чтобы таковыя вещи истинный порядокъ вещей. Въ этомъ заключается какая-то тайна, проникнуть въ которую претендуетъ намъ природа нашего ума.

Идеализмъ разрѣшаетъ эту загадку. Въ мірѣ явленій, подчиненныхъ формамъ времени, пространства и причинности, все представляется рождающимся и умирающимъ. Но все это только видимость. Это—иллюзія, имѣющая свой корень въ интеллектѣ, существующая только благодаря ему и исчезающая вмѣстѣ съ нимъ. Наше истинное бытіе и истинное бытіе всякой вещи—въ вѣчномъ времени; а тамъ понятія рожденія и смерти не имѣютъ никакого смысла. Сциноза былъ правъ, говоря, что „sentimus experimurque

пов aeternos esse“ (т. е. мы чувствуемъ и испытываемъ, что мы вѣчны); и природа, въ трансцендентномъ смыслѣ подобно замку, о которомъ говорить Дидро въ *Jaques le fataliste*, на фронтисписѣ котораго читали:—„Я не принадлежу никому и принадлежу всѣмъ; вы были здѣсь, прежде чѣмъ пришли, и будете здѣсь тогда, когда уйдете“.

Индивидуумъ умираетъ, родъ же неразрушимъ. Индивидуумъ—это выраженіе во времени рода, который вѣнъ времени. „Смерть для рода то же, что сонъ для индивидуума“ Родъ, который Шопенгауеръ называетъ также идеей, въ платоновскомъ смыслѣ, представляетъ собою одну сторону воли, какъ вещь изъ себя. Въ этомъ смыслѣ онъ представляетъ то, что неразруσιμο въ живомъ индивидуумѣ, подобно тому какъ физико-химическія силы представляютъ то, что неразруσιμο въ неорганической природѣ. Они содержатъ все, что есть, что было и что будетъ. „Если мы бросимъ взглядъ впередъ и подумаемъ о будущихъ поколѣніяхъ, съ милліонами человѣческихъ индивидуумовъ, отличающихся отъ насъ по своимъ правамъ и костюмамъ, то, при представленіи о нихъ, возникаетъ вопросъ:—Откуда они все придутъ? Гдѣ они тецерь? Гдѣ, стало бытъ, тѣ богатія нѣдра чреватаго міромъ ничто (*du néant*), которыя скрываютъ будущія поколѣнія?—Гдѣ же, если не тамъ, гдѣ было и будетъ все реальное,—въ настоящемъ и въ томъ, что оно содержитъ; въ тебѣ самомъ, безумный вопроситель, не знающій своей собственной сущности и потому похожій на листь дерева, который, завянувъ осенью и думая, что скоро упадетъ, жалуется на свою смерть и не хочетъ утѣшиться представленіемъ о свѣжей зелени, которая весной одѣнетъ дерево. Жалуюсь, онъ говоритъ: Меня уже не будетъ! Безумный листь! Куда ты пойдешь? Откуда могутъ принти яе другіе листь? Гдѣ то ничто, бездны котораго ты боишься? Познай же свое собственное существо въ той внутренней, скрытой силѣ, которая постоянно дѣйствуетъ въ деревѣ и которая во лѣтахъ генераціяхъ листьевъ не знаетъ ни рожденія, ни смерти! И развѣ не похожъ человекъ на листь?“

Οἷν περ φύλλων γένετ, τοῦτε καὶ ἀνθρώων.

„Посмотрите на вашу собаку,—говоритъ еще Шопенгауеръ) думая, безъ сомнѣнія, о своей вѣрной Атиѣ,—какъ спокойно и радостно она стоитъ передъ вами! Множество собакъ должны были умереть, прежде чѣмъ она могла начать жить. Но смерть множества собакъ совсѣмъ не коснулась идеи породы. Вотъ почему собака такъ рѣзва, такъ полна силы, какъ будто сегодня ей первый день и послѣдній никогда не наступитъ: кажется, что

в. въ глазахъ свѣтится присущій ей неразрушимый принципъ. Умирающее — не собака; это — ея тѣнь, — ея изображеніе, получающееся въ слѣдствіе свойственнаго пачь способа познанія, подчиненаго условіямъ времени" Несомнѣнно, что со смертью наша индивидуальность, какъ и индивидуальность животнаго, исчезаетъ. Азучное явленіе, соединенное съ сознаніемъ — слѣдовательно, съ волею — оно не можетъ пережить организмъ. Но что за важность! „Мое личное явленіе — столь же малая часть моего реальнаго существа, какъ это послѣднее — малая часть — міра... И что мнѣ горевать о потерѣ этой индивидуальности, когда я ношу въ себѣ возможность безчисленнаго множества индивидуальностей?.. Сравнительная индивидуальность, — будучи осуждена на безконечное существованіе, веда бы столь монотонную жизнь, что предпочла бы ей небытіе. Желать безсмертія личности — собственно значитъ желать безконечнаго продолженія иллюзіи". Что остается неразрушимымъ и въ насъ самихъ, и въ прочемъ, — такъ это единственно воля.

У.

Намъ остается рассмотреть третье свойство воли — свободу. Это изслѣдованіе болѣе умѣстно въ „морали“ ¹⁾. По Шопенгауеру, воля въ одно и то же время абсолютно свободна, какъ вещь въ себѣ, и абсолютно необходима, какъ явленіе. Такимъ образомъ, въ мірѣ мы находимъ одинаковую, противоположность: въ мірѣ бытія — тождество, неразрушимость, свободу; въ мірѣ явленія — безконечное разнообразіе, рожденіе и смерть, фатализмъ и необходимость.

Для полноты настоящаго этюда о волѣ, который въ то же время является и метафизикою природы, намъ остается изложить крайне темный пунктъ общей доктрины Шопенгауера — его *телеологию* ²⁾.

Прогрессъ физико-химическихъ и біологическихъ наукъ, какъ извѣстно, возбуждая очень горячіе споры по вопросу о конечныхъ причинахъ. Главнымъ театромъ этихъ споровъ была Германия: Либихъ, Молешотъ, Фохтъ, Вюхнеръ — вотъ главные бойцы.

Согласно физико-химическому матеріализму, живой организмъ является не выраженіемъ жизненной силы или типа, а просто результатомъ слѣпыхъ силъ природы. Жизнь — это продуктъ въ

¹⁾ См. ниже, гл. VI, § 1.

²⁾ Ueber den Willen in der Natur; Vergleichende Anatomie. Die Welt als Wille u. s. VI, т. II гл. 26.

вышей степени сложныхъ химическихъ соединеній, подчиненныхъ дѣйствию внѣшнихъ физическихъ агентовъ, на которые они реагируютъ; и слово „жизнь“—не болѣе, какъ коллективный терминъ для обозначенія суммы функцій организованной матеріи.

По ученому же о конечныхъ причинахъ, напротивъ, жизнь—не простой результатъ связъ матеріи, дѣйствующей по механическимъ и химическимъ законамъ, а проявленіе идеи, типа, который управляетъ слѣдными силами матеріи и направляетъ ихъ согласно съ своими намѣреніями. Жизнь—принципъ, а не результатъ,—реальное, а не фиктивное, единство.

Фрауэнштедтъ полагаетъ, что его учитель примирилъ обѣ соперничающія школы и рѣшилъ проблему о согласеніи дѣйствующихъ причинъ и причинъ конечныхъ, путемъ точнаго опредѣленія органической жизни, т. е. поставилъ ихъ въ связь съ волей, какъ первой причиной... Здѣсь, какъ вездѣ, ошибка состоитъ въ томъ, что интеллектъ ставятъ на первомъ мѣстѣ, волю же на второмъ, тогда какъ истина—противоположная. „Очевидная цѣлесообразность, замѣчаемая во всѣхъ частяхъ животнаго организма, ясно показываетъ, что здѣсь имѣетъ мѣсто не слѣпая сила, а воля. Но принято думать, что дѣятельность воли обязательно сопровождается интеллектомъ. Полагаютъ, что воля и интеллектъ совершенно нераздѣльны, и на первую смотрятъ, какъ на простую функцію второго. Поэтому говорятъ, что гдѣ дѣйствуетъ воля, тамъ долженъ руководить ею интеллектъ. Что же происходитъ? То, что ищутъ цѣлесообразность тамъ, гдѣ ея нѣтъ. Ошибочно полагаютъ ее внѣ животнаго, которое становится такимъ образомъ произведеніемъ чужой воли, подчиненной интеллекту, который сознаетъ и реализуетъ цѣлесообразность. Слѣдовательно, животное должно существовать въ интеллектѣ, прежде чѣмъ начнется его реальное существованіе. Таково основаніе физико-теологическаго доказательства“. По Шопенгауеру же, цѣлесообразность существенно вытекаетъ изъ воли; а такъ какъ воля составляетъ основу всякаго живого существа, и всякое организованное тѣло представляетъ собою лишь сдѣлавшуюся видимою волю, то отсюда слѣдуетъ, что эта цѣлесообразность свойственна самому существу,—что она внутренняя, *имманентная*.

„Наше удивленіе при видѣ безконечнаго совершенства и цѣлесообразности произведеній природы,—говоритъ онъ въ книгѣ „О волѣ въ природѣ“ (стр. 59),—происходитъ оттого, что мы смотримъ на нихъ такъ же, какъ на свои собственныя произведенія. Въ послѣднихъ воля и произведеніе—разнаго рода; затѣмъ, между тою и другимъ находится: чуждый волѣ въ себѣ интеллектъ,

который, однако, представляет собою среду, которую она должна пройти, прежде чѣмъ реализоваться,—во-вторыхъ, чуждая матерія, которая должна получить отъ нея форму и силу, потому что эта воля борется противъ другой воли, составляющей другую природу этой материи.—Совсѣмъ не такъовы произведенія природы: это—прямое, непосредственное проявленіе воли. Воля дѣйствуетъ здѣсь въ своей первоначальной природѣ, безъ познания. Воля и произведеіе не раздѣляются никакимъ посредствующимъ представленіемъ. они—одно. И самая матерія существуетъ не иначе, какъ вмѣстѣ съ ними, потому что матерія—это просто воля въ видимомъ состояніи (*die blosse Sichtbarkeit des Willens*). Поэтому мы находимъ здѣсь матерію, вполне проникнутую формой. Здѣсь матерія—если мы отдѣлимъ ее отъ формы, какъ въ произведеніи искусства—есть чистая абстракція, мыслимое, не воспринимаемое путемъ опыта, бытіе. Въ произведеніи же искусства матерія, напротивъ,—эмпирическая. Тождество матеріи и формы—это свойство естественнаго произведенія; ихъ различіе—свойство произведенія художественнаго“.

Шопенгауеръ думаетъ, что установивъ—какъ дѣлаетъ это его философія—тождество матеріи и силы, тѣмъ самымъ онъ доказалъ и тождество причинъ дѣйствующихъ и причинъ конечныхъ,—и споръ между сторонниками механизма и защитниками цѣлостности имѣетъ своимъ источникомъ то, что каждая изъ этихъ школъ держится исключительно одного изъ двухъ выразеній одной и той же вещи. Матеріалистъ говоритъ: мы видимъ, *потому*, что имѣемъ глаза, мыслимъ *потому*, что имѣемъ мозгъ.—Сторонникъ же конечныхъ причинъ утверждаетъ: мы имѣемъ глаза *для того*, чтобы видѣть,—имѣемъ мозгъ *для того*, чтобы мыслить. Оба они отчасти правы „*Потому что*“—справедливо, но при гипотезѣ „*для того чтобы*“; и „*для того чтобы*“ справедливо, когда оно дополнено черезъ „*потому что*“. Жизнь есть результатъ дѣйствія матеріальныхъ силъ; но эти силы не что иное, какъ проявленіе конечной причины жизни, т. е. воли къ жизни. Словомъ, воля къ жизни производитъ организмъ, а организмъ—въ своемъ общеніи съ вышнимъ міромъ—дѣлаетъ возможною жизнь. Воля къ познанію образуетъ мозгъ, а мозгъ, воспринимая впечатлѣнія вышняго міра, дѣлаетъ возможнымъ познаніе.

Итакъ, въ то время какъ вообще выше всего ставятъ Интеллектъ, который понимаетъ цѣль и средства, и для котораго воля является исполнительною властью, придающею форму матеріи,—Шопенгауеръ считаетъ волю одновременно и причиною, и матеріей:

понятія средства и цѣли свойственны только природѣ нашего разума, когда онъ размышляетъ объ организмѣ. ¹⁾ Здѣсь Шопенгауеръ согласенъ съ Кантомъ, который смотрѣлъ на целесообразность, какъ на созданіе рофлексіи ума; такимъ образомъ, умъ удивляется чуду; которое онъ самъ творить.

Цѣлесообразность поясняется инстинктомъ. Можно подуматъ, что создательница-природа желала дать въ руки изслѣдователя комментарий къ своему образу дѣйствія по конечнымъ причинамъ, такъ какъ инстинктъ животныхъ показываетъ, что живое существо можетъ совершенно опредѣленно работать въ виду цѣли, которой оно не знаетъ, о которой не имѣетъ даже никакого представленія. Конечная причина—вотъ мотивъ, который дѣйствуетъ, не будучи сознаваемъ.

Можно сказать, что воля животныхъ управляется и направляется къ дѣйствию двумя различными способами: или мотивомъ, или инстинктомъ,—дѣйствуетъ по вѣншему поводу или вслѣдствіе внутренняго импульса. Но эта противоположность между мотивомъ и инстинктомъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказывается менѣе глубокой и представляетъ только различіе въ степени, такъ какъ и мотивъ можетъ дѣйствовать только при предположеніи *внутренняго импульса*, т. е. особаго состоянія воли, которое называется характеромъ. Въ этомъ смыслѣ отличіе инстинкта отъ характера сводится къ тому, что инстинктъ есть характеръ, дѣйствующій только подъ влияніемъ мотива, опредѣленнаго совершенно спеціальнымъ образомъ, а потому его можно назвать „характеромъ, который опредѣленъ, съ чрезвычайною силой въ одномъ направленіи“. Мотивъ, напротивъ, предполагаетъ болѣе широкую сферу познанія и, слѣдовательно, болѣе развитой умъ.—Что касается тѣхъ инстинктовъ, которые предполагаютъ у животнаго предчувствіе будущаго (*vesperilio* и проч.), то „ихъ источникъ,—говоритъ Шопенгауеръ,—не въ познаніи, а въ волѣ, какъ вещь въ себѣ, которая, какъ таковая, имѣетъ форму познанія; въ этомъ отношеніи время не имѣетъ для нея никакого значенія: будущее такъ же близко къ пей, какъ и настоящее“.

Это изслѣдованіе о волѣ привело насъ къ самой сущности философіи Шопенгауера, такъ какъ воля есть не сводимое ни къ чему иному послѣднее объясненіе, „вещь въ себѣ.“ Слѣдуетъ-

¹⁾ Ist die Zweckmaessigkeit des Organismus bloss da für erkennende Vernunft, deren Ueberlegung an die Begriffe von Zweck und Mittel gebunden ist

ли, однако, думать, что мы касаемся здѣсь того, что метафизики называютъ абсолютнымъ? Это нуждается въ объясненіи.

„Что такое познаніе?—говорить Шопенгауеръ.¹⁾—Прежде всего и существенно—это представленіе.—Что такое представленіе?—Очень сложное мозговое явленіе, приводящее къ возникновенію образа. Нельзя-ли смотрѣть на эти созерцанія—основаніе и матеріалъ для всякаго другого знанія, какъ къ познанію вещи въ себѣ? Нельзя-ли сказать: созерцаніе производится чѣмъ-то внѣ насъ находящимся, что *дѣйствуетъ* и, слѣдовательно, *существуетъ*? Мы видѣли, что созерцаніе, какъ подчиненное формамъ времени, пространства и причинности, не можетъ дать вещь въ себѣ,—что эту послѣднюю нужно искать не въ познаніи, а въ *дѣйствіи*,—что имѣется внутренней путь, какъ бы подземный тайный проходъ, который сразу, такъ сказать, измѣняически, вводитъ насъ въ вѣрность. Вошь въ себѣ можетъ быть дана не иначе, какъ въ познаніи; поэтому она должна сама себя познать. Желать же познать ее объективно—значитъ желать осуществить противорѣчіе. Но рассмотримъ, что изъ этого слѣдуетъ.

Внутреннее воспріятіе, которое мы имѣемъ о своей собственной волѣ, никакимъ образомъ не можетъ дать намъ полного, адекватнаго знанія вещи въ себѣ. Это могло бы быть лишь въ томъ случаѣ, если бы воля была намъ непосредственно извѣстна. Но она нуждается въ посредникѣ, въ интеллектѣ, который также предполагаетъ посредника—тѣло, мозгъ. Такимъ образомъ, воля связана для насъ съ формами познанія; она дана въ сознаніи подъ формою воспріятія и, какъ таковая, дѣлится на субъектъ и объектъ. Сознаніе происходитъ подъ неизмѣнною формою времени, послѣдовательности: каждый познаетъ свою волю только въ послѣдовательныхъ актахъ, и никогда въ ея цѣлости. Каждый волевой актъ, идущій изъ темной глубины нашего внутренняго вещества къ свѣту сознанія, представляетъ переходъ отъ вещи въ себѣ къ явленію. Вотъ инстинтъ, гдѣ вещь въ себѣ дается, какъ явленіе, наиболее непосредственно,—наиболѣе приближается къ познающему субъекту. И такъ какъ воля есть все болѣе интимное, болѣе непосредственное, болѣе независимое отъ познанія, то она можетъ быть названа вещью въ себѣ.

„Но если мы поставимъ такой, послѣдній вопросъ:—„Что такое абсолютно и въ себѣ самой эта, проявляющаяся въ мірѣ и посредствомъ міра, воля?“—то на него *отвѣтъ невозможенъ*, потому что познаемое бытіе находится въ противорѣчьи съ бытіемъ въ

¹⁾ Die Welt als Wille u. n. w. т. II. гл. XVIII.

себѣ, и все познанное уже по тому самому—явленію.“ Другими словами: воля, постигаемая подъ формою познанія, по тому самому постигается, какъ обусловленная, и перестаетъ быть вещью въ себѣ.

„Итакъ, универсальную и основную сущность всѣхъ явленій мы назвали *волюю*, по тому ея проявленію, въ которомъ она познается въ наименѣ скрытой формѣ; но подъ этимъ словомъ мы разумемъ не что иное, какъ неизвѣстный *Z*, только мы смотримъ на нее (на волю), какъ на нечто безконечно болѣе извѣстное— по крайней мѣрѣ, съ одной стороны—и болѣе вѣрное, чѣмъ все прочее “¹⁾



¹⁾ Die Welt als Wille u. s. w. т. II, ст. XXV

ГЛАВА V.

Искусство.

I.

Какой будетъ переходъ отъ міра воли къ міру искусства? Какъ философъ природы превратится въ эстетика? Здѣсь является Платонъ. Область представленія, какъ она опредѣлена Кантомъ, и область воли, какъ описалъ ее Шопенгауеръ, міръ явленій и міръ реальный, соединяются другъ съ другомъ посредствомъ платоновскихъ идей, которыя представляютъ собою рядъ сѣмипалыхъ принциповъ, имѣющихъ, повидимому, свойства воли и интеллекта. Природа даетъ возможность отчасти видѣть ихъ:—„Въ различныхъ ступеняхъ воли мы уже признали платоновскія идеи, поскольку эти ступени представляютъ собою опредѣленные виды, первоначальныя свойства, постоянныя формы, которыя, оставаясь неизмѣнными, обнаруживаются во всѣхъ неорганическихъ и органическихъ тѣлахъ. Эти идеи проявляются въ безчисленныхъ индивидуумахъ, для которыхъ онѣ служатъ прототипомъ. Но искусство индивидуумовъ представляемо только во времени и въ пространствѣ; ихъ возникновеніе и уничтоженіе происходитъ по закону причинности; они подчинены закону достаточнаго основанія—послѣднему принципу всякой индивидуации и общей формѣ представленія. Идея, напротивъ, свободна отъ этого закона: ей несвойственны ни множество, ни измѣняемость. Тогда какъ индивидуумы, въ которыхъ она проявляется, многочисленны, подвержены рожденію и смерти, она остается неизмѣнною, единою и идентичною, и законъ достаточнаго основанія не имѣетъ для нея никакого значенія. Если же достаточное основаніе является формою, которой подчинено всякое познаніе субъекта, поскольку тотъ есть индивидуумъ, то отсюда слѣдуетъ, что идеи должны оста-

ваться видъ сферы его познания. И если онъ долженъ сдѣлаться объектомъ познания, то это можетъ случиться не иначе, какъ подъ условіемъ уничтоженія индивидуальности въ познающемъ субъектѣ¹⁾.

Такимъ образомъ, идеи являются въ природѣ какъ сущности видовъ, — типы, съ которыми сообразуется вся дѣйствительность. Тогда какъ новый методъ естествознанія исключаетъ понятія рода и вида, уничтожаетъ рамки логическихъ классификацій и вводитъ въ живой міръ безграничное замѣненіе, Шопенгауеръ, чтобы задержать непрерывное теченіе вещей, которое воображалъ некогда Гераклитъ, подчинилъ явленія неизмѣннымъ идеямъ, опредѣленнымъ типамъ. Это вышатаельство идей въ самую природу представляеть собою, если можно такъ выразиться, какъ бы первую эстетическую, которая вноситъ порядокъ и гармонию въ хаосъ сущности.

Но какимъ образомъ приписывается идеямъ совершенно платоновское значеніе въ доктринѣ, которая прежде всего предполагаетъ доказать относительный и субъективный характеръ интеллекта? Здѣсь сужно произвести анализъ и выяснить, что эти идеи, — далекія отъ того, чтобы быть интеллектуальными, далекія слѣдовательно, и отъ того, чтобы подчиняться закону достаточнаго основанія, — скорѣе приближаются къ волю, къ той реальности, которую Кантъ называетъ *вещью въ себѣ*. У Платона идеи не воспринимаются дискурсивнымъ умомъ, а постигаются интуитивнымъ разумомъ. Отсюда между Платономъ и Кантомъ получается неожиданное сходство, вѣрно отмѣченное Шопенгауеромъ. „То, что Кантъ называетъ *вещью въ себѣ*, *нуменомъ*, — и то, что Платонъ называетъ *идеями*, — это два понятія, безъ сомнѣнія, не тождественныя, но близкія и имѣющія лишь разный оттѣнокъ. Очевидно, что внутренній смыслъ обоихъ, учспій одинъ и тотъ же: оба они въ видимомъ мірѣ усматриваютъ лишь призракъ, *майю*, какъ говорятъ индусы, — призракъ, который самъ по себѣ — ничто, а получаетъ значеніе и реальность только отъ того, что въ немъ выражается, а именно, отъ *вещи въ себѣ* Канта или отъ *идеи* Платона, — словомъ, отъ *нумена*, которому совершенно чужды универсальныя и существенныя формы явленія — время, пространство, причинность. Кантъ прямо отрицаетъ эти формы въ *вещи въ себѣ*. Платонъ отрицаетъ ихъ посредствомъ идей, такъ какъ исключаетъ изъ нихъ то, что возможно только при этихъ формахъ, т. е. множественность, рожденіе и смерть“²⁾. *Идеи*, такимъ обра-

¹⁾ Die Welt als Wille T. I., кн. III, § 30

²⁾ Die Welt, т. I, кн. III, § 31 Работу цитируетъ по Janet. Revue des cours littéraires, 19 décembre 1868.

воля, близка къ вещи въ себѣ, которую Шопенгауеръ называетъ *волей*; отсюда понятно, почему она свободна отъ относительнаго и субъективнаго характера интеллекта. Можно ли, однако, утверждать, что идея свободна отъ всякаго представленія и ассимилируется съ волей? Шопенгауеръ не думаетъ этого. „Идея и вещь въ себѣ, — говоритъ онъ, — не вполне тождественны: идея — это скорѣе непосредственная и потому адекватная объективация вещи въ себѣ, которая есть воля, но воля еще не объективированная, не сдѣлавшаяся еще представленіемъ. Это потому, что вещь въ себѣ, по Канту, должна быть свободна отъ свойственныхъ познанию формъ, и ошибка Канта состоитъ въ томъ, что въ числѣ этихъ формъ онъ не считалъ *субъекта*, какъ *объекта*, что составляетъ первую и самую общую форму представленія; поэтому онъ долженъ былъ бы лишить свою вещь въ себѣ объективности, что предохранило бы его отъ столь большой, рано замѣченной, непослѣдовательности. Напротивъ, платоновская идея — необходимо объектъ, познание, представленію, и въ этомъ отношеніи, по только въ этомъ, она отличается отъ вещи въ себѣ. Она свободна отъ формъ представленія, которыя мы разумѣемъ подъ закономъ достаточнаго основанія, или, вѣрнѣе, еще не подчинилась имъ; но она управляется первою формою представленія, а именно — объективностью субъекта для него самого. Такимъ образомъ, законъ достаточнаго основанія есть та форма, которой подчиняется идея, когда она входитъ въ познание субъекта, какъ индивидуума. Поэтому каждая отдѣльная вещь, представляемая по закону достаточнаго основанія, есть только посредственная объективация вещи въ себѣ или воли: между нею и вещью въ себѣ находится идея — единственная непосредственная объективация воли, не знающая другой формы представленія, кромѣ общей формы объективности субъекта. А потому она есть самая адекватная объективация (какая только возможна) вещи въ себѣ или воли, даже вся вещь въ себѣ, но подчиненная формѣ представленія. На этомъ основывается глубокое согласіе между Кантомъ и Платономъ, хотя, по сужденію большинства, то, о чемъ они оба говорятъ, не одно и то же“¹⁾. Итакъ, идея служитъ посредникомъ между міромъ феноменальнаго представленія и міромъ воли; слѣпая и злая по природѣ воля мало-по-малу улучшается и исправляется, посредствомъ забвенія себя и своихъ нуждъ, — это несовершенство, стремящееся къ своему собственному уничтоженію. Идея — это одна изъ ступеней на пути къ небытію: она одновременно освобо-

^{1) Die Welt, т. I, кн. III, § 32}

ждается и отъ границъ представленія, и отъ эгоизма воли; она—
 ясный символъ искусства, которое, будучи одинаково далеко
 какъ отъ знанія, такъ и отъ интереса, черезъ это двойное отри-
 цаніе, достигаетъ красоты и приготовляетъ души къ высшему,
 моральному отреченію.

II

Первое слѣдствіе познанія идей—это устраненіе индивидуума:
 въ самомъ дѣлѣ, разъ индивидуальный субъектъ подчиненъ фор-
 мамъ достаточнаго основанія, а идеи свободны отъ этого закона,
 то единственное средство познать послѣднія состоитъ въ томъ,
 чтобы пожертвовать своей индивидуальностью. Въ природѣ, въ
 жизни, въ наукахъ интеллектъ изходится въ услуженіи у воли,
 онъ не болѣе какъ орудіе для приведенія въ исполненіе велѣній
 этой господствующей способности. Но когда индивидуальность
 устранена, — какъ это бываетъ въ познаніи идей, — тогда интел-
 лектъ перестаетъ быть невольникомъ, онъ дѣлается свободнымъ,
 онъ—чистый субъектъ познанія, онъ—цѣль для себя самого.

Идея, предметъ чистаго созерцанія, является, такимъ обра-
 зомъ, какъ бы посредницей между двумя мірами, и, въ этой роли,
 она напоминаетъ гегельянскую идею, столь, однако, презираемую
 Шопенгауеромъ, или еще — *эстетическую интуицію* Шеллинга,
 которая имѣла даръ примирять въ мистическомъ союзѣ, довольно
 близкомъ къ экстазу, конечное съ безконечнымъ, — и даже *эсте-
 тическое и телеологическое сужденіе* Канта, которое, въ цѣломъ
 его системѣ, имѣло, кажется, задачу—возстановить связь между
 теоретическимъ разумомъ, областью природы, и разумомъ прак-
 тическимъ—областью свободы. Во всякомъ случаѣ, это прекрас-
 ный образъ искусства, которое играетъ на поверхности интел-
 лекта и міра и воспроизводитъ разныя стороны вселенной, сво-
 бодное, независимое, счастливое своими привилегіями, дѣлая, но
 своей прихоти, выборъ изъ всей дѣятельности, само не под-
 чиняясь общимъ законамъ существованія. Дѣйствительно, идея и
 искусство, для котораго она служитъ объектомъ, свободны: имъ
 чужды эгоизмъ воли и ограниченность интеллекта. „Въ эстетиче-
 скомъ созерцаніи отдѣльная вещь сразу дѣлается идеей своего
 вида и созерцающей индивидуумъ чистымъ субъектомъ познанія¹⁾.“
 Имъ имѣть тогда свойства безусловнаго и вѣчнаго (*mens aeterna
 est quatenus res sub aeternitatis specie concipit*). Мало-по-малу
 онъ занимаетъ мѣсто воли, недостатки которой онъ исправляетъ
 посредствомъ своихъ интеллектуальныхъ добродѣтелей; и его влі-

¹⁾ Die Welt als Wille, т. 1, кн. III, § 31.

ние такъ могущественно, что, въ безкорыстномъ созерцаніи, онъ стремится поглотить вселенную. „Созерцатель привлекаетъ природу въ себя, такъ что наконецъ чувствуетъ ее, какъ придатокъ своего собственнаго существа. Въ этомъ смыслѣ Байронъ ска- залъ:

Are not the mountains, waves and skies a part
Of me and of my soul, as i of them?

(т. е. горы, волны, небо - не часть ли меня, моей души, какъ и ихъ часть).

Исмысливая это чувство, можно-ли, въ присутствіи неразруши- мой природы, считать себя абсолютно переходящимъ? Не слѣдуетъ- ли лучше усвоить сѣдующую мысль Ветъ: *Haec omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* ¹⁾. Не таково- ли въ сомнѣніи, чувство, обыкновенно испытываемое поэтами этого вѣка: Шелли, Гете, Ламартинозъ, которые далеки отъ того, чтобы включить природу въ себя самихъ и предпочитаютъ потеряться и расцѣпиться въ божественной вселенной; далеки и отъ того, чтобы найти эту изображенную философамъ гармонию между собою и природою, они въ безнадежности и меланхолии жалуются, напро- тивъ, на то, что они такъ слабы, такъ непостоянны, такъ пре- ходящи, въ присутствіи неизмѣннаго и безстрастнаго творенія. Но эти жалобы указываютъ на эгонстическое стремленіе, тогда какъ, по мысли Шопенгауера, искусство и поэзія должны быть объективны и объективны; познаніе идеи должно внушить посвя- щеннымъ тотъ характеръ олимпійскаго спокойствія, за который Германия утратила въ послѣдствіи своего величайшаго художника; и освобожденіе отъ воли явилось бы излеченіемъ воспоминаемъ о рабствѣ, если первыми днями свободы пользоваться для онла- живанія бѣдствій прошлаго. Созерцаніе идеи должно быть, напро- тивъ, спокойно; это—какъ-бы предвзвѣшеніе вѣчнаго покоя, пред- писываемое индійскою мудростью: индивидуумъ уже устраняется, личность исчезаетъ, остается только гений, этотъ первый массіа- валлавецъ міра, этотъ первый апостолъ отреченія.

Гений есть настоящій учитель изящныхъ искусствъ (*le maître d'arts*); онъ состоитъ въ преобладаніи интуиціи и созерцанія надъ волей; отъ разума и отъ науки онъ отличается тѣмъ, что свободенъ отъ отношеній и категорій. Его задача — признавать идеи независимо отъ закона достаточнаго основанія, а его при- рода такая, чтобы оставаться чистымъ субъектомъ познанія, не

¹⁾ Вѣв эти созданія въ совокупности—я, и кромѣ меня, нѣтъ другого существа *Ibid.*

принимая никакого участія въ слабостяхъ и недостаткахъ индивидуальности. Поэтому онъ одинокъ въ особомъ, высшей сферѣ гдѣ жизнь является только для того, чтобы быть созерцаемой и украшаемой; онъ подобенъ тѣмъ спокойнымъ богамъ Лукреція, блаженство которыхъ главнымъ образомъ состоитъ въ отсутствіи зла, и которые живутъ въ междумировомъ пространствѣ (*intermundium*), глухіе къ шуму нижней вселенной, равнодушные къ эволюціямъ космоса. Въ то время какъ наука глубоко погружена въ область представленія и занята приравниваніемъ къ формамъ ума многосложныхъ проявленій единой воли,—въ то время какъ она держитъ интеллектъ у себя въ услуженіи и заставляетъ его подчиняться игу феноменальныхъ законовъ, — искусство, напротивъ, стоитъ выше закона достаточнаго основанія и даетъ интеллекту право дѣйствовать свободно, быть цѣлью для себя самого. Сверхъ того, далекое отъ подражанія наукѣ, которая постоянно подчиняется корыстной цѣли и въ своихъ разсужденіяхъ соотнобразуется съ требованіями плана, искусство гордится тѣмъ, что оно бесполезно, какъ сама философія: гений презираетъ практику, онъ боится погрузиться въ разсудительные расчеты воли, которая всею силою своихъ инстинктовъ предается интересу и честолюбію; въ своей наивности, онъ игнорируетъ весь чуждый красотѣ міръ; поэтому, не смотря на свое могущество и превосходство, онъ предпочитаетъ роль короля безъ короны, обрекаетъ себя на высокое уединеніе; даже тогда, когда онъ чувствуетъ себя игрушкой Антоніевъ, онъ не хочетъ отказаться отъ рыцарскаго безумія Тассо ¹⁾. Отсюда понятно, что гений долженъ быть врагомъ абстрактныхъ наукъ, въ которыхъ вмѣстѣ дѣйствуютъ представленіе и воля; все, что можетъ послужить искусству, онъ получаетъ отъ воображенія; но онъ отвергаетъ другое воображеніе, которое Кантъ называлъ *сеприорнымъ воображеніемъ* и которое служитъ единственно къ изображенію формъ чувственности, каковы пространство и время. Изъ этого слѣдуетъ, что гений долженъ имѣть глубокую антипатію къ математикѣ, этой наукѣ пространства и абстрактнаго воображенія: Шопенгауеръ далеко не согласенъ съ Навалиномъ въ томъ, что геометръ есть поэтъ; онъ смѣшитъ указать списокъ гениевъ, праждебныхъ точнымъ наукамъ, и чистое созерцаніе ему представляется настолько чуждымъ закону достаточнаго основанія, что онъ считаетъ его несовмѣстимымъ съ наукою отношеній и категорій. Напротивъ, онъ находитъ очевидное

¹⁾ Намекъ на трагедію Гете „Торквато Тассо“. Die Welt, I, кн III, §§ 36 и 37.

родство между гениемъ и безуміемъ: по нему, помѣшанные и великіе гениіи похожи другъ на друга въ томъ отношеніи что они знаютъ главнымъ образомъ настоящее; какъ чистый субъектъ познанія все видитъ въ непосредственномъ созерцаніи, внѣ предѣловъ времени, такъ сумасшедшій сосредоточиваетъ весь остающийся у него разумъ на предметахъ, находящихся непосредственно предъ его глазами; дѣйствительность рисуется въ его интеллектѣ съ поразительною отчетливостью; онъ начинаетъ обманываться и бредить поздыѣе, когда старается соединить, во времени, свои дѣйствительныя созерцанія съ воспоминаніями. Безуміе и гениіи не имѣютъ памяти: они живутъ только настоящимъ, созерцаніе—единственная ихъ способность, и образы постоянно представляются имъ въ самыхъ конкретныхъ очертаніяхъ и въ самомъ яркомъ цвѣтѣ. Ихъ способность ощущенія представляется совершенно новою; при развитіи нервной системы ¹⁾, они кажутся еще близкими къ дѣтству, съ тѣмъ однако различіемъ, что у дѣтей не было усилія для сохраненія указанного преобладавшаго созерцанія, а гениіи и часто безуміе—результатъ продолжительной борьбы между абстрактными понятіями и непосредственными воспріятіями. Впрочемъ, эта борьба складывается въ физиологическомъ состояніи мозга: мозгъ гениальныхъ людей должно отпести къ числу *monstra per excessum* ²⁾, и причина, опредѣляющая эту счастливую аномалію,—именно триумфъ созерцательнаго интеллекта надъ волей. Въ нормальномъ состояніи мозгъ содержитъ въ себѣ ²/₃ воли и ¹/₃ интеллекта; у гениальныхъ же людей—обратная пропорція—интеллектъ завладѣлъ ²/₃, уступивъ ¹/₃ волѣ; нервная система возрастаетъ въ той же пропорціи, и физиологи своими наблюденіями могли бы подтвердить это наблюденіе психологовъ. Таковъ гениіи, это тѣ умъ идей, это зеркало міра, совершенно не омрачаемое думоуеніемъ личности; такова эта высшая способность, которая, въ силу преимуществъ своей природы, посвящаетъ возвышенныя души въ таинства эстетическаго созерцанія

III.

Но въ эстетикѣ слѣдуетъ различать два элемента: одинъ субъективный—чистый субъектъ познанія, другой объективный—самое познаніе идей. Сначала нужно остановиться на первомъ изъ нихъ, тѣмъ болѣе что Шопенгауеръ не можетъ сдерживать своего

¹⁾ Die Welt + II, § 31.

²⁾ Т е, изъ ненормальностей вследствие избытка. Ibid.

волнения, когда говоритъ объ освобожденіи субъекта, о его *transmissio* ¹⁾: можно подумать, что слушаешь кветиста, in-то Гийона, когда онъ разсуждаетъ, послѣ скорбей рабства, о мирѣ, о покой набавленіи. „Это—безболѣзненное состояніе, которое восхвалялъ Эпикуръ, какъ высшее благо и гостяніе самихъ боговъ: потому что, въ это мгновеніе, мы свободны отъ неопредѣленнаго ига воли, колесо Иксіона остановилось, это день субботній послѣ подневольныхъ трудовъ желаній ²⁾“. Эти радостныя слова имѣютъ цѣлю—поразить философовъ и психологовъ, опредѣляющихъ искусство, какъ дѣло воли, и гений, какъ „большое терпѣніе“; они какъ будто опровергаютъ признанія и жалобы поэтовъ на недоступность прекраснаго и на тяжелый трудъ вдохновенія. Шопенгауеръ не допускаетъ къ гени даже того вида иступленія, который изобразилъ Платономъ въ „Ionъ“; напротивъ, искусство представляется ему, какъ состояніе покоя и безмятежнаго блаженства. „Это—счастіе, —говоритъ онъ, — которое мы видимъ у голландскихъ мастеровъ, обращавшихъ чисто объективное созерцаніе на самые незначительные предметы и оставившихъ въ Stillleben прочный памятникъ своей объективности и интеллектуальнаго спокойствія. „Природа, —прибавляетъ онъ,—волжудаетъ въ людяхъ тѣ же чувства:—„волненіе заботъ и страстей укрощается однимъ простымъ взглядомъ, обращеннымъ на міръ; потокъ страстей, буря желаній и опасеній, мученіе воли — все тотчасъ успокаивается чуднымъ образомъ“. Здѣсь Шопенгауеръ сходится съ большинствомъ поэтовъ и романистовъ: начиная съ in-sing de-Немура, который—въ романѣ in-тис де-Лафайетъ —утѣшается въ своей скорби, любясь окружающимъ его зрѣлищемъ склонившихся отъ вѣтра доревесъ, до героевъ современныхъ романовъ, всѣ развитыя, измученныя страстями сердца прибѣгаютъ къ превосходному средству, указанному въ этой фразѣ философа. Но только избранныя, возвышенныя страданіемъ души могутъ понимать значеніе этого средства; что же касается людей, служащихъ волѣ и не возвысившихся до объективности, то „они не могутъ оставаться съ глазу на глазъ съ природой, имъ нужно общество или, по крайней мѣрѣ, книга“. Мало избранниковъ, способныхъ господствовать надъ своими чувствами и интересами; для большинства людей жизнь—это битва, борьба эгоизмовъ, ничто аналогичное изображенію Гоббсомъ войнѣ; рѣдки безкорыстные умы, которые, бросая ретроспективный взглядъ на пройденный путь, на-

¹⁾ Die Welt, т. II, § 31.

²⁾ Ibid, т. I, кн. III, § 38.

одна въ своихъ воспоминаніяхъ лишь чистое созерцаніе и объективность.—такое, наконецъ, состояніе, „когда міръ, какъ поля, исчезаетъ, остается только міръ, какъ представленіе“. Въ этомъ отношеніи искусство является, по выраженію Аристотеля, очищеннымъ, его символъ—свѣтъ, это одѣяніе блаженныхъ; если дѣйствительно свѣтъ насъ радуетъ, то потому, что онъ — коррелятъ и условіе совершеннаго созерцательнаго познанія,—единственнаго познанія, которое не имѣетъ въ виду непосредственно волю. Это хорошо поняли религіи, сдѣлавши свѣтъ мѣстомъ вѣчнаго блаженства: „Ормуздъ пребываетъ въ чистомъ свѣтѣ, Ариханъ же— въ безколочной ночи. Даже въ даптовомъ ракъ души блестятъ свѣтлыми, сгруппированными въ правильныя фигуры, точками, — это такъ напоминаетъ лондонскій вокзалъ¹⁾“ Красота — это свѣтъ бы первый лучъ такого небеснаго свѣта, — это посвященіе въ тотъ высшій міръ объективности и созерцательной жизни, который Аристотель считалъ идеаломъ человѣческой морали.

Тѣмъ не менѣе, прекрасно не сдѣланнымъ чувствомъ, возбуждаемое созерцаніемъ природы и великихъ произведеній вѣчныхъ искусствъ; эстетическій языкъ знаетъ еще высокое и красивое. Шопенгауэръ не забываетъ этого, и, оставляя здѣсь Платона, чтобы возвратиться къ мысли Канта, старается съ точностью отъликовъ различать то, что сужденіе толпы не стѣсняется смѣшными. „Въ прекрасномъ,—говоритъ онъ,—чистое познаніе господствуетъ и возносится безъ борьбы, въ высокомъ, напротивъ, состояніи чистаго познанія пріобрѣтается не иначе, какъ путемъ сознательнаго и насильственнаго разрыва съ волей. Сознанію сопровождается пріобрѣтеніе и воспріятіе высокаго, въ которомъ остаются воспоминанія о волѣ²⁾“. Въ этихъ словахъ можно видѣть выраженіе кантовскаго ученья, усвоеннаго Жюффроя: высокое представляется, какъ видъ несовершенной, слишкомъ близкой къ землѣ и къ волѣ, слишкомъ измѣняемой страданіемъ и борьбой и, если можно такъ выразиться, слишкомъ человѣческой красоты. Такъ какъ воля—вѣчное основаніе міра, такъ какъ она одинаково хорошо проявляется въ природѣ, въ пространствѣ и въ человѣкѣ, то высокое—этотъ насильственный разрывъ интелекта съ волей, можно раздѣлить на высокое динамическое, математическое и моральное, смотря по тому, служитъ-ли ему театромъ природа, область геометріи или человѣческая душа. Свирѣпость сурь, высота монумента, твердость характера могутъ внушить

¹⁾ Die Welt, т. I, кн. III, § 33.

²⁾ Die Welt, т. I, кн. III, § 39.

чувство высокого душить менее утонченными, так что теория съ очевидностью подтверждается теми примерами; но требуется тонкій и пронизательный анализъ, чтобы вѣрно понять незамѣтные особенности, которыми въ извѣстныхъ случаяхъ высоко отличается отъ собственно прекраснаго. Яготъ переходъ между двумя чувствами Шопенгауеръ сумѣлъ прослѣдить до мельчайшихъ движеній; онъ ищетъ въ это дѣло тщательность англійскаго психолога и—можно даже сказать—гравера или миниатюриста: столько тонкихъ штриховъ!

Эти замѣчательно остроумныя проявленія тонкаго наблюденія непосредственно приводятъ насъ къ чувству красиваго, которое Шопенгауеръ опредѣляетъ слѣдующимъ образомъ:—„Подъ красивымъ я разумѣю то, что возбуждаетъ волю, предлагая ей непосредственное удовлетвореніе“ Эта формула, какъ кажется, указываетъ на недостаточное уваженіе къ красивому и граціозному со стороны автора, разсматривающаго искусство, какъ устраненію волн; и дѣйствительно, красивое—не болѣе какъ некаженіе красоты, лицемѣрное возвращеніе къ той волѣ, которую оно должно бы разрушать, и его можно назвать эстетичникомъ, который, пользуясь эстетическимъ костюмомъ, вводитъ непріятеля въ крѣпость. Какъ бы то ни было, Шопенгауеръ различаетъ въ красивомъ—красивое положительное и красивое отрицательное: къ первому принадлежатъ тѣ *Stilleben* голландской школы и тѣ наша фигури живописи и скульптуры, которые компрометируютъ, можетъ быть красоту, придавая ей слишкомъ льстивую чувствамъ и эгоизму человѣка форму; что же касается второго, то—это изгнанникъ изъ области искусства; отрицаніе красиваго дѣйствительно можетъ быть только гротескомъ или отератительнымъ.

Таковы субъективные элементы эстетическаго познанія; извѣстныя доктрины не допускаютъ другихъ элементовъ и науку о прекрасномъ ограничиваютъ анализомъ внушаемыхъ имъ чувствъ; самъ Кантъ, кажется, не понималъ, что красота существуетъ внѣ человѣческой души: для него, въ этомъ отношеніи, созерцанію міра—исключительно дѣло *сужденія*. Но въ этомъ важномъ пунктѣ Шопенгауеръ расходится со своимъ учителемъ: онъ полагаетъ, что прекрасное не заключено въ человѣческой душѣ, такъ какъ идеи, на которыхъ основывается красота, находится во всей природѣ; и будучи далекъ отъ того, чтобы ограничить эстетику сознаниемъ, онъ указываетъ на освобожденіе отъ личнаго эгоизма и на объективность, какъ на ея первый признакъ.

Субъективному элементу, чистому субъекту познанія, въ дѣйствительности вполне соответствуетъ объективный элементъ—по-

и идеи. Этнхъ двухъ терминовъ не слѣдуетъ раздѣлять, и различіе названій не должно скрывать глубокаго сходства реальности: идеи и познающн ихъ субъектъ имѣють одну и ту же природу и одинаково достигаютъ того состоянія объективности, въ которомъ уже не является воля. Здѣсь самыя названія субъекта и объекта теряють свою определенность, и, кажется, Шопенгауеръ, подобно Шеллингу, приводитъ ихъ къ тождеству, пользуясь для этого таинствомъ эстетическаго созерцанія: въ обѣихъ сферахъ искусство — посредникъ, благодаря которому происходитъ примиреніе. Нѣтъ ли, кромѣ того, между идеями и субъектомъ чудесной аналогіи, которая объяснила бы познаніе; не раздѣльны ли идеи, какъ и самый субъектъ, въ природѣ, и не является ли субъектъ фокусомъ, въ которомъ онѣ сосредоточиваются? По глубокому объясненію Шопенгауера, „художникъ— это самая сущность природы, объективирующаяся воля. Подобно, — какъ говоритъ Эммедокль, — можетъ познаваться только подобнымъ; только природа можетъ понимать самое себя, духъ занимается только духомъ, или, — употребляя выраженіе Гельшенца, — духъ ощущается только духомъ“ ¹⁾. Такимъ образомъ, въ отношеніяхъ субъекта къ идеямъ присутствуетъ видъ интеллектуальной равнодѣрности: одна и та же красота проявляется какъ въ идеяхъ, такъ и въ субъектѣ, потому что оба эти термина одной природы, субъективный и объективный элементы взаимно одиъ другимъ проникаются. Поэтому имъ не трудно узнать другъ друга, и художникъ, созерцая чудеса космоса, восхищается образомъ, прототипъ котораго онъ носитъ въ своемъ интеллектѣ. Кромѣ того, художникъ допояняетъ природу, присоединяясь къ ней (*ars est homo unitus naturae*, — Бэконъ); „онъ понимаетъ ее съ полуслова; онъ ясно выражаетъ то, что она лишь лепечетъ, и слышитъ къ ней: „вотъ что ты хотѣла бы сказать“ ²⁾. Въ этомъ смыслѣ можно сказать: мръ — это познающая себя эстетика, и чистый субъектъ приводитъ ее къ самосознанію: мръ — это мѣсто, отъ происходитъ движеніе, которое мало-по-малу, пользуясь преимуществами искусства, сближаетъ и соединяетъ природу и духъ, пока наступитъ время совершенной и безусловной тождественности. А потому чистый субъектъ познанія и платоновскія идеи различаются лишь посредствомъ искусственнаго логическаго или психологическаго усилія; реально же они представляютъ полное единство.

¹⁾ Die Welt, т. I, кн. III, § 45.

²⁾ Ibid.

Впрочемъ, познание идеи Шопенгауера представляется не какъ медленный и дискурсивный процессъ, а какъ прямо и непосредственное созерцаніе; по этому поводу онъ осматривается на различіи идеи отъ абстрактнаго знанія. „И вовсе не желаю утверждать, что это различіе замѣтилъ уже Платонъ; многіе изъ его примѣровъ и объясненій по поводу идеи въ дѣйствительности болѣе приложимы къ понятіямъ. Впрочемъ мы идемъ своей дорогой, счастливые тѣмъ, что такъ долго шли по слѣдамъ великаго и благороднаго ума, не приписываясь, однако, къ его шагамъ.“¹⁾ Различіе — замѣчалъ или имѣлъ его Платонъ — въ самомъ дѣлѣ существенно: понятие и способность, результатомъ которой оно является, т. е. абстрактный разумъ, имѣютъ послѣдовательный характеръ. Напротивъ, созерцаніе и идеи—непосредственны, чужды границъ времени и пространства. Понятіе все болѣе и болѣе удаляется отъ дѣйствительности, которую оно замѣняетъ символами и знаками, и, если можно употребить сравненіе Канта, абстракція подобна блику, который имѣлъ бы много близетовъ, но обладающихъ соответственно чѣстностью; созерцаніе, напротивъ,—сама реальность, а идеи—наличныя деньги. Здѣсь Шопенгауеръ даетъ нѣкій рядъ сравненій, чтобы лучше показать ихъ контрастъ и противоположность; абстракція,—говоритъ онъ, — напоминаетъ чельвицу, колесо которой, какъ слышишь, вращается, но въ которой не видно руки; абстракція—это китайскій фарфоръ, а созерцаніе—картина Рафаэля. — еще замѣчаетъ онъ, желая такимъ образомъ выразить жалкій и бесплодный характеръ абстрактныхъ понятій и значительную силу созерцанія. Эту параллель можно прослѣдить, наконецъ, въ метафизическихъ терминахъ: „Идея—это единство, распавшееся по категоріямъ пространства, и времени, на множество; понятіе-же, наоборотъ, представляетъ собою единство, прошедшее, влѣдствие усиленія абстрактнаго разума, или множества; первая—это *nititas ante rem*, второе—*nititas post rem*“²⁾. Познаниемъ идеи и красота созерцаніемъ создается также гений художниковъ; поэтому истинное искусство, хотя бы оно было близко къ жизни и къ природѣ, безъ сомнѣнія, не приравнивается къ воспроизведенію индивидуальных особенностей, а направляется на реальныя силы, на самую сущность вещей, на тѣ дѣйствующія и всемогущія типы по отношенію къ которымъ мнр. явленія не болѣе, какъ тѣнь и отраженіе. Въ самомъ дѣлѣ, идеи—чистѣйшая реальность, свободная отъ недостатковъ интеллекта и воли, и постигающій ихъ

¹⁾ Die Welt, т. I, кн. III, с. 19.

²⁾ Die Welt, т. I, кн. III, § 19.

вхъ проявляеть въ гайну міра, равно какъ и въ таинства красоты: онъ знаетъ, что существованіе есть страданіе въ которомъ, въ ожиданіи дня совершеннаго исцѣленія, утѣшаются на нѣсколько мгновеній служеніемъ искусству

IV.

Теперь понятно, въ какихъ словахъ резюмируется эстетика Шопенгауера: красота—это сама идея. Красота имѣеть степени; образно съ этимъ, идея представляетъ высшую степень объективнаціи воли, и человекъ, слѣдовательно, прекраснѣйшее изъ существъ; что же касается познанія красоты и идеи, то оно дано интеллекту въ чистомъ созерцаніи. Отсюда слѣдуетъ, что на искусство можно смотрѣть, какъ на истолкованіе жизни: въ самомъ дѣлѣ, оно достаточно безкорытно, чтобы судить міръ съ высоты, на которую оно возносится, и въ то же время преимущество эстетическаго созерцанія даетъ ему возможность разрѣшить задачу. Тогда какъ наука одновременно подчиняется и категоріямъ представленія, и потребностямъ воли, искусство почти свободно отъ всякихъ ограниченій и избавлено отъ ига воли.

Шопенгауеръ,—припомнимъ это,—различаетъ два источника эстетическаго наслажденія, смотря по тому, разматриваетъ ли онъ восприняемую идею или счастье, покой, который слѣдуетъ отсюда для субъекта, и прибавляетъ, что оба эти удовольствія различнаго отгѣнка не возбуждаются безразлично одними и тѣми же родомъ красоты, но слѣдуютъ одно за другимъ по опредѣленному закону, а именно, соответствуютъ ступенямъ объективнаціи воли.

„Въ красотѣ неорганической природы и растений, а также въ произведеніяхъ архитектуры должно преобладать наслажденіе чистаго субъекта, такъ какъ идеи здѣсь принадлежатъ къ высшимъ ступенямъ объективности. Если, напротивъ, предметомъ эстетическаго разсмотрѣнія или изображенія служатъ животныя и люди, то наслажденіе должно состоять главнымъ образомъ въ объективномъ созерцаніи идей, въ которыхъ воля проявляется съ наибольшою силой¹⁾“. Такимъ образомъ, посредствомъ искусства, интеллектъ распространяется въ міръ по всѣмъ ступенямъ. Отсюда слѣдуетъ, что если видами искусства, — употребляя терминологию Канта,—различаются одни отъ другихъ по *содержанію*, то, по крайней мѣрѣ, они ходятъ другъ на друга и почти сѣиваются по *формѣ*: въ дѣйствительности существуютъ только

¹⁾ Die Welt т I, кн III, § 42.

одно искусство, — искусство чистого созерцания, только один родъ художников—созерцателей; существует только одинъ методъ для перевода природы въ эстетическое представленіе. Но сама природа проявляетъ объективую волю на весьма различныхъ ступеняхъ, и это неравенство ступеней принимается во вниманіе при классификаціи различныхъ искусствъ, которую скорѣе слѣдовало бы назвать классификаціею идей.

Первая идея, помогающая волѣ проявиться въ зрѣніи,—это идея неорганической матеріи. Здѣсь, однако, представляется возраженіе: „Матерія, какъ таковая, не можетъ быть выраженіемъ идеи, потому что она существуетъ только благодаря причинности, а причинность — это форма закона достаточнаго основанія, которому идея не подчиняется“. Шпенглеръ, безъ труда удаляясь это возраженіе, говоритъ, что, если сама матерія не можетъ быть выраженіемъ идеи, зато „каждое изъ ея свойствъ постоянно служитъ проявленіемъ идеи и, какъ таковое, можетъ разсматриваться эстетически. Это справедливо также относительно самыхъ общихъ свойствъ, безъ которыхъ матерія не могла бы существовать и идеи которыхъ служить самой слабой объективациею воли, именно: тяжесть, сцепленіе, неподвижность, жидкость, реакція на свѣтъ.“ На этихъ именно свойствахъ основывается архитектура; слѣдовательно, это искусство обнаруживаетъ только слабую ступень объективации воли, поэтому возбуждаемое имъ наслажденіе имѣеть отношеніе особенно къ чистому субъекту познанія; но по тому самому оно можетъ возмысливъ чувства художника или знатока до высокаго, какъ какъ оно—результатъ цутиной побѣды, одержанной интеллектомъ надъ волей. Архитектура — это борьба между тяжестью и легкостью, которая борется и примиряется посредствомъ колоннъ, столбовъ, капиталей; кромѣ того, это искусство „дѣйствуетъ не только въ математическомъ порядкѣ, но также и въ порядкѣ динамическомъ, и то, что оно говоритъ намъ своимъ голосомъ, не оди чистая форма и симметрия, а скорѣе основныя силы природы, первая идея, самая низшая ступень объективации воли 1)“. Наконецъ, сюда входитъ еще свѣтъ, чтобы лучше отфигурить пропорціи цѣлаго и тонкость подробностей; при этомъ онъ является еще какъ символъ радости, составляемой чистымъ созерцаніемъ, а греки знали, какую роль играютъ совершенству памятниковъ его игра и капризы. Впрочемъ, архитекторъ не свободенъ въ своемъ искусствѣ, онъ долженъ соединить въ своихъ произведеніяхъ полезность съ красотой, и эстетика могла бы постра-

1) Die Welt, т. I, кн. III, § 12.

ить отъ этого соединенія, если бы вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не находилъ въ ипнненіи въ стѣсняющей его необходимости. Не представляеть-ли, однако, своеобразной оригинальности соединеніе въ одномъ предметѣ противоположныхъ свойствъ прекраснаго и пошлаго?

Первую свободу ступень представляеть міръ растеній, а вмѣстѣ съ нимъ садоводство и пейзажъ, который находитъ свое место еще въ животномъ мірѣ; здѣсь обнаруживается новый двойной прогрессъ ступени объективнаці дѣлаются болѣе высокими, жившійся объективнымъ элементъ эстетическаго наслажденія сто-по-малу получаетъ перевѣсъ надъ элементомъ субъективнаго. Здѣсь начинается уже проявленіе идеи вида и характеристика родовъ; остается еще послѣдній шагъ въ реализаціи, и онъ совершается въ человѣкѣ. „Человѣческая красота—это объективное выраженіе, указывающее на совершеннѣйшую объективнацію или на высшей ступени познанія, вселенія, выраженную въ созерцательной формѣ“. Въ то же время идея представляеть не только видъ и видъ, но и самый индивидуумъ: — „Нужно замѣтить, что на переходной ступени объективности *характеристическое* воли сливается съ прекраснымъ: самые характеристические волы, волкъ, лошадь имѣють съ тѣмъ и самымъ прекрасно. Причина этого въ томъ, что животныи имѣють лишь характеръ породы, а не индивидуальный характеръ. Въ человѣкѣ, напротивъ, породной характеръ отдѣляется отъ индивидуальнаго: первый называется красотой, а второй характеромъ и выраженіемъ“. Откуда одно, какъ далеко держитесь Шпеннергауеръ отъ общей, абстрактной эстетики, по которой представленія имѣють значеніе лишь символовъ. Изъ опасенія ошибиться въ его намѣреніяхъ, нужно знать, что идея специализируется въ какой-нибудь видъ въ каждомъ человѣкѣ, и идеаль остается индивидуальнымъ. Если въ низшихъ царствахъ идея сливается съ определеннымъ характеромъ, то-естъ, вопреки началу Лейбница, животныи не представляютъ истинныхъ индивидуумовъ, по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ тегическомъ, и не нарушаютъ общаго типа, — то въ человеческомъ мірѣ, напротивъ, существуютъ только индивидуумы; личность — есть типъ для себя самой, она имѣеть значеніе идеи и, какъ говоритъ Вивкезьманъ, „даже портретъ долженъ быть идеаль индивидуума“. „Въ скульптурѣ главное дѣло еще красота, е. объективнація воли въ пространствѣ, и грація или объективнація воли во времени; впрочемъ, это искусство имѣеть предѣлы, какъ то доказано разсужденіемъ Лессинга о Локоннѣ, и болѣе ответственю юному народу, какимъ были греки, близкіе къ при-

родѣ, чуждые утонченностей, въ которыхъ чувствуютъ потребность народы, испорченные цивилизаціей. Въ живописи, напротивъ, главное — характеръ и выраженіе. Шопенгауеръ сходится въ этомъ пунктѣ съ большинствомъ современныхъ ему философовъ и критиковъ, и въ частности, изъ имени, съ Шеллингомъ, Гегелемъ, Жанъ-Поль-Рихтеромъ, которые считаютъ скульптуру искусствомъ классическимъ, а живопись искусствомъ романтическимъ. Тѣмъ не менѣе красота и выраженіе или характеръ по должны вредить другъ другу, „потому что подавленію видового характера характеромъ индивидуальнымъ привело бы къ карикатурѣ, а подавленіе индивидуальнаго характера видовымъ имѣло бы слѣдствіемъ безсодержательность“. Живопись—это соединеніе красоты и характера: она должна представить идеальное и характеристическое, однако избѣгая индивидуальныхъ частности, историческаго эмпиризма и общихъ аллегорическихъ символовъ, что, однако, особенно цѣнится Винкельманомъ. Живопись представляетъ собою переводъ теловѣческой идеи, гдѣ въ одинаковой пропорціи смѣшивается идеальное и индивидуальное; поэтому она достигаетъ совершенства, когда старается объяснить жизнь, какъ то пытаются сдѣлать извѣстныя религіозныя произведенія итальянской школы. Шопенгауеръ сожалѣетъ, конечно, что художники эпохи Возрожденія въ свои сюжеты заимствовали изъ узкаго круга Ветхаго и Новаго завета, но онъ дѣлаетъ исключеніе для нѣкоторыхъ картинъ Рафаэля и Корреджіо, въ которыхъ „мы видимъ выраженіе совершеннаго познанія, — познанія, которое совсѣмъ не обращено на отдѣльные предметы, а обнимаетъ идеи, подлинную природу мира и жизни; и это познаніе имѣетъ слѣдствіемъ резинцію, составляющую истинный духъ христіанской мудрости“. Достигнувъ выраженія этихъ дѣйствій и чувствъ, живопись истощаетъ свои силы: затѣмъ остаются только поэзія и музыка.

Въ поэзіи также должна выражаться объективная идея; но здѣсь языкъ абстрактный, и, для приближенія поэзіи къ созерцанію, нужны образы и метафоры, нужно прибѣгать къ помощи ритма, а иногда — и рюмы. Ея важный и притомъ главный предметъ — человекъ; она даетъ это вполне вѣрную идеальную психологію, чего не могли бы сдѣлать ни біографія, ни исторія: — „Поэзія объективируетъ идею человека, которой свойственно выражаться въ характерахъ, индивидуальныхъ въ высшей степени“. Что касается различныхъ родовъ ея, то они распределяются сообразно съ тѣмъ, насколько объективность занимаетъ въ нихъ мѣсто субъективности, а именно такъ: пѣсни, романсы, идиллія,

романъ, эпическая поэма, драма. „Противоположная крайность архитектуры въ ряду изящныхъ искусствъ—это драма, которая приводитъ къ познанію самыхъ важныхъ идей, и въ эстетическомъ и слагаеціи которой преобладаетъ, слѣдовательно, объективная сторона“. Въ драматической поэзіи каждый индивидуумъ представляетъ собою идею по характеру и выраженію, и эта идея проявляется въ выборѣ положеній; но вершина поэзіи—это трагедія, вѣрное истолкованіе человѣческаго страданія. „Въ самомъ дѣлѣ, знаменательно, что дѣлю этой высокой поэзіи служить въ произведеніе страшной стороны жизни.—что намъ показывается съѣсь невыразимое страданіе, горе человечества, триумфъ злобы, вслѣдующееся господство случая, гибель невинныхъ: не многочисленный-ли это намекъ на природу міра и существованія? Но борьба воли самой съ собою, страшно выступающая здѣсь, на внешней ступени ея объективации Она проявляется въ страданіяхъ человечества,—въ страданіяхъ, причина которыхъ частію случай и заблужденіе, частію само человечество, враждующія воли индивидуумовъ, злоба и испорченность большинства. Постоянно дѣйствуютъ сдвигъ и тождественная воля; но различными проявленіями она враждуетъ одна съ другими. Въ этомъ индивидуумѣ она сильнѣе, въ другомъ слабѣе, болѣе или менѣе смягченная свѣтомъ познанія, пока, наконецъ, въ отдѣльномъ человѣкѣ это, возвышенное самымъ страданіемъ познаніе не достигнетъ пункта, гдѣ покровъ *Майи* болѣе его не обманываетъ; форма явленія, принципъ индивидуальности, проникается имъ; основанный на солѣ эгоизмъ умираетъ съ ней вмѣстѣ; столь сильныя до тѣхъ поръ мотивы теряютъ свое могущество; остается только квиетизмъ воли, резнильщія, отрѣченія не только отъ жизни, но и отъ всякаго инстинкта бытія. Поэтому мы видимъ, что въ концѣ трагедій герои, послѣ долгой борьбы и продолжительнаго страданія, навсегда отказываются отъ цѣли, которую прежде преслѣдовали съ такимъ жаромъ, а также и отъ всѣхъ наслажденій жизни; таковы: Постоянный принцъ Кальдерона и Маргарита въ „*Фаустѣ*“; таковъ и Гамлетъ, за которымъ очень желалъ бы послѣдовать его Горацио, но датскій принцъ проситъ его пожить еще въ этомъ суровомъ мірѣ, чтобы разъяснить его судьбу и очистить его память; таковы же Орлеанская дѣва и Мессинская пѣвица. Но они умираютъ просвѣтленные страданіями, и желаніе жизни въ нихъ уничтожено. Эта истина выражена въ „*Магомтѣ*“ Вольтера, въ послѣднихъ словахъ, произнесенныхъ умирающею Цальмирой:— „Царствуй! міръ возданъ для играющихъ.“ Напротивъ, пресловутое ученіе о поэтической морали основывается на полномъ незнаціи

трагедіи и міра; со всею своею плоскостью оно высказано въ критикахъ доктора Самуила Джонсона на пьесы Шекспира: онъ жалуется на индифференцію поэта: что сдѣлали,—спрашивать оиъ,—Офелию, Корделию, Дездемону? Но только плоская, оптимистическая, протестантская, рационалистическая или еврейская философія можетъ удовлетвориться этимъ ученіемъ о пошлостяхъ морали. Истинный смыслъ трагедіи заключается въ томъ глубокомъ воззрѣніи, что некупная горькая преступленія — не его собственныя, а вслѣдственные, т. е. вина самого существованія, какъ говоритъ Кальдеронъ:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido

(т. е. величайшимъ виномъ чловѣка состоитъ въ томъ, что онъ родился).

Такимъ образомъ, поэзія — это настоящее объясненіе жизни, — какъ бы эстетическая мораль, предшественница настоящей морали, выраженіе уже того пессимизма, который внушается знаніемъ міра и чловѣчества; можно бы сказать, что она разрѣшаетъ загадку, если бы не нужно было сохранить это преимущество для музыки.

„Дѣйствительно, музыка сильно отличается отъ другихъ искусствъ: тогда какъ эти послѣднія объективируютъ полноту посредствомъ идей, музыка выше самыхъ идей, она независима отъ міра явленій, который она игнорируетъ. Она — непосредственная объективация, образъ абсолютной воли, такъ же какъ и самый міръ и идеи, умноженное произведеніе которыхъ составляетъ міръ явленій. Поэтому музыка ни въ какомъ случаѣ не является, подобно другимъ искусствамъ, образомъ идеи, она — образъ самой полноты, объективацией которой служатъ и идеи. Вѣдствіе этого дѣйствіе музыки гораздо сильнѣе, гораздо трогательнѣе дѣйствіи другихъ искусствъ: тѣ говорятъ только о тѣняхъ, она же, напротивъ, говоритъ о существѣ“. Но „такъ какъ въ идеяхъ и въ музыкѣ объективируется одна и та же полнота, только различнымъ образомъ, то, при отсутствіи полнотаго сходства, должны существовать, по крайней мѣрѣ, параллелизмъ, аналогія между музыкою и идеями, проявленіе которыхъ образуетъ видимый міръ“. Это заключено неизбежно: а потому прогрессъ музыки строго соответствуетъ прогрессу объективации и идеи въ природѣ. „Основныи басъ въ гармоніи то же, что въ мірѣ неограниченная природа, — масса, на которой все основано и изъ которой все возникаетъ и развивается“. Эту аналогію Моцартъ выразилъ въ послѣднемъ актѣ „Донъ-Жуана“, басомъ передавая чувства Каменной статуи. Даже

интерваллы звуковъ можно сравнить съ видами, а переходъ отъ гармоній къ мелодіи — съ поступательнымъ движеніемъ міра отъ неорганической природы къ человѣку. Впрочемъ, если музыка представляетъ непосредственный образъ воли, то она уже философія, и опредѣленію Лейбница: „*Exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*“ — должно предпочесть слѣдующее: „*Musica est exercitium metaphysicæ occultum nescientis se philosophari animi*“ 1). Здѣсь Шопенгауеръ, успіемъ своей оригинальной мысли, возобновляетъ, повидимому, извѣстныя теоріи древнихъ пифагорейцевъ: эта научная реставрація терять, однако, свой прагматическій характеръ, если принять во вниманіе, что даже въ наше время музыка, называемая нѣкоторыми критиками отличнѣйшимъ искусствомъ XIX вѣка, вышшла не одну систему, въ которой метафизика напоминаетъ Себастьяна Ваха и Бетховена. Въ самомъ дѣлѣ нужно признавать, что музыка, по универсальности выражаемыхъ ею чувствъ, въ нѣкоторомъ родѣ приближается къ абсолютному:— „Тогда какъ абстрактныя понятія суть *universalia post rem*, а реальности—*universalia in re*, музыка выражаетъ *universalia ante rem*; поэтому не слѣдуетъ искажать ея природу, и первый ея законъ, который соблюдалъ Россини, состоитъ въ томъ, что она не должна прилакиваться къ словамъ оперы. Она свободна и такою остается: это самое независимое, самое свободное искусство лучше всего выражаетъ эстетическій крѣпизмъ объективности и созерцаній.

„И не желаю,—говоритъ въ заключеніе Шопенгауеръ,— продолжать этихъ разсужденій, но нѣль моего сочиненія дѣлаеъ ихъ необходимыми, и меня будутъ меньше порицать, если придутъ во вниманіе слишкомъ мало признаванную важность и высокое достоинство искусства, а также и то, что если, по нашему мнѣнію, весь видимый міръ—только объективация, зеркало воли, и предвзначаетъ дать ей самосознаніе и, какъ мы увидимъ далѣе, сообщать надежду на ея освобожденіе, —если въ то же время міръ, какъ представленіе, въ зависимости отъ воли, есть самая радостная и единственно непынная сторона жизни, то мы можемъ смотрѣть на искусство, какъ на высшую ступень, на совершеннѣйшее развитіе, потому что въ сущности оно то же самое, что и видимый міръ, но только сосредоточенное, законченное, и потому его можно назвать, въ полномъ смыслѣ слова, цѣлкомъ жизни. Въ самомъ дѣлѣ, если міръ, какъ представленіе, является

1) Т о музыка—это скрытое метафизическое упражненіе не умѣющаго философствовать духа.

только объективациею воли, то искусство служить объясненіемъ этой объективаци, камеръ—обскурою, которая показываетъ предметы гораздо чище, позволяетъ ихъ лучше разсматривать: это представленіе въ представленіи, сцена на сценѣ „Гамлета“. Но наслажденіе всѣмъ прекраснымъ, доставляемое искусствомъ утѣшеніе, энтузіазмъ, заставляющій художника забывать тягости жизни, все это основано на томъ, что воля и существованіе суть страданіе,—насколько жалкое, настолько же и ужасное,—и міръ, разсматриваемый какъ представленіе и сконцентрированный искусствомъ, доставляетъ интересное зрѣлище. Эта сторона чистаго познанія и художественной концентраціи—стихіа художника, это его цѣль, здѣсь онъ останавливается. Это, однако, еще не квиетизмъ воли, который мы увидимъ въ слѣдующей книгѣ: дѣйствительно, художникъ освобождается отъ жизни лишь на нѣсколько мгновеній, и искусство не путь для выхода изъ жизни, а утѣшеніе, чтобы въ ней оставаться, пока, наконецъ, утомясь игрою, не перейдутъ къ серьезному. Какъ бы символъ такого перехода отъ искусства къ морали представляетъ святая Цецилія Рафаэля ¹⁾“.



¹⁾ Die Welt als Wille u. d. n. т. I, кн. III, § 52.

ГЛАВА VI.

Мораль.

На мораль обыкновенно смотрятъ, какъ на практическую часть философіи; но для Шопенгауера вся философія -- теоретическая, и мораль не составляетъ исключенія. „Добродѣтели, какъ и вѣнчикъ, не научаются: абстрактныя понятія такъ же безплодны для нея, какъ и для искусства. Поэтому было бы столь же бессмысленно думать, что наши моральныя системы и этики проведутъ добродѣтельныхъ и свѣтлыхъ людей, какъ и полагать, что наши эггелики вызовутъ поэтовъ, музыкантовъ или живописцевъ“. Въ морали, какъ во всемъ, философъ можетъ дѣлать лишь одно, а именно: брать факты такими, какъ они даны *in concreto*, т. е. какъ каждый ихъ чувствуетъ (*als Gefühl*), и истолковывать, объяснить ихъ изъ абстрактнаго познанія разума.

„Суди по предыдущему, нельзя, конечно, надѣяться найти въ томъ этическомъ трактатѣ ни предписаній, ни теоріи долга, ни общаго принципа морали, который представлялъ бы собою главный скелетъ, откуда исходятъ всѣ добродѣтели. Мы ничего не будемъ говорить ни о „безусловномъ долгѣ“, ни о „законѣ свободы“, такъ какъ тотъ и другой заключаютъ въ себѣ противорѣчіе. Мы рѣшительно не будемъ говорить о должномъ: это хорошо для дѣтей и для народовъ въ періодъ ихъ дѣтства, но не для тѣхъ, кто усвоилъ себѣ культуру совершеннолѣтней эпохи!“.

Посмотримъ прежде всего, въ какой связи стоитъ мораль Шопенгауера съ принципомъ его философіи, и какъ она выводится изъ него.

Воля, будучи сама въ себѣ слѣпымъ и бессознательнымъ стремленіемъ къ жизни, послѣ того какъ развилась въ неорганической

природѣ, въ царствахъ растений и животныхъ, достигаетъ въ мозгу человека яснаго самосознания. Тогда происходитъ чудесное явление. Человекъ понимаетъ, что дѣятельность есть излѣзаніе, жизнь -- страданіе, — что для воли лучше всего самоотрицаніе, потому что въ такомъ случаѣ сразу превращается какъ усиліе, такъ и неотдѣлимое отъ него страданіе.

Въ самомъ дѣлѣ является альтернатива: или нужно, чтобы воля, признанъ за правду окружающей ее мѣръ, пожелала бы теперь, съ яснотой и полнотой познать то, чего хотѣла до сихъ поръ безсознательно, по сильному влеченію, — и все болѣе и болѣе привязывалась бы къ жизни; — это утвержденіе воли къ жизни (*die Bejahung des Willens zum Leben*); или нужно, чтобы воля, просвѣщенная познаниемъ міра, перестала желать, и чтобы во вѣхъ, побуждающихъ ее къ дѣйствию, явленіяхъ она нашла не мотивы къ дѣятельности, а пречтенія и успокоеніе, чтобы придти такимъ образомъ путемъ покоя къ совершенной свободѣ: — это отрицаніе воли къ жизни (*die Verneinung des Willens zum Leben*).

Теперь мы идемъ на Востокъ. Въ философіи школы Индіи, какъ ортодоксальная такъ и еретическія, начиная съ системы Веданты до вѣстическаго Санньяса Кашиды, имѣютъ одну и ту же цѣль — освобожденіе. Последнее достигается двумя нераздѣльными средствами — знаніемъ и подѣланіемъ: зная, что все есть ничто и потому бездѣйствовать „Вѣдичные обряды въ формѣ Майи (иллюзіи) разумное начало кажется обремененнымъ въ столько формъ..., но созерцаніе служитъ какъ бы мечомъ, которыми мудрые люди перерубаютъ цѣпь дѣятельности, скользящей сознаніе“ (*Vivagavata-Gopana*).

Эта антитеза между утвержденіемъ и отрицаніемъ воли къ жизни представляетъ самыя высшія пункты морали Шопенгауера, съ котораго онъ обсуждаетъ и классифицируетъ человѣческія поступки.

На самой нижней ступени находится эгоизмъ -- это страстное утвержденіе воли къ жизни, источникъ всякой злобы и всякаго порока. Ошибочно считая свою личность прочною реальностью, а феноменальный міръ — устойчивымъ существованіемъ, эгоизмъ все приносить въ жертву своему „я“²⁾. А потому жизнь въ этой формѣ индивидуализма совершенно не имѣетъ нравственнаго характера.

*) Утвержденіе воли къ жизни — вотъ корень феноменальнаго міра, разнообразія существъ, индивидуальности, эгоизма, пошлости и злобы. *Die Welt* etc. т. II, гл. 48.

Напротивъ, чтобы войти въ область морали, нужно признать, что „я“ — ничто, — что принципъ индивидуальности не больше какъ случай, — что разнообразіе существъ, какъ и все прочее, имеетъ свой корень въ одномъ и томъ же бытіи — проявленіи воли. „Тотъ, кто познавалъ это тождество всѣхъ существъ, не видитъ уже различія между самимъ собою и другими; онъ радуется или радуется, какъ своими радостями; онъ страдаетъ ихъ страданіями, какъ своими страданіями; совершенно напротивъ, эгоистъ, полагая громадное различіе между собою и другими и, принимая свою индивидуальность за единственно реальную, практически отрицаетъ реальность другихъ“. Основа морали есть симпатія или, какъ еще выражается Шопенгауеръ, состраданіе (Mitleid), любовь къ ближнему (Menschenliebe). „Состраданіе — поразительный единственный фактъ; благодаря ему, мы видимъ, что граница, совершенно отдѣляющая, въ глазахъ разума, одно существо отъ другого, уничтожается, и „не—я“ дѣлается въ некоторомъ образомъ „я“. Только жалость — реальная основа всякой свободной справедливости и всякой истинной любви къ ближнему“¹⁾. Если справедливость считается первою изъ главныхъ добродѣтелей, то „поэтому, что она — первый шагъ къ религіозіи, такъ какъ въ своемъ настоящемъ видѣ она столь тяжелый долгъ, что отланиченіи ей отъ всего сердца должно пожертвовать собой: — это средство самоотрицанія и отрицанія своей воли къ жизни“²⁾.

Жалость, следовательно, является общимъ источникомъ справедливости и любви къ ближнимъ, *mitiorem laede et omnes iura civi communi non videri, velleque помогати*: но она еще не кульминаціонный пунктъ морали. Последний достигается только полнымъ отрицаніемъ воли къ жизни, — аскетизмомъ, въ томъ видѣ, какъ онъ практикуется святами, анаторстами, кающимися послѣдователями индійскихъ религій и христіанства. И высшая степень аскетизма — это добровольное и полное цѣломудріе. Если въ удовольствіи полововаго влеченія утверждается индивидуальная воля къ жизни, то аскетизмъ, пренебрегая удовлетворенію этой потребности отрицаетъ волю къ жизни и тѣмъ самымъ показываетъ, что вмѣстѣ съ жизнью тѣла прекращается также и воля, проявленіемъ которой онъ служить.

Эта мораль, при всей своей суровости, предполагаетъ, какъ видно, свободу. Но въ какомъ видѣ и въ какомъ смыслѣ?

Если бы воля не была свободна, то отрицаніе воли къ жизни

¹⁾ Die beiden Grundprobleme der Ethik. 212

²⁾ Ibid, 214.

не было бы возможно, и миръ никогда бы не избавился отъ грѣха и страданія. Между тѣмъ примѣры святыхъ всѣхъ временъ показываютъ, что на самомъ дѣлѣ такое освобожденіе возможно. Значитъ, свобода не мечта. Если что мечта, такъ это обычный способъ искать ее въ мирѣ явленій: „Свобода въ бытіи, а не въ дѣйствіи“ (*Im esse nicht im operari liegt die Freiheit*) Зафиксируемъ этотъ основной принципъ, постоянно повторяемый Шопенгауеромъ. Волю нужно разсматривать съ двухъ сторонъ: какъ вещь въ себѣ и какъ явленіе. Какъ вещь въ себѣ, она свободна. „Миръ со всѣми своими явленіями представляетъ объективацию воли, которая, по будучи ни явленіемъ, ни идеей, ни объектомъ, а волицою въ себѣ, не подчиняется закону достаточнаго основанія, формѣ всякаго объекта,—но подчиняется отношенію слѣдствія къ основанію; какъ такая, она не знаетъ никакой необходимости, т. е. она свободна. Такимъ образомъ понятіе свободы, собственно говоря, чисто отрицательное, потому что оно содержитъ въ себѣ только отрицаніе необходимости, т. е. отношенія причины къ слѣдствію по закону достаточнаго основанія“ — Но какъ явленіе, какъ объектъ, воля необходимо и неизмѣнно заключена въ цѣль основаній и слѣдствій, дѣйствій и причинъ, которая не допускаетъ никакого перерыва. Законъ природы—абсолютный детерминизмъ. Человѣкъ, какъ и всякая другая часть природы, представляетъ собою объективацию воли; а потому и онъ подчиненъ этому закону. „Какъ всякая вещь въ природѣ имѣетъ свои свойства и качества, определеннымъ образомъ реагирующія на извѣстные дѣйствія и образующія ея характеръ, такъ и человѣкъ имѣетъ свой характеръ, мотивы котораго съ необходимостью вызываютъ его дѣйствія“.

Теперь можно понять формулу Шопенгауера. Человѣкъ — не только группа явленій, соединенныхъ причинностью въ пространствѣ и времени; онъ въ то же время проявленіе вещи въ себѣ, бытія, и, какъ таковой въ ней имѣетъ свою реальность. Поскольку дѣйствуетъ (*operari*),—онъ только явленіе, какъ и другія, и, подобно имъ, необходимъ; поскольку же онъ существуетъ (*esse*), онъ внѣ времени, пространства, причинности, всѣхъ формъ необходимости, стало быть, онъ свободенъ: *im esse nicht im operari liegt die Freiheit*. Такъ примиряются свобода и необходимость. Человѣкъ абсолютно свободенъ, какъ вещь въ себѣ, въ своемъ умопостигаемомъ характерѣ, и абсолютно необходимъ, какъ явленіе, въ характерѣ эмпирическомъ. „Моральную свободу нужно искать не въ природѣ, а внѣ ея. Это метафизическая, невозможная въ физическомъ мирѣ, свобода. Слѣдствительно, наши дѣйствія

и свободны; на характеръ же каждаго слѣдуетъ смотрѣть, какъ на его свободный актъ. (Онъ таковъ потому, что разъ навсегда можетъ быть такимъ; такъ какъ воли въ себѣ — насколько она принимается въ индивидуумѣ и составляетъ его первоначальное и основное желаніе—независима отъ какого бы то ни было познанаго, потому что предшествуетъ ему. Отъ познанія она получаетъ только мотивы, по которымъ послѣдовательно развиваетъ свою личность, и дѣлается познаваемой или осязаемой; въ себѣ же сама, какъ стоящая вѣкъ времени, она неизмѣнна¹⁾). Но если слѣдуетъ завѣсть отъ характера, который установленъ разъ навсегда, то къ чему въ такомъ случаѣ могутъ служить воспитаніе и наставленія? Шопенгауеръ задаетъ вопросикъ, который повторяетъ Платономъ: можно-ли научиться добродѣтели?—и отвѣчаетъ на него отрицательно; ему нравится повторять вмѣстѣ съ Геракломъ, что нельзя научиться желать: *Velle non discitur*.

Разсужденіе его о характерѣ даетъ намъ возможность еще лучше проникнуть въ его ученіе. Будучи метафизикомъ, Шопенгауеръ указалъ, однако, какъ намъ кажется, путь экспериментальной психологіи, которая много сдѣлала въ этомъ отношеніи. Во всякомъ случаѣ, — говоритъ онъ, по одному мѣсту узнаеть все растение: Кювье по одной кости возстановилъ цѣлое животное, точно также по одному характеристическому поступку можно составить вѣрное понятіе о характерѣ человѣка²⁾.

Во всякомъ случаѣ онъ различаетъ характеръ умопостижимый, характеръ эмпирический и характеръ приобретенный. Различіе между двумя первыми характерами, какъ извѣстно, сказано Кантомъ.

Умопостижимый характеръ—это индивидуумъ въ его *esse*, какъ вещь въ себѣ, вѣкъ формъ созерцанія. Любопытно, что Шопенгауеръ безъ объясненій допускаетъ, что индивидуальность выше познанія и можетъ существовать безъ нихъ:—„Индивидуальность совмѣщается не только на принципѣ индивидуации (*principium individuationis*); а потому она не всецѣло и чисто явленіе, а когнитивна въ вещи въ себѣ, въ волѣ индивидуума, такъ какъ самый характеръ индивидуаленъ. Какъ глубоко идетъ его корень?—это принадлежитъ къ числу вопросовъ, на которые я не берусь отвѣчать³⁾“.

Эмпирический характеръ есть проявленіе умопостижимаго характера. Это, въ обычномъ смыслѣ слова, отпечатокъ, свойствен-

1) *Parerga und Paralipomena*, II, § 117.

2) *Parerga und Paral.* II, § 117.

ный каждому индивидууму. Будучи выше интеллекта, онъ тѣмъ не менѣе входитъ въ сознание только посредствомъ послѣдняго. „Вліяніе, которое оказываетъ познание, какъ *medium* мотивовъ, не на самую волю, а на проявленіе ея въ поступкахъ, служить также и главнымъ основаніемъ различія между дѣйствіями животнаго и человѣка. Способъ поведенія въ томъ и другомъ случаѣ не одинаковъ: животное имѣетъ только созерцанія, человѣкъ же, благодаря разуму, обладаетъ еще абстрактными понятіями. Хотя человѣкъ и животное опредѣляются мотивами съ одинаковою необходимостью, но первый превосходитъ второе способностью *выбора*, что въ индивидуальныхъ поступкахъ часто принимали за свободу воли, хотя это не что иное, какъ столкновение между многими мотивами, изъ которыхъ самый сильный вызываетъ необходимость рѣшенія“)“.

Характеръ приобретаемый—это „характеръ, который приобретается въ теченіе жизни, въ сношеніяхъ съ людьми, и о которомъ говорятъ, когда хвалятъ человѣка за то, что онъ имѣетъ характеръ, или осуждаютъ за безхарактерность. Правда, можно подумать, что, такъ какъ характеръ, будучи проявленіемъ характера умощаемаго, подобно всякому явленію природы, послѣдователенъ по отношенію къ себѣ самому, то и человѣкъ долженъ являться послѣдовательнымъ, и потому онъ не имѣетъ нужды въ приобретеніи путемъ опыта и размышленія искусственнаго характера. Но это совершенно не такъ: „хотя каждый человѣкъ постоянно остается самимъ собою, по онъ не всегда себя знаетъ. Часто даже не узнаетъ себя, пока онъ не приобретаетъ въ известной степени самопознанія“ Въ концѣ же концовъ, человѣческія дѣйствія опредѣляются двумя факторами: характеромъ и мотивами, и поведеніе человѣка безъ большой точности можно сравнить съ движеніемъ планеты, которое совершается по равнодѣйствующей двухъ данныхъ силъ—центральной и центробежной: первая сила представляетъ характеръ, а вторая вліяніе мотивовъ.

Таково, въ общія черта, ученіе Шпенгера о свободѣ. Врожденность характера и „всѣхъ истинно моральныхъ свойствъ, дурныхъ и хорошихъ“ — это положеніе „гораздо болѣе согласно съ метемпсихозомъ брахмновъ и буддистовъ, чѣмъ съ иудействомъ, которое признаетъ, что человѣкъ, являясь въ міръ, представляетъ изъ себя моральный нуль, и здѣсь, въ силу непонятной свободы, дѣлается, посредствомъ размышленія, ангеломъ, дьяволомъ или

1) Die Welt als Wille u. a. w. I, § 55; Parerga und Proter. II, § 119

чѣмъ нибудь среднимъ" *Velle non discitur*—никогда не будемъ этого забывать. Но почему одно желаніе является скорѣе, чѣмъ другое? Свобода есть таинство, сказала Мальбраншъ. Шопенгауеръ съ нимъ согласенъ.

Разсмотримъ теперь наиболѣе оригинальныя подробности его морали

II.

Въ *Memorabilien* читаемъ, что свою „*Метафизику половой любви*“ Шопенгауеръ считалъ „церлѣмъ“, и не одинъ читатель будетъ такого же мнѣнія. Онъ рѣшился приступить здѣсь къ грудной проблемѣ любви, — этой вѣчной темѣ всякой поэзіи, въ которой какъ будто боятся философы и которой касались лишь нѣкоторые мистики, начиная съ Платона. Онъ намѣренъ говорить объ этомъ предметѣ расудочно, въ понятныхъ словахъ, безъ изліяній и метафоръ, и научно возвести его къ основному принципу, который, въ свою очередь, можно было бы привести къ послѣднему принципу его метафизики. Онъ думаетъ, что прослѣдивъ безчисленныя проявленія любви по всемъ живущимъ, чувствующимъ или мыслящимъ, въ царствѣ животныхъ, въ исторіи и въ обыденной жизни, начиная съ самаго грубаго ея проявленія и оканчивая гѣми невыразимыми эмоціями, которыхъ не въ состояніи нисколько передать поэзія и даже музыка, не было бы невозможно найти ихъ общій источникъ и, съ доказательствами въ рукахъ, сказать: вотъ откуда все это идетъ.

Прежде чѣмъ приступить къ анализу этой главы, написанной съ остроуміемъ и проицагелъностью превосходнаго моралиста, должно ясно указать философскій принципъ, который служить ому основой и который образуетъ логическую связь между этими фактами, цитатами, мѣткими остротами, юмористическими замѣчаніями, разбросанными какъ бы случайно.

Вода, какъ мы уже не разъ видѣли, — имѣетъ слѣпое стремленіе жить, пролагодить, продолжать жизнь. Постояннымъ выраженіемъ этого слѣпонаго стремленія служить родъ, потому что индивидуумъ имѣетъ только эфемерную реальность. Каждый родъ по-своему выражаетъ отчасти это вѣчное усиліе слѣпонаго начала, которое *лечеть жьеть*. Но почему возможенъ родъ? Благодаря рожденію. А почему возможно это послѣднее? Благодаря любви. Такимъ образомъ любовь, рожденіе, стремленіе къ жизни — все это одно. Любовь — это страсть *специфическая*; индивидуумъ по болѣе какъ орудіе; природа обольщаетъ его обманчивою иллюзіей, чтобы достигнуть своей цѣли — продолженія жизни. „Половой

инстинктъ есть самое сердце воли къ жизни и, следовательно, средоточіе желанія вообще; поэтому половые органы я называю фокусомъ воли". И эта метафизическая истина имѣетъ свой физиологическій коррелятъ. Подобно тому какъ половой инстинктъ есть желаніе изъ всѣхъ желаній, сѣменная жидкость „есть выдѣленіе изъ всѣхъ выдѣленій, квинтъ-эссенція жидкостей, послѣдній результатъ органическихъ функций ¹⁾“.

Таково основное положеніе Шпенгера; слѣдующія подробности сдѣлають его болѣе понятнымъ въ его цѣломъ.

Всякая любовь, сколь бы эфирна она ни была, имѣетъ свой корень въ половомъ инстинктѣ. Реальная цѣль всякаго любовнаго романа — хотя бы заинтересованные въ немъ не сознавали этого — рожденію извѣстнаго, опредѣленнаго ребенка. Остальное не болѣе, какъ украшеніе и аксессуары. Будущее поколѣніе — вотъ что стремится достигнуть существованія чрезъ столь могущественное влеченіе любви и соединенная съ нимъ страданія. „Возрастающая страсть двухъ влюбленныхъ другъ къ другу есть, собственно говоря, воля къ жизни новаго индивидуума, котораго они хотятъ и могутъ произвести... То, что въ индивидуальномъ сознаніи проявляется какъ половой инстинктъ вообще, не имѣя объектомъ опредѣленнаго индивидуума другого пола, — есть воля къ жизни сама въ себѣ, въ абсолютномъ видѣ. А то, что обнаруживается въ сознаніи какъ половое влеченіе къ опредѣленному индивидууму, есть воля въ себѣ, стремящаяся къ жизни въ видѣ совершенно опредѣленнаго индивидуума“.

Все, что любовь дѣлаетъ съ настоящимъ поколѣніемъ, дѣлается ради будущаго поколѣнія; это — *meditatio compositionis generationis futurae*, *e qua iterum pendent innumerae generationes* (т. е. размышленіе объ образованіи будущаго поколѣнія, отъ котораго въ свою очередь завасятъ безчисленные поколѣнія). Здѣсь дѣло идетъ не о счастьи или несчастьи индивидуума, но о самомъ существованіи рода; и эта, столь высокая, цѣль придаетъ любви ея патетическій и возвышенный характеръ и дѣлаетъ ее такою интересною темой для всякой поэзіи, для всѣхъ временъ, для всѣхъ народовъ: это родъ говорить роду.

¹⁾ Die Welt, etc. т. II, гл. 42. Съ анатомической или психологической стороны, — говоритъ еще Шпенгеръ, — воля — корень дерева, а интеллектъ его вершина. Со стороны интелкта или физиологической, половые органы корень, а голова вершина его. Правда, питають индивидуумъ органы пищеваренія; но корнемъ являются все-таки половые органы — такъ какъ посредствомъ послѣднихъ индивидуумъ соединяется „в своемъ родомъ и коренится въ немъ“ (*ibid.*)

Эгоизмъ такъ глубоко пустилъ корни въ сердце каждаго индивидуума, что она естественно стремится только къ эгоистическимъ цѣлямъ. Но родъ имѣетъ на индивидуумъ высшее право, чѣмъ сама хрупкая индивидуальность: поэтому природа, для достиженія своихъ цѣлей, создаетъ въ индивидуумѣ иллюзію, вслѣдствіе которой онъ считаетъ своимъ собственнымъ благомъ то, что на самомъ дѣлѣ является благомъ рода. Эта иллюзія — *инстинкты*. Любовь, чтобы ее хорошо понять, нужно привести къ инстинкту: такъ какъ очевидно, что старанію, съ которымъ насѣкомое безъ отдыха и безъ остановки разсматриваетъ цвѣтокъ, плодъ, навозъ, кусокъ мяса или, какъ ихъ вонюютъ, личинку другого насѣкомаго, чтобы снести туда — и только туда — свои яйца, — это стараніе похоже на трудъ, который даетъ себѣ мужчина, чтобы достигнуть обладанія извѣстною женщиною, избранною имъ для полового удовлетворенія, — цѣль, которую онъ преслѣдуетъ часто вопреки всякому разсудку, цѣною своей власти, своей чести, своей жизни, путемъ преступленія, предлюбодѣлія, насилія, — и все это изъ повиновенія верховной волѣ природы, чтобы служить цѣли рода, хотя бы это дорого стоило индивидууму.

Существованіе и благо рода — вотъ принципъ, которымъ объясняются самые различные факты въ любви. Такъ, у человѣка любовь предвлагаетъ выборъ; но этотъ выборъ направляется соображеніями, которыя всегда имѣютъ бессознательную цѣль — благо рода. Способный къ рожденію возрастъ, здоровье, крѣпкое сложеніе скелета и мускуловъ, наконецъ, красоту лица — вотъ что мы ищемъ съ физиологической стороны. И каждое изъ этихъ условій имѣетъ одну цѣль — реализовать типъ рода, т. е. его красоту. — Существуютъ также бессознательныя, а потому не поддающіяся точному выраженію, соображенія, которыя управляютъ выборомъ женщины и всѣ вытекаютъ изъ того же принципа. Женщина отдаетъ преимущество мужчинамъ отъ 30 до 35 лѣтъ, хотя мужская красота лучше расцвѣтаетъ у молодыхъ людей. Почему? Потому, что ею руководитъ инстинктъ, что у людей этого возраста производительная сила достигаетъ апогея. Она прощаетъ мужчинѣ безобразіе, дурноту. Почему? Потому, что чувствуетъ, что она можетъ ихъ нейтрализовать и возстановить въ ребенкѣ типъ рода. Есть нѣчто такое, чего женщина не можетъ допустить; это — мужчина извѣженный, мужчина-женщина, такъ какъ это недостатокъ, который она не въ состояніи восполнить¹⁾.

¹⁾ Сужденіе Шпенгера о женщинахъ Parca und Pacha, (т. II, гл. 27).

Выборъ въ любви опредѣляется не только физиологическими соображеніями; онъ имѣетъ своя психологическія основанія. Что особенно нравится женщинамъ въ мужчинахъ, такъ это достоинства сердца в характерѣ, каковы: энергія воли, твердость, мужество. Интеллектуальныя качества не оказываютъ на нее вліянія. Глу-поту не предать у женщинъ. Скорѣе имъ можетъ не нравиться гений, какъ ненормальность. Нередко случается падать, какъ глухой и грубый мужчина имѣетъ у нихъ преимущество предъ человѣкомъ очень умнымъ и во всемъ достойнымъ любви. Это потому, что въ выборѣ женщинамъ преобладаетъ не разумъ, а инстинкты, и въ бракъ имѣется въ виду не интеллектуальное образованіе, а произведеніе дѣтей. То обстоятельство, что часто умная и образованная женщина цѣнитъ въ мужчинѣ умъ, а разсудительный мужчина интересуется характеромъ своей невесты, — не имѣетъ отношенія къ занимающему насъ вопросу, такъ какъ въ такихъ случаяхъ имѣетъ мѣсто разумный выборъ, а не страстная любовь, о которой мы говоримъ.

Таковы абсолютныя и общія соображенія, управляющія всякимъ выборомъ въ любви. Кроме того, бываютъ еще отнесенныя и частныя соображенія, дѣль которыхъ -- возстановить и исправить естественныя отклоненія и тѣмъ привести къ чистому выраженію типа. „Для лица должны извѣстно нейтрализоваться, какъ кислота и щелочь нейтрализуются въ соли“ Физиологи знаютъ, что у мужчины бываютъ всевозможныя степени половой опредѣленности; тоже и у женщины. Требуется, чтобы извѣстной

сурово до несправедливости. Оно почти резюмируется въ слѣдующей цитатѣ изъ Шамфора, которую мы у него заимствуемъ: -- «Женщина — это взрослая дѣвка, она создана для того, чтобы имѣть дѣло съ низкими слабостями съ нашей глушостью, но не съ нашимъ разумомъ. Между ними и мужчинами существуютъ симпатіи энтермы, но очень мало симпатій ума, души и характера» Замѣчательно, что Шоденгауеръ, прекрасно знавшій Шамфора, нигдѣ не цитируетъ слѣдующей страницы, которая содержитъ въ зародкѣ всю его метафизику любви. «Природа заботится только о сохраненіи рода, и чтобы его продолжать, пользуется нашей глушостью. Въ извѣстномъ видѣ я обращаюсь къ служанкѣ кабачки или къ проституткѣ, и къ той природѣ достигается съ такимъ же успѣхомъ, какъ если бы я обладалъ Клариссой послѣ двухъ дѣтъ удавленія, имѣю того, чтобы мой разумъ спасъ меня отъ служанки, отъ проститутки и, можетъ быть, отъ самой Клариссы. Советуюсь только съ разумомъ, какой мужчина пожелалъ бы сблизиться отцомъ и приготовить себя столько заботъ на продолжительное будущее? Какая женщина за нѣсколько минутъ эмплоиса подвергла бы себя болязнь на двѣдцать годъ? Лишая насъ разума, природа лучше утверждаетъ свою власть. Вотъ почему она поставила въ этомъ отношеніи на одинъ уровень Зиную и ея служанку, Марю Ларедіа и его конюха».

степени половой определенности у мужчины соответствовала аналогичная степень ее у женщины. Поэтому мужчина, представляющий высшую степень половой определенности, будет искать самую женственную женщину, и vice versa. Старо, какъ ширь, замѣчаніе, что противоположности сходятся, что брюнеты любятъ блондинокъ и мужчины небольшого роста — высоклѣхъ женщинъ. Половой инстинктъ стремится такимъ образомъ къ восстановленію первоначальнаго типа путемъ нейтрализаціи противоположностей. — Когда влюбленные, когда женихъ и новѣста находятся вмѣстѣ, мы видимъ, съ какою тщательностью, съ какою мелочностью, съ какою скрупулезною критикою каждый изъ нихъ разсматриваетъ другого въ мельчайшихъ частяхъ его тѣла. Здѣсь происходитъ глубокія и таинственный процессъ: „это размышленіе генія рода“, постоянно занятаго будущимъ поколѣніемъ, думающаго объ индивидуумѣ, который можетъ родиться отъ этихъ влюбленныхъ. И часто случается, что постоянно возраставшая до тѣхъ поръ любовь вдругъ исчезаетъ вълѣдствіе какого-либо неожиданнаго открытія. Слѣдовательно, постоянно дѣятельный и неутомимый, постоянно размышляющій о будущемъ поколѣніи геній рода уходитъ къ лѣтямъ тѣмъ, кто способенъ произвести послѣднее.

Непреодолимое могущество любви не доказываетъ-ли также, что индивидуумъ здѣсь ничего не значить? Горюче желаніе любви, о которомъ на тысячу ладовъ говорятъ поэты всѣхъ временъ, — это страстное желаніе, соединяющее съ обладаніемъ пзвѣстною женщиною представленіе о безконечномъ блаженствѣ, и невыраженную скорбь съ мыслью, что не придется обладать ею, — это страстное желаніе и эта скорбь не могутъ рождаться изъ потребностей эфемернаго индивидуума, но представляютъ собою вадихи генія рода, который находить или терпѣть здѣсь одно и единственное средство для достиженія своихъ цѣлей. Только родъ имѣетъ безконечную жизнь и, слѣдовательно, безконечное желаніе, безконечное удовольствіе и безконечную скорбь. И все это заключено въ тѣсномъ сердцѣ смертнаго. Что удивительнаго поэтому, если кажется, что оно готово разорваться, что оно не можетъ найти выраженія для передачи предчувствія безконечнаго уносенія? Здѣсь дается содержаніе для самой возвышенной эротической поэзіи, теряющейся въ трансцендентныхъ метафорахъ, парящей выше всего земнаго. Вотъ чѣмъ объясняются страданія Петрарки, Сень-Про, Вертера, Джакомо Орнуса. И ставши на эту высшую точку зрѣнія — интереса рода и его непреодолимаго желанія, можно сказать вмѣстѣ съ Шамфоромъ: — „Когда мужчина и женщина чувствуютъ другъ къ другу сильную страсть. ниѣ

всегда кажется, что—каковы бы ни были различающіи ихъ препятствія: мужъ, родственники и пр — влюбленные принадлежать другъ другу *по природе*, по божественному праву, вопреки человеческимъ законамъ и условіямъ“.

Ощущеніе высокой важности ихъ назначеніи возвышаетъ влюбленныхъ надъ всею земнымъ и придаетъ ихъ крайне физическимъ желаніямъ гиперфизическую оболочку и дѣлаетъ любовь поэтическимъ эпизодомъ въ жизни даже самаго прозаическаго человѣка. Маска, которою прикрывается геній рода, чтобы обмануть индивидуумъ, — это ожиданіе безкончнаго блаженства и удовлетворенія его любви — химера столь блестящая, что тотъ, кто не можетъ ея достигнуть, получаетъ глубочайшее отвращеніе къ жизни и ищетъ только смерти, потому что индивидуумъ въ этомъ случаѣ слишкомъ хрупкій сосудъ, чтобы выдержать безконечное желаніе родовой воли, сосредоточенное на определенномъ объектѣ. Единственный выходъ представляется тогда самоубійство. Вертеры и Джакомо Оргисы существуютъ не только въ романахъ: въ Европѣ ежегодно умираетъ ихъ съ полъ-дюжины; *sed ignotis perierunt mortibus illi* (т. е. но они погибли неизвестною смертію), и ихъ страданія не имѣютъ другой хроникъ, кромѣ полидоискаго слѣдствія или нѣсколькихъ строкъ въ газетѣ, въ отдѣлѣ „пронесеній“.

Этотъ, столь глубокій, антагонизмъ къ любви между индивидуумомъ и родомъ, если онъ даже и не доходитъ до гибели личности, все же влечетъ для нея продолжительное страданіе. Браки по любви заключаются въ интересахъ рода, а не индивидуума. Влюбленные думаютъ, что поступаютъ въ нравленіи своего собственнаго блага; дѣйствительная же, сблизившая ихъ, цѣль — это рожденіе индивидуума, который безъ нихъ былъ бы невозможенъ. Поэтому браки по любви, какъ общее правило, несчастны:

Quoniam se causa per amorem

Na de vivir con dolores

(т. е. кто женится по любви, тотъ будетъ жить въ печали), — говорятъ испанская пословица; настоящее поколѣніе жертвуетъ собой въ пользу будущаго поколѣнія. Совѣтъ не то браки по расчету, по волѣ родителей. Здѣсь заботятся о счастіи настоящаго поколѣнія на счетъ поколѣнія будущаго. Мужчина, который, вступая въ бракъ, болѣе думаетъ о деньгахъ, чѣмъ объ удовлетвореніи любви, болѣе живетъ въ собственномъ индивидуумѣ, чѣмъ въ своемъ родѣ; тогда какъ дѣвушка, которая, вопреки волѣту своихъ родителей, противно всякому расчету, слѣдуетъ

своей инстинктивной склонности, — приносить в жертву гению рода свое индивидуальное счастье. Она поступает в интересах природы, т. е. рода, а не родителей — в интересах эгоизма, т. е. индивидуума.

Читая предыдущее, приходится удивляться строгой логикой этой теории любви. Видно также, что Шоненгауеръ изъ одного принципа объясняетъ большое количество фактовъ и проблемъ. Но торжество научнаго метода составляетъ подведение подъ указанный законъ такихъ фактовъ, которые, повидимому, стоятъ въ прямомъ противорѣчьи съ нимъ, что и попытался сдѣлать Шоненгауеръ, полагая, что это явилось бы блестящимъ подтвержденіемъ его теории.

Дѣйствительно, противъ его доктрины можно сдѣлать серьезное возраженіе. Можно ему сказать: — „Вы предполагаете, что любовь есть специфическій инстинктъ, причина и цѣль котораго — продолженіе рода. Какъ же объясните вы въ такомъ случаѣ свденія, повѣстныя подъ названіемъ противоположной любви? Если бы это нарушеніе высшего закона представляло исключительный фактъ, то мы не сдѣлали бы отсюда никакихъ заключеній. Но оно встрѣчается такъ часто, что вы не въ правѣ отказаться принять его во вниманіе и изслѣдовать его.“

Шоненгауеръ охотно признаетъ, что это возраженіе заслуживаетъ разсмотрѣнія. Онъ признаетъ, что этотъ фактъ имѣетъ мѣсто нискогда и вездѣ, что его знаютъ Индія и Китай, Греція и Римъ, народы мусульманскіе, равно какъ и народы христіанскіе; что тотъ видъ любви прославленъ поэтами, какъ Анакреонъ, такъ и Саади. Но, по его мнѣнію, самое извращеніе любви подтверждаетъ его положеніе.

Инстинкту свойственны свои ошибки. Мясная муха (*musca vomitoria*) вмѣсто того, чтобы класть свои яйца, подобно съ своимъ инстинктомъ, въ гниющее мясо, кладетъ ихъ на цвѣты *guz d'asclapiclus*, будучи обманута трупнымъ запахомъ этого растенія. Противоестественная любовь представляетъ собою подобную же ошибку полового инстинкта. Причина и цѣль ея тоже благо рода, хотя ее считаютъ противоположной этому благу. Чтобы понять это, нужно постоянно помнить, что „знающая лишь физическое, а не моральное, природа“ заботится только о сохраненіи рода и его истиннаго типа. Поэтому она старается устранить отъ алта рожденія всѣхъ тѣхъ, кто негоденъ для этого или вслѣдствіе молодости, или вслѣдствіе старости, или вслѣдствіе половой слабости. Она ихъ обжениваетъ. Дѣйствительно, замѣчено, что противоположная любовь встрѣчается у существъ этой

именно категорин. Находимъ въ большомъ затрудненн, уничтожить-ли неразрушимый инстинктъ, или допустить искаженіе породы, природа прибѣгаетъ къ хитрости: „она строитъ себѣ мостикъ“, чтобы избѣжать большаго изъ двухъ золъ, „такъ какъ имѣетъ предъ собою серьезную цѣль—недопустить рожденія неудачныхъ потомковъ, которые мало по малу могли бы исказить весь родъ, а, въ выборѣ средствъ, какъ мы видѣли, она не разборчива. Здѣсь она поступаетъ въ гонъ же самою духъ, какъ и тогда, когда заставляетъ осу убивать своихъ дѣтенышей. Въ обоихъ случаяхъ она избираетъ дурное, чтобы избѣжать худшаго: она вводитъ въ заблужденіе половой инстинктъ, чтобы уничтожить его вредныя послѣдствія“

Да будетъ намъ прискорбно, что мы изложили съ нѣкоторыми подробностями эту, единственную въ исторіи философіи, теорію любви. Въ виду важной роли этой страсти въ человѣческихъ дѣлахъ, нужно признати, что философы, такъ мало занимались ею, пренебрегаютъ своею задачею, такъ какъ если мы предположимъ даже — что сомнительно—, что эта важная роль — результатъ неизлѣчимой жалозини человечества, то и въ такомъ случаѣ не менше слѣдовало бы найти причину этого заблужденія и сказать, почему оно постоянно владѣетъ человечествомъ. Шпенглеръ указалъ значительное число элементовъ для рѣшенія проблемы. На нашъ взглядъ, великая его заслуга, которую не должно забывать изъ за его метафизическихъ гипотезъ, состоитъ въ томъ, что онъ поставилъ вопросъ на научную почву. Онъ попытался привести всѣ проявленія любви къ одному физиологическому факту, къ одной изъ основныхъ жизненныхъ функций. Слишкомъ занятый своимъ принципомъ, онъ, можетъ быть, недостаточно видѣлъ то, что приводитъ сюда въ самыхъ возвышенныхъ видахъ любви.

Было бы желательно, чтобы начатая имъ трудъ былъ продолженъ. Пока этотъ пробѣлъ не будетъ пополненъ, не можетъ быть построена психологія страстей. Нѣкоторую пользу для этого изученія можно, кажется, извлечь изъ мифа Платона, который сначала можетъ показаться лишь игрою ума. Известно, что Аристофанъ въ „Пирѣ“ высказываеги предположеніе, что нашъ родъ первоначально принадлежалъ къ гермафродитамъ, а затѣмъ онъ раздвоился, и потому каждая изъ половинъ ищетъ другую. При помощи физиологической трансформаціи, можно придать этому мифу серьезный смыслъ. Это значило бы, что необходимо предварительное изученіе различій половъ, ихъ условій и ихъ свойствъ, чтобы понять что-либо въ любви, потому что, въ то время какъ другія жизненные функции (питанію, развитіе и проч.) свойственны

каждому индивидууму,—рожденіе, психологическимъ коррелятомъ котораго служитъ любовь, имѣеть совершенно особенный характеръ, представляя собою раздѣленную между двумя индивидуумами функцію. Нельзя-ли объяснить отсюда секретъ того таинственнаго единенія, которое лежитъ въ основѣ всякой любви? Съ другой стороны, сравнительная анатомія учитъ насъ, что раздѣленіе половъ не что иное, какъ результатъ раздѣленія груди,—что у низшихъ видовъ рожденіе не предполагаетъ пола или его раздѣленія. Больше того, даже тамъ, гдѣ это раздѣленіе имѣеть мѣсто, различіе не такъ радикально, какъ думаютъ. Губеръ показалъ, что личинка пчелы-работницы, питаясь маточнымъ молочкомъ, дѣлается настоящей самкою и можетъ нести яйца. Гунтеръ и Дарвинъ приводятъ аналогичные факты даже для высшихъ животныхъ. Все это могло бы служить достаточнымъ подтвержденіемъ положенія Шпенгелера, что любовь есть родъ, а индивидуумъ — только орудіе.

Можно пожалѣть, что онъ ничего не говоритъ о восходящей эволюціи любви, — что онъ не показалъ различныхъ отношеній въ которыхъ находятся двѣ стороны любви—одна органическая, другая психологическая: тогда какъ на низшей ступени нѣтъ ничего, кромѣ грубаго инстинкта, болѣе высокая ступень представляетъ полную гармонію между физическимъ и духовнымъ; еще выше прогрессивное, хотя никогда не полное, устраненіе физическаго (Неграрка, Данте, платоническая любовь), до того, что почти справедливо было бы сказать вмѣстѣ съ Прудономъ:— „У избранныхъ душъ любви не пахнутъ органою“

Шпенгелеръ всегда поступаетъ какъ *биологъ*; поэтому большинство критиковъ находятъ его теорію любви слишкомъ физической. Было бы ираппдыѣе признать, что онъ далъ то, что обѣщавъ въ заглавіи: метафизику половыхъ любви. Мы уже видѣли въ другомъ мѣстѣ, что подъ именемъ чистой любви, жалости, любви къ ближнимъ, онъ признаеть болѣе высокій видъ любви, благодаря которому совершается освобожденіе человѣка

III.

„Видите-ли вы этихъ влюбленныхъ, взоры которыхъ встрѣчаются такъ страстно? Почему они такъ скрытны, такъ робки, такъ похожи на воробья?—Потому, что влюбленные—это измѣнники, которые тайно стремятся къ тому, чтобы продолжитъ страданія и муки, которыя безъ нихъ приняла бы къ концу. Они хотѣтъ воспрепятствовать прекращенію этихъ страданій и мукъ

какъ то уже сдѣлали имъ подобныя.“ Любовь есть великое преступленіе, потому что, продолжая жить, она продолжаетъ страданію.

Шопенгауеръ одинъ изъ самыхъ оригинальныхъ, изъ самыхъ убѣжденныхъ пессимистовъ, какіе только встрѣчаются въ исторіи философіи. Пессимизмъ—его основное свойство, а не будада, какъ у Вольтера и другихъ, кого онъ любитъ цитировать. Предназначенный парадоксъ не могъ бы достигнуть этой яркости изображенія, этого неисчерпаемаго юмористическаго вдохновенія. Онъ поразительно богатъ на эту тему о нашихъ страданіяхъ. Его умъ половъ наблюдений и убѣдительныхъ фактовъ, собранныхъ отовсюду, цитатами изъ поэтовъ всѣхъ вѣковъ, съ Гезіода и Теогниса до „Гимна скорби“ Ламартина и проклятій Байрона. Онъ какъ будто находитъ жестоковъ наслажденію въ изображеніи человѣческихъ бѣдствій: можно сказать, что онъ довольно, находя міръ столь дурнымъ.

Что исключаетъ даже видимость будады въ мизантропическихъ описаніяхъ Шопенгауера, такъ это принципъ, изъ котораго строго выводится его пессимизмъ. Это не литературное описаніе, какъ у поэтовъ и проповѣдниковъ, а философское заключеніе. Вотъ этотъ принципъ: всякое удовольствіе отрицательно, положительно только страданіе.

Слѣдуетъ-ли признать истиннымъ этотъ принципъ или принципъ противоположный: удовольствіе положительно, а страданіе отрицательно? Объ этомъ много разсуждали, начиная съ Платона и Аристотеля до Гамильтона и Шопенгауера ¹⁾, и здѣсь не мѣсто заниматься этимъ вопросомъ. Что несомнѣнно, такъ это то, что нашъ философъ, въ этомъ пунктѣ, ученикъ Канта, который въ своей *Антропологіи* утверждаетъ, что „страданію должно предшествовать всякому наслажденію. Въ самомъ дѣлѣ, какое слѣдствіе имѣла бы легкая и быстрая игра жизни,—которая не можетъ, однако, перейти извѣстную ступень,—какъ не скорую смерть наслажденія?“ Но тогда какъ Кантъ касается этого предмета лишь мимоходомъ, Шопенгауеръ старается доказать свое положеніе, выводя его изъ общаго принципа своей философіи всеволя.

„Стремленіе, составляющее зерно и сущность каждой вещи, тождественно, какъ мы видѣли, съ тѣмъ, что проявляется въ насъ при полномъ свѣтѣ сознанія; оно называется волей. Все, что се

¹⁾ Позное изложеніе этихъ словъ см. F. Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, в *E. Dumont. Revue scientifique*, 8 novembre 1873.

задерживаетъ, мы называемъ страданіемъ; все же, позволяющее ей достигать ея цѣли, мы называемъ удовольствіемъ, благополучіемъ, наслажденіемъ. Эти явленія удовольствія и страданія, зависятъ отъ воли, тѣмъ болѣе полны, что это—сама воля. И такъ какъ всякое стремленіе рождается изъ потребности, то, если она не удовлетворена, происходитъ страданіе; если же она удовлетворена, то это удовлетвореніе не можетъ быть продолжительнымъ, и изъ него возникаетъ новая потребность и новое страданіе. Желать—въ сущности значитъ—страдать, а такъ какъ жизнь есть желаніе, то „всякая жизнь по своей сущности—страданіе“. Чѣмъ выше существо, тѣмъ больше оно страдаетъ. У растеній нѣтъ чувственности, нѣтъ, слѣдовательно, и страданія. Въ нѣкоторой степени страданіе ощущается низшими животными—инфузоріями и лучистыми, еще болѣе наѣкожими. По мѣрѣ развитія нервной системы, по мѣрѣ возрастанія интеллекта, животное дѣлается воспримчивѣе къ страданію. Наконецъ, оно достигаетъ своей высшей ступени въ человѣкѣ, а такъ какъ гоминидный человѣкъ живетъ болѣе всѣхъ, то онъ болѣе всѣхъ и страдаетъ. „Желаніе и стремленіе, составляющія всю сущность человѣка, можно сравнить съ неутолимою жаждой. Основаніе всего его бытія—потребность, недостатокъ, страданіе. Будучи наиболѣе полною объективацией воли, онъ, вслѣдствіе этого, есть самое нуждающееся изъ всѣхъ существъ. Онъ всецѣло—желаніе и конкретная потребность, агрегатъ тысячъ потребностей. Его жизнь не что иное, какъ борьба за существованіе, съ увѣренностью остаться побѣжденнымъ“.

Жизнь—это стремленіе, а стремленіе—страданіе; такъ обосновываетъ Шопенгауеръ свое положеніе: только страданіе положительно. Кто хочетъ другихъ доказательствъ того, что удовольствіе, по своей природѣ, отрицательно, тотъ найдетъ ихъ въ искусствѣ, и въ частности, въ поэзіи въ этомъ вѣрномъ зеркалѣ міра и жизни. Драматическая поэзія и эпосъ только и говорятъ, что о тоскѣ, усиленнѣ, борьбѣ за счастье, она никогда не изображаютъ полного и продолжительнаго счастья. Оно не можетъ быть предметомъ искусства, такъ какъ его не бываетъ, такъ какъ оно невозможно. Правда, идиллія имѣетъ цѣлью—изображеніе счастья, но ясно, что въ этомъ видѣ идиллія недолговѣчна.—То же видимъ и въ музыкѣ. Мелодія, какъ намъ извѣстно, выражаетъ сокровенную исторію сознавшей себя воли, тайную жизнь человѣческаго сердца, съ ея приливами и отливами, съ ея радостями и страданіями. Мелодія удаляется отъ основного тона, чтобы вернуться къ нему послѣ тысячи поворотовъ; но одинъ основной тонъ, изображающій удовлетвореніе и успокоеніе воли, былъ бы

только ногой безъ выраженія, которая наводила бы продолжительную скуку.

Логика и факты приводят насъ къ тому, чтобы сказать съ Вольтеромъ:—„Счастье только мечта, страданіе же реально. Я испытываю это въ теченіе восьмидесяти лѣтъ. Я ничего не знаю, кромѣ резиныиин и говорю себѣ, что мухи родятся для того, чтобы ихъ съѣли пауки, а люди для того, чтобы ихъ потонили печали“¹⁾.

Если признать это, то дѣлается ясно, что мнръ дуренъ настолько, насколько возможно, и оптимизмъ есть крапше пошлан глупость, изобрѣтенная въ угощеніе людямъ. Это подтверждаютъ опытъ и исторія. Глава, которую можно было бы нависать объ этомъ предметѣ, была бы безконечна, особенно если стать на общую точку зрѣнія, каковая и свойственна философи Вольте того, подобное изображеніе можно было бы принять за декламацию. Попросимъ, однако, наиболее убѣжденнаго оптимиста открыть только глаза и посмотреть, сколькимъ бѣдѣиимъ онъ подверженъ. Поведемъ его въ госпитали, въ лазареты, въ операционно-хирургическіе кабинеты, въ тюрьмы, на мѣста вытокъ и казни, въ поля сраженія, и спросимъ: дѣйствительно-ли это лучшія пль мнрвь? И если онъ заговоритъ намъ о прогрессѣ, то напомнимъ ему о рынкахъ невольничковъ, о торговлѣ неграми, единственное назначеніе которыхъ состоитъ въ производствѣ сахара и кофе. Да и итъ нужды такъ далеко ходить. Стоитъ приди только на любую фабрику, чтобы увидѣть тамъ людей, съ нтильнтяго возраста занятыхъ механическими трудами 10, затѣмъ 12 и наконецъ 14 часовъ въ сутки: вотъ что называется—дорого платитъ за удовольствію дышать. Милліонъ людей имѣютъ такую судьбу, миллионы другихъ подобную.

Откуда же, впрочемъ, заимствовалъ Данте матеріалъ для своего ада, какъ не изъ нашего мнра? И, однако, онъ создалъ настоящій адъ, адъ во всѣхъ отношеніяхъ. Но когда онъ долженъ былъ изображать небо и ого блаженства, то встрѣилъ непреодолимыя затрудненія, такъ какъ нашъ мнръ не могъ ему дать матеріаловъ для этого. А потому вмѣсто того, чтобы говорить о блаженствахъ райа, онъ передаетъ поученія пророковъ, Беатрисы и разныхъ святыхъ.

Вообще „жизнь—это безконечная охота, въ которой то преслѣдующія, то преслѣдуемыя существа совершаютъ изъ-за лохмотьевъ ужасной добычи, — война всѣхъ противъ всѣхъ, видъ

¹⁾ Die Welt als Wille u. n. w. т. I, кв. IV, § 66—59

естественной истории страданія, которая резюмируется так:—
желать безъ мотива, постоянно страдать, постоянно бороться, а
затѣмъ умереть, и такъ далѣе, изъ нѣка въ пѣкъ, до тѣхъ поръ,
пока кора нашей планеты не разлетится на мелкие куски“ Нашъ
миръ, дѣйствительно, худшій изъ мировъ: оптимизмъ—это вопию-
щая величость, измышленная „профессорами философіи“ для того,
чтобы быть въ согласіи съ еврейскою мифологіей, которая пола-
гаетъ, что „миръ прекрасенъ“,—жалкая философская выдумка, но
optimum vivere, deinde philosophari

IV.

Если міръ такъ дурень, то самое лучшее—не существовать:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free;
And know, whatever thou hast been,
'Tis something better—not to be.

[Т. е. сосчитай свои веселые часы, сосчитай свои свободные
отъ неприятностей дни и, чѣмъ бы ты ни былъ, знай, что есть
нѣчто лучшее—не быть. *Ватсон*].

Но какое употребить средство для достиженія уничтоженія?
Самоубійство?—Ни въ какомъ случаѣ, такъ какъ этотъ актъ, со-
всѣмъ не представляя отрицанія стремленія къ жизни, является
однимъ изъ самыхъ энергичныхъ утвержденій воли. Единствен-
ное, имѣющее моральный характеръ, отрицаніе состоитъ въ уни-
тоженіи наслажденій, равно какъ и страданій, жизни; между
тѣмъ человѣкъ, приближающій къ самоубійству, на самомъ дѣлѣ
хочетъ жить; если чего онъ не желаетъ, такъ только страданія.
Онъ уничтожаетъ жизнь, а не волю къ жизни. Самоубійство такъ
же относится къ отрицанію воли къ жизни, какъ вещь къ идеѣ.
Самоубійство уничтожаетъ индивидуумъ, но не родъ. Всѣ рели-
гіозныя и философскія этики осуждаютъ въ самоубійствѣ эту
эгоистическую основу, это упорное уклоненіе отъ страданія; но
они не видѣютъ объ этомъ яснаго понятія и опираются на софи-
стическія основанія.

Это еще не все. Припомнимъ, что Шопенгауеръ весьма на-
стаиваетъ на томъ, что боли не разрушима, что ничто суще-
ствующее не можетъ перестать быть, что человѣкъ, при своемъ
рожденіи, не „моральнымъ нуль“, что всѣ хорошія и дурныя свой-
ства врождены; а это предполагаетъ, что настоящая жизнь слу-
житъ продолженіемъ жизни предшествовавшей, что рожденіе есть
возрожденіе. Это называли его ученіемъ о метемпсихозѣ, хотя

онъ отвергаетъ этотъ терминъ и замѣняетъ его словомъ „*палингенезисъ*“. Если допустить переселеніе души, т. е. познающаго субъекта, то получится масса целностей; совсѣмъ не то, если дѣло идетъ только о волѣ, т. е. о характерѣ. Если допустить, что воля переходитъ отъ отца, а интеллектъ отъ матери, то можно предположить, что въ смерти первая отдѣляется отъ второго, что воля, захваченная необходимымъ міровымъ теченіемъ, объективируясь, посредствомъ рожденія, въ другомъ тѣлѣ, встрѣчается съ другимъ интеллектомъ, который, какъ смертный, не можетъ имѣть никакого воспоминанія о предыдущей жизни. „Это ученіе, которое справедливѣе было бы назвать палингенезисомъ, чѣмъ метемпсихозомъ, совпадаетъ съ эзотерическою доктриной буддизма, какъ ее представляютъ намъ новыя изслѣдованія. Это не метемпсихозъ, а именно палингенезисъ, опирающійся на моральную основу. Это ученіе, какъ слишкомъ тонкоо для массы буддистовъ, замѣняется болѣе понятнымъ суррогатомъ—метемпсихозомъ“¹⁾. „Это древнее вѣрованіе обогло міръ и было такъ распространено въ глубокой древности, что одинъ англійскій ученый говоритъ, что оно не имѣетъ ни отца, ни матери, ни генеалогіи“. Браминизмъ, буддизмъ, скандинавская Эда, друиды и даже религіи Америки, африканскихъ негровъ и Австраліи раздѣляютъ его или, по крайней мѣрѣ, сохраняютъ его чадъ. Сверхъ того, въ его пользу можно привести и положительныя факты; такою увеличеніе числа рожденій, всегда и нездѣ слѣдующее за сильными эпидеміями, войнами, чрезвычайною смертностію.

Разъ признанъ палингенезисъ, то понятно, что самоубійство не представляетъ искомаго средства. Единственное средство достигнуть уничтоженія—*это познаніе*. Мы видѣли, что, приди въ чедовѣческомъ мозгу къ полному самосознанію, воля увидѣла предъ собою такую альтернативу: утверждать жизнь и продолжать страданіе или отрицать жизнь и достигнуть покоя. Выборъ долженъ имѣть мѣсто, но вслѣдствіе соаерцательнаго познанія, а не въ силу познанія абстрактнаго и разсудочнаго, вслѣдствіе высшаго желанія, которому нельзя научиться (*velle non discitur*), а не изъ предполагаемой свободы воля, направляемой наставленіями. Когда воля избираетъ самоотрицаніе, тогда мы иступаемъ „въ царство благодати“, какъ говорить мистики, въ истинно моральный міръ, гдѣ добродѣтель начинается сожалѣніемъ и любовью къ ближнимъ, оканчивается аскетизмомъ и прилводитъ къ

¹⁾ Die Welt als Wille, т. II, гл. 11. Овъ смѣляется на Коерппа, *Histoire du Bouddhisme* и на Spence Hardy, *Manual of Buddhism*.

полному освобожденію, къ *нирвану*“ „Въ челоуѣкѣ воля достигаетъ сознанія и, слѣдовательно, того пункта, на которомъ она можетъ свободно выбирать между утвержденіемъ и отрицаніемъ; но естественно-ли также предположить, что она пойдетъ дальше. Человѣкъ—освободитель всей остальной природы, которая идетъ отъ него своего искупленія: онъ священникъ и жертва въ одно и то же время“.

Все это ученіе, какъ видно, представляетъ строго логическую связь: если допустить, что все есть воля, что всякая воля—есть стремленіе, что всякое стремленіе удовлетворяется только его прекращеніемъ, что всякое неудовлетворенное стремленіе представляетъ страданіе, что жизнь, т. е. страданіе, оканчивается только смертію, то слѣдуетъ признать, что существуетъ только одно средство для уничтоженія страданія,—это прекращеніе жизни, уничтоженіе воли. Такъ какъ тѣло есть сдѣлавшаяся видимою воля, то уничтожать его посредствомъ аскетизма, значить—уничтожать волю. И такъ какъ рожденію продолжаетъ жизнь и страданіе, то прекращеніе его, посредствомъ цѣломудрія, является и прекращеніемъ рода. Вообще идеалъ, который предлагаетъ человечеству Шопенгауеръ,—это массовое самоубійство, при помощи метафизическихъ средствъ.

Логически все это прекрасно; но не то въ дѣйствительности. И когда Шопенгауеръ хочетъ оправдать свое положеніе, онъ поступаетъ по примѣру теологовъ, приводя вмѣсто всякихъ доказательствъ, тексты и цитаты. Замѣчательно, что онъ беретъ ихъ отовсюду, находя братьевъ въ аскетахъ всѣхъ вѣковъ и искателей *нирваны* въ мистикахъ всѣхъ странъ.

Извѣстно, что на буддизмъ онъ смотрѣлъ, какъ на религіозно переложеніе своей метафизики. Но призналъ-ли Будда тождество всѣхъ существъ (*Tal iwan asi*—это ты, ты—все), уничтожая такимъ образомъ эгоизмъ и замѣняя его универсальною симпатіей, любовью ко всему живущему? Но онъ-ли сказалъ:—„Желанія подобны каплѣ росы,—они остаются лишь одно мгновеніе. Какъ пустота, заключенная въ рукѣ ребенка, они не имѣютъ сущности; подобно глинянымъ сосудамъ, они разбиваются отъ удара; какъ осеннія облака, они являются на мгновеніе, и нѣтъ ихъ болѣе?“ Не проповѣдывалъ-ли онъ „великой кротости, великаго состраданія, великаго хладнокровія?“¹⁾ Достаточно, впрочемъ, поверх-

¹⁾ *Lahta vistara.* (Регулярная жизнь Будды), гл. 2 и 15. См. также E Burnout *Louis de la Bonne Loi. Introduction à l'Histoire du Bouddhisme indien.* Barth. St-Hilaire. Le Bouddha. Koepen. *Die Religion des Buddha.* Me-

ностиаго знакомства съ литературою, философіей и религіями Индіи, чтобы замѣтить, что можно перейти отъ нихъ къ Шопенгауеру, не почувствовать этого перехода.

Кромѣ всецѣло оптимистическихъ эллипсовъ и плама, въ религіи заключать въ себѣ, на крайней мѣрѣ, зародыши пессимизма (догматы о грѣхоназреніи у евреевъ); и Шопенгауеръ утверждаетъ, что большинство религиозныхъ ученій выражаютъ именно его мораль въ иносказательной формѣ. Такъ говорятъ ояъ, христіанское сказаніе о древі: познавша добра и зла представляеть утвержденіе воли къ жизни; Адамъ—это воплощенное утвержденіе, чрезъ которое начались грѣхъ и страданіе. Но познаніе, войдя въ міръ, дѣлаетъ возможнымъ освобожденіе, отрицанію воли къ жизни. Иисусъ—это воплощенное отрицаніе; онъ приносится въ жертву, чтобы совершить искупленіе. Адамъ представляеть животный и конечный стремленія человѣка; Иисусъ же—свободный и вѣчный человѣкъ; всякій человѣческій индивидуумъ—Адамъ, равно какъ и Иисусъ, въ потенціи.

Переходя отъ релативъ къ независимымъ мистикамъ, онъ опредѣляетъ мистику въ самомъ широкомъ смыслѣ, какъ „руководство къ непосредственному воспріятію того, что недоступно ни созерцанію (интунция), ни идеѣ, ни какому бы то ни было познанію вообще“. „Между мистикомъ и философомъ,—говорить онъ,—существуетъ то различіе, что одинъ починаеть изнутри, а другой извнѣ. Мистикъ исходитъ изъ своего внутренняго, позитивнаго, индивидуальнаго опыта, въ которомъ онъ познаеть себя какъ вѣчную, универсальную сущность; по несему, что онъ говорить объ этомъ, должно вѣрить на слово, потому что онъ ничего не можетъ доказать. Философъ, напротивъ, исходитъ изъ общаго всеѣхъ, изъ объективнаго феномена, изъ факта сознанія, какъ онъ въ каждомъ находится. Его методъ—размышленіе объ имѣющихся у него давнихъ; поэтому онъ можетъ убѣждать. Преимущество философин въ томъ, что она опирается только на данныя внѣшняго міра, созерцанія, какъ послѣднее дано въ нашемъ сознаніи. Поэтому она должна оставаться космологіей, ппкогда не дѣлаясь

тафизика буддизма резюмируется такъ:—универсальная пустота. «Всёкое явленіе—пустота, всякая субстанція—пустота, всё иль пустота». Цѣль дѣятель и пріятна. Переходъ отъ матеріи въ человѣку. — Мораль буддизма заключався «въ четырехъ высочайхъ истинахъ»: 1) существованіе есть а страданіе; 2) причина страданія—желаніе; 3) страданіе можетъ прекратиться посредствомъ мирванія; 4) мирвана достигается посредствомъ созерцанія и, наконецъ, посредствомъ экстаза.

теологіен“. Свое ученіе объ отреченіи Шопенгауеръ находитъ въ персидскомъ суфизмѣ, у александрийцевъ, въ средніе вѣка у Скотта Эригеми и у великихъ мистиковъ XIV вѣка, у Мейстера Экардта, у Таулера; поддѣе у Якова Бежа, Ангелуса Силезскаго, у неимѣннаго автора „*Ильмеккоу теологіи*“ и, наконецъ, у Молиносса, въ квиетизмѣ и у ш-ше Пйонъ, которая въ своихъ „*Forgents*“ восклицаетъ:—„Полдень славы; день, когда нѣтъ уже болѣе ночи; жизнь, которая не боится болѣе смерти, даже въ самой смерти, потому что смерть побѣждена смертью, и кто переищетъ первую смерть, тотъ уже не вкуситъ второй смерти!“

Всѣ религіи болѣе или менѣе учатъ самоотреченію. Лучшія изъ нихъ дѣлають это открыто. Христіанство имѣетъ въ этомъ отношеніи соперника только въ буддизмѣ, и изъ христіанскихъ исповѣданій католицизмъ, несмотря на суевѣрныя тенденціи, имѣетъ то достоинство, что твердо сохраняетъ целибатъ и аскетизмъ. Отбывшій ихъ протестантизмъ уничтожилъ самую сущность христіанства и пришелъ „къ плоскому рационализму“ -- „прокрасная религія для любящихъ комфортъ ясторовъ“, которая, однако, не заключаетъ въ себѣ ничего христіанскаго. Первоначальное христіанство имѣло ясную интуицію отрицанія воли къ жизни, проповѣдуя безбрачіе, хотя и не указывало къ тому достаточныхъ основаній. Шопенгауеръ собралъ у гностиковъ и первыхъ отцовъ церквя любопытныя въ этомъ отношеніи токъты. Въ Евангеліи слытъ говорится:—„Спаситель сказалъ: Я пришелъ разрушить дѣла женщины,—женщины, т. е. страсти, ея дѣла т. е. рожденіе и смерть“. Тертуллианъ ставитъ рядомъ бракъ и распутство. „*Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet signis concupiscentiam Dominus stupro adacquavit. Ergo jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito, quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum*“. (Т. е. бракъ и распутство состоятъ въ совокупленіи плоти; несомнѣнно, что желаніе его Господь приравнялъ къ распутству. Слѣдовательно, ты отрицаешь первый, т. е. единственный, бракъ? И по всей справедливости, такъ какъ онъ состоитъ изъ того, что есть распутство). Блаженный Августинъ говоритъ, что если бы уничтожить бракъ, то скорѣе бы исполнилось царство Божіе:—„*Novi quosdam qui murmurant: quid si, inquit, omnes velint ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta; multo citius Dei civitas completeretur, et acceleratur terminus mundi*“. (Т. е. я знаю, что прямо будутъ ворчать: если бы, скажутъ они, всѣ захотѣли воздержаться отъ брака, то не прекратился-ли бы чело-

вѣческій родъ? О, если бы все пожелали этого! только въ любви, отъ чистаго сердца, съ чистою совѣстью и съ великодушною вѣрой: гораздо скорѣе исполнилось бы царство Божіе и ускорило бы конецъ міра)¹⁾. Это „царство Божіе“ есть то, что Шопенгауеръ, за невѣніемъ болѣе подходящаго термина, называетъ *нирваной*.

Извѣстно, что значеніе слова „нирвана“ не установлено. Одни, какъ напримѣръ, Эженъ Брюнуфъ, видятъ въ нирванѣ абсолютное уничтоженіе. Другіе, какъ Максъ Мюллеръ, полагаютъ, что это слово нужно понимать „въ чисто моральномъ смыслѣ покоя и освобожденія отъ страстей“. Буддистскія каноническія книги опредѣляютъ нирвану, какъ „отрицаніе познаваемаго объекта и познающаго субъекта, абсолютное отсутствіе не только всякаго познанія, но и всякой идеи“. „Буддисты, — говоритъ Шопенгауеръ, съ большимъ основаніемъ употребляютъ чисто отрицательный терминъ „нирвана“; онъ обозначаетъ отрицаніе этого міра (сансары). Если нирвану опредѣляютъ, какъ ничто, то этимъ хотятъ лишь сказать, что въ сансарѣ нѣтъ ни одного элемента, который могъ бы служить къ опредѣленію или къ конструціи нирваны“. Когда путемъ универсальной симиатив, любви, человекъ приходитъ къ пониманію основнаго тождества всехъ существъ, къ устраненію всякаго призрачнаго прилипающаго индивидуализма, къ признанію себя во всехъ существахъ и во всехъ существъ въ себѣ, — когда онъ отрицаетъ свое тѣло посредствомъ аскетизма и отбрасываетъ отъ себя всякое желаніе, тогда происходитъ „втѣпанія воли“ — то состояніе полнаго безразличія, когда субъектъ и объектъ исчезаютъ, когда нѣтъ болѣе ни воли, ни представленія, ни міра. „Вотъ что надусемъ выражаютъ лишенными смысла словами, каковы: „погруженіе въ Брамъ“, „нирвана“. Мы охотно признаемъ, что результатомъ полнаго уничтоженія воли является абсолютное ничто для тѣхъ, которые еще исполнены воли. Но для тѣхъ, у кого воля отреклась отъ себя, что такое нашъ міръ, этотъ реальный міръ, съ его солнцами и съ млечнымъ путемъ? — Ничто“.



¹⁾ Тертулианъ. *De Exhort. castit.*, с. д. — Августинъ *De bono coniug.* с. 10, у Шопенгауера, *Die Welt* и с. в. II, гл. 43. Смъ всю эту главу

ГЛАВА VII.

Заключеніе.

Миръ объединится неизвѣстнымъ началомъ X, котораго нельзя передать никакимъ терминомъ, но наименѣе неточнымъ выраженіемъ котораго служить слово „воля“, въ самомъ общемъ смыслѣ силы. Въ себѣ самой воля едина и тождественна; множество феноменовъ не что иное, какъ влияние, слѣдствіе створенія интеллекта, способности вторичной и производной; но, благодаря этой способности, *божеподобная* воля дѣлается сознательною и переходитъ изъ существованія въ себѣ въ существованіе для себя самой. Умная же, въ своей сущности, не что иное, какъ желаніе, слѣдовательно — потребность и, значить, страданіе, она не находитъ другаго идеала жизни, какъ самоотрицаніе и достиженіе своего освобожденія посредствомъ знанія.

Такова, въ двухъ словахъ, сведенная къ своей сущности доктрина, которую мы выше изложили. Мы не будемъ здѣсь разбирать ее, потому что всякая метафизическая система въ дѣйствительности почти недоступна критикѣ; споръ между двумя системами очень часто походитъ на тѣ турниры рыцарскихъ эроней, въ которыхъ два заколдованные шалладина могли разбить другъ друга на голову и выйти изъ битвы цѣлыми и невредимыми. Согласна-ли доктрина сама съ собою? Согласна-ли она съ фактами? Вотъ все, что, съ нашей точки зрѣнія, критика можетъ у нея спрашивать, развѣ она не претендуетъ на обладаніе абсолютною истиной. Попытаемся же сдѣлать это, а прежде всего постараемся лучше повѣсть самую доктрину.

I.

Для всякаго, прочитавшаго настоящій очеркъ, несомнѣнно, что Шпенгера нужно назвать философомъ воли. Такимъ образомъ, онъ является однимъ изъ главныхъ представителей общаго на-

правления, которое, какъ намъ кажется, характеризуетъ метафизику XIX вѣка — въ томъ, что она имѣетъ оригинальнаго — и которое состоитъ въ стремленіи найти послѣднее объясненіе не въ интеллектѣ, а въ волѣ. Достаточно благаго обзора истории философіи, чтобы безъ возраженій согласиться, что интеллекту всегда принадлежала здѣсь первая роль. Индия не представляетъ исключенія. Въ Гречии это направленіе достигаетъ своей высшей степени у Платона, который все приводитъ къ идеѣ, единственному принципу познанія и существованія. И хотя *дѣйствіе* Аристотеля, превратившееся позднѣе въ *силу* стонковъ, представляетъ очевидную тенденцію къ динамизму, но здѣсь нѣтъ ничего похожаго на подчиненію интеллекта волѣ. Совершенно напротивъ. Аристотель благопріятствуетъ стремленію видѣть въ духѣ только интеллектъ и въ интеллектѣ самую сущность духа. То же и у новѣйшхъ философовъ. Въ частности, Лейбницъ, возобновившій традицію Аристотеля, Декартъ и всѣ, кто отъ него провозводитъ, идеалисты-ли, какъ Мальбраншъ и Спиноза, или эмпирики, какъ Локкъ и его школа, прежде всего заняты интеллектуальными фактами. Новый способъ философствованія начинается съ Канта. Показавъ въ своей *критикѣ*, что способность познанія имѣетъ извѣстныя границы, что она имѣетъ значеніе только въ области опыта, что ея принципы — чисто регулирующіе, имѣющіе лишь субъективное значеніе, онъ пришелъ къ тому необходимому выводу, что интеллектъ, не будучи въ состояніи возвыситься до абсолютнаго, долженъ или навсегда отказаться отъ этого, или отыскивать его другимъ путемъ. Утверждая въ то же время, что истинно моральное дѣйствіе должно быть свободно отъ всякаго чувственнаго элемента и, следовательно, независимо отъ всякаго чувственнаго условія, Кантъ открылъ „узкую дверь“, „подземный ходъ“, который только и даетъ нѣкоторый доступъ къ высшему міру, Фихте, Шопенгауеръ. Шеллингъ (въ слогіи второй философіи) идетъ вслѣдъ за нимъ. Мэнъ-до-Биранъ, отъ котораго ведетъ начало повѣйшій французскій спиритуализмъ, въ то же время открылъ философію волѣ. Наконецъ, въ Англии философы, отправляясь мирочемъ изъ совершенно отличной точки зрѣнія положительныхъ наукъ, пришли къ признанію важнаго значенія за понятіемъ силы.

Было бы, однако, большою неосторожностью смѣшивать философію *воли* Шопенгауера съ философіею *свободы*, которая особенно пала о себѣ зная въ послѣднее время. Эта послѣдняя предполагаетъ, что универсальный принципъ есть принципъ свободы, что чистая свобода — сущность верховной причины, что „любовь есть совер-

шенное проявленіе свободы“. Ставъ вверху вещей, и какъ первое шаніе, мораль и смотря на „моральное сознаніе, какъ на высшій критерій истины“, она видитъ въ этой, совершенно чуждой механизма, свободѣ нѣчто аналогичное тому, что называется въ христіанскомъ ученіи благодатью. Но своему двойственному, моральному и мистическому характеру, эта доктрина противоположна—насколько это возможно—философіи Шопенгауера. Воля для него столь мало моральный принципъ, что вся мораль состоитъ, напротивъ, въ ея отрицаніи. „Природа, эта объективированная воля, знаетъ только физическое, а не моральное. Въмѣсто того, чтобы оождествить ея съ волюмъ, какъ то дѣлаетъ пантензія, скорѣе бы ея слѣдовало отождествить, подобно автору „*Пьемской теологіи*“, съ дьяволомъ“. „Въ природѣ царствуетъ сила, а не право, въ мірѣ человеческомъ такъ же, какъ и въ мірѣ животномъ¹⁾. Эта слѣпая (blind), безсознательная (unbewusstlos) воли—антиподъ морального принципа; она можетъ быть только силой

Двойкій смыслъ термина „воля“ сообщаетъ всему изложенію двусмысленность, которая существуетъ не только для невнимательнаго читателя и которая гораздо менѣе заключается въ словахъ, чѣмъ въ дѣлѣ. Шопенгауеръ утверждаетъ, что, по правиламъ метода, должно переходить отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, отъ своего собственнаго, непосредственно познавасемаго, дѣйствія къ другимъ, посредственно выводимымъ, дѣйствіямъ. Пусть будетъ такъ. Но тотъ фактъ воли, который служитъ ему точкою отправленія и ключемъ, посредствомъ котораго онъ дешифрируетъ загадку міра, совершенно измѣняется въ его рукахъ. Хотѣніе, какъ его всѣ знаютъ и какъ о немъ свидѣтельствуютъ, есть фактъ сложный, которому предшествуютъ мотивы, за которыми слѣдуютъ дѣйствія и который сопровождается познаніемъ. Таково-ли хотѣніе, всюду предполагаемое Шопенгауеромъ? Советемъ итъ. Онъ прежде всего обклягаетъ, что все содержимое интеллекта случайно; поэтому изъ волевого акта нужно удалить сознаніе и мотивы; что же въ немъ останется, когда оно такъ обобрано и лишено своего вида? Ничего, кромѣ темнаго желанія,—менѣе того—стремленія, г. е. того, въ сущности, что наука называетъ силой. Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, оказывается, что это стремленіе объясняетъ нашу волю, а не наша воли даетъ ему полное объясненіе, что сохранять это слово—значить продолжать иллюзію точки отправленія; это значить—заключаться въ субъективномъ познаніи вмѣсто того, чтобы стремиться къ объектив-

¹⁾ Parerga und Paralipomena, II; стѣка, 109.

тому, свойственному наукѣ, методу. Въ самомъ дѣлѣ, совершенно иное дѣло сказать, что воля есть единственный актъ, въ силу котораго мы понимаемъ всѣ акты природы, познавая ихъ, какъ аналогичные, — положеніе, допускаемое многими философиями и учеными, — я утверждать, подобно Шопенгауэру, что всѣ силы природы происходятъ изъ воли или, скорѣе, суть не что иное, какъ одно съ нею. Въ первомъ случаѣ мы говоримъ, что это можетъ быть я, какъ бы то ни было, это такъ для насъ: мы допускаемъ *субъективную аналогию*. Во второмъ случаѣ мы говоримъ, что это такъ абсолютно мы утверждаемъ *объективное тождество*. Мы встречаемся здѣсь съ обычнымъ недостаткомъ всякой метафизики, который состоитъ въ утвержденіи: это можетъ быть, значить, есть.

Шопенгауэръ часто повторялъ, что онъ понимаетъ метафизику особеннымъ образомъ, — что онъ остается въ мірѣ, что онъ держится явлоній, что онъ исключаетъ все, что касается вопросовъ: *woher* (откуда), *wohin* (куда), *warum* (зачѣмъ) и держится *was* (что есть), ни мало не злоупотребляя гипотезою. Препосходный аналитикъ, благодаря которому, онъ во всѣхъ явленіяхъ природы находитъ единую и себѣ самой тождественную волю, представляетъ оригинальный трудъ, не имѣющій прецедентовъ. Хотя можно было бы произнести его болѣе сплет-матично, но онъ обнимаетъ полный кругъ естественныхъ фактовъ — историческихъ, физиологическихъ, жизненныхъ, физико-химическихъ, и приводитъ къ заключенію, что все есть воля и что, несмотря на сжегнутыя превращенія въ мірѣ, количество воли неизмѣнно. Но какое доказательство того, что изъ всѣхъ возможныхъ рѣшеній правильно именно это? Шопенгауэръ не даетъ никакого. Его доктрина не имѣетъ другой основы, кроме доведеннаго до крайности заключенія по аналогіи. Его, какъ и всякой другой, метафизикѣ недостасть *повѣрки*. А потому она не имѣетъ научнаго значенія: опредѣленный признакъ, отличающій метафизику отъ науки, состоитъ въ томъ, что тогда какъ наука проходитъ три существенныхъ момента — констатированія фактовъ, приведеніе ихъ къ законамъ и повѣрку найденныхъ законовъ, метафизика проходитъ первые два момента, но никогда не достигаетъ третьяго. Нужно признать, что Шопенгауэръ сдѣлалъ серьезное усиліе, чтобы найти это *desideratum* всякой метафизики — повѣрку. Онъ, какъ мы видѣли, утверждалъ, что на міръ нужно смотрѣть какъ на страницу черолафова, ключъ къ которой можно найти только ошущью. Онъ говорилъ, что нашелъ этотъ ключъ; но слишкомъ ясно, что его рѣшеніе болѣе остроумно, чѣмъ убѣдительно.

Допустимъ, однако, что все можно свести къ волѣ и объяснить изъ нея; остается узнать, какъ и *зачѣмъ* единая и тождественная воля дѣлается згнать феноменальнымъ множествомъ, которое, по мнѣнiю Шпенгера, представляетъ весь миръ.

Относительно первого пункта Шпенгера выражается ясно: чувственный миръ есть только мозговой феноменъ. Только единство *существуетъ*, множество же кажется существующимъ. Мозгъ, первая система всякаго чувствующаго существа представляетъ собою какъ бы множительный аппаратъ, посредствомъ котораго воля раздробляется на безчисленные явленiя. Кажущаяся противоположность между единствомъ и множествомъ разрѣшается, какъ мы потомъ увидимъ, идеализмомъ.

Но этия затрудненiя только отодвигаются, такъ какъ являеся естественнымъ вопросомъ: *почѣмъ* воля переходитъ такимъ образомъ отъ единства къ множеству, почему она объективируется въ неорганическихъ, живыхъ и психологическихъ явленiяхъ,—почему ея явленiя принимаютъ настоящую, а не другую форму? На это Шпенгера отвѣчаетъ: и ничего не знаю, я показываю лишь то, что есть; моя философия не обѣщала вамъ ничего другого.

Въ такомъ случаѣ Шпенгера позитивистъ? Совѣсьмъ нѣтъ. Онъ сдѣлалъ попытку занять средину между Кантомъ съ его послѣдователями, которые утверждаютъ, что философия можетъ быть только волею объединенной и организованной наукой (т. е. совокупностью наукъ), и чистокровными метафизиками, каковы Шеллингъ и Гегель, которые безъ колебанiя объясняютъ все. Эта идея ограниченной, обмежаванной, уменьшенной метафизики не нова въ исторiи философи. Примѣръ ея представляетъ такъ называемая „метафизика здраваго смысла“. Но вмѣсто неопредѣленнаго понятiя—потому что кто знаетъ, гдѣ начало и конецъ здраваго смысла?—Шпенгера предлагаетъ точное понятiе метафизики въ области опыта, не заботясь ни о причинахъ, ни о цѣли. Но не значить-ли это философствовать безъ философи и очень рискованно обращаться только къ немногимъ? Въ самомъ дѣлѣ, почти все занятiе философiею ума—какъ намъ кажется—распадаются на двѣ группы: одни ясные, точные, строгiе въ доказательствахъ, словомъ, научные; другiе находящiе дѣйствительность стодъ ничтожною въ сравненiи съ идеаломъ, что метафизическiя рѣшенiя, какъ бы слабы они ни были, все же имѣютъ для нихъ большее значенiе, чѣмъ не могущiя отрѣшиться отъ фактовъ, доказательства Первымъ Шпенгера покажется без-

расудно смѣлымъ, а вторымъ—робкимъ; онъ предлагаетъ слѣпкомъ мало для вторыхъ.

Чтобы уѣдаться въ этомъ, рассмотримъ одинъ изъ наиболѣе темныхъ пунктовъ его доктринъ — его теорію цѣлесообразности. Отклоняя вопросъ: зачѣмъ существуетъ міръ? — почему онъ такой, а не иной? — онъ не оставляетъ, однако, безъ объясненія, почему имѣетъ мѣсто приспособленіе средствъ къ цѣлямъ въ организованныхъ существахъ, такъ какъ эта цѣлесообразность — какъ бы ее ни понимали — опытный фактъ, и Шпенглеръ долженъ объяснить его, разъ онъ обѣщала намъ объять опытъ во всей его совокупности — Проблема представляется ему въ слѣдующемъ видѣ: если признано, что существуетъ только бессознательная по сущности и сознательная случайно сила, то какими образомъ могла произойти изъ нея организация съ ея внутреннею цѣлесообразностью? Положеніе нами выше (гл. IV, § 5) рѣшеніе этой проблемы вызвало урекъ въ явномъ противорѣчіи: говорить, что онъ превратилъ здѣсь слѣпою слѣпую волю въ интеллектъ. Эта критика намъ кажется излишне строгою. Положеніе Шпенглера логично. Онъ постоянно повторяетъ, что воля въ своей сущности, есть слѣпое стремленіе къ жизни (*blind Drang zum Leben*): она стремится къ жизни, какъ рыба къ морю. Живыми существа ни что иное, какъ это объективированное стремленіе, и это безконечное стремленіе выражается безконечнымъ разнообразіемъ видовъ и индивидуумовъ. Но живое существо можетъ имѣть мѣсто только при извѣстныхъ *условіяхъ*; гдѣ ихъ нѣтъ, оно отсутствуетъ. Слѣпое стремленіе къ жизни можетъ не производить ничего или производить уродовъ, но оно можетъ также производить и организованные существа. Для этого нужно и достаточно, чтобы въ существѣ не было никакого внутренняго противорѣчія, которое дѣлало бы его неспособнымъ къ жизни; и вотъ образуется хорошая или дурная, ясная или лысая организмъ. Слѣдовательно, цѣлесообразность не есть что-либо внѣшнее, прибавленное къ существу; она имманентна. Жизнь и ея условія дѣлаютъ одно и то же, и такъ какъ жизнь есть воля, то и цѣлесообразность вытекаетъ изъ воли.

Я не хочу сказать, что эта доктрина хороша, или что Шпенглеръ изложилъ ее достаточно ясно, но мнѣ кажется, что она согласна со всемъ его ученіемъ. Во всякомъ случаѣ по этому одному пункту можно понять трудность положенія его метафизики. Признавая имманентную цѣлесообразность, Шпенглеръ какъ будто приближается къ позитивизму; но послѣдніе найдутъ, что было бы лучше меньше пользоваться метафизикою

п спросить, подобно имъ, эмбриологию, гистологию и сравнительную анатомию, какимъ образомъ всякое организационное существо проходитъ рядъ состояннй, изъ которыхъ каждое является необходимымъ условіемъ послѣдующаго. Съ другой стороны, настоящие телеологи скажутъ, что все объяснить слѣдуетъ случаями, сводить иѣлесообразность къ одной возможной комбинаціи изъ массы другихъ, — значить въ дѣйствительности устранять со и выводить жизнь въ случайности.

Слѣовательно, не будетъ слишкомъ слѣлою мысль, что подобная философія скорѣе останется какъ любопытный фактъ, чѣмъ какъ живая доктрина, которой суждено создать долговременную школу. Метафизика есть система гипотезъ, служащихъ къ нѣкоторому удовлетворенію и къ значительному возбужденію ума. Теорія Шпенгера лишена всѣхъ этихъ преимуществъ; въ то же время ей свойственны почти всѣ недостатки метафизики: субъективннй характеръ, злоупотребленіе гипотезой, невозможности повѣрки. Ея важное и единственное достоинство — это трудъ уясненія понятія силы подѣ именемъ воли.

Всякая метафизика подвергается вліянію предубѣжденій и научныхъ открытій эпохи. Можно сказать, что проблема индуктивныхъ наукъ есть составленіе уравненій, а ихъ результатъ — открытіе самыхъ простыхъ членовъ этихъ уравненій. Остается объяснить лишь простѣйшихъ терминовъ: вотъ предметъ метафизики. А мы видимъ, что всѣ науки болѣе и болѣе стремятся свести все къ движенію, которое является выраженіемъ и мѣрою силы. Въ концѣ же концовъ это понятіе попадетъ въ руки метафизиковъ, которые попытаются его объяснить. Поэтому въ наше время самыя различныя школы сходятся на силѣ, какъ на послѣднемъ объясненіи. Спиритуалисты стараются доказать, что въ матеріи все сводится къ протяженію, которое само сводится къ силѣ¹⁾. Противоположная школа даетъ понять, что для нея всѣ явленія природы, безъ исключенія, суть концентраціи силы. „Всякая прогрессивная трансформація силы есть, такъ сказать, ея конденсація на самомъ незначительномъ пространствѣ. Эквивалентъ химической силы соответствуетъ многимъ эквивалентамъ низшей силы, а эквивалентъ жизненной силы — многимъ эквивалентамъ химической силы и т. д.“ Словомъ, для первыхъ все сводится къ силѣ, а сила — къ духу. Для вторыхъ все сводится къ силѣ, даже и духу.

Въ этомъ отношеніи Шпенгера гораздо ближе къ послѣднимъ, чѣмъ къ первымъ. Но мы видѣли, что онъ остается

¹⁾ См. объ этомъ у М. Магу, въ его книгѣ *De la Science et de la Nature*

индифферентною къ спору между спиритуалистами и материалистами. Смотри на слова: матерія, душа, сущности и проч., какъ на термины, удовлетворительные для обыденной рѣчи и здраваго смысла, и полныо двусмысленности, когда дѣло касается научнаго употребленія, онъ старался освободить философію отъ пустыхъ фантомовъ. Результатъ совершенно отрицательный; но можетъ-ли метафизика обобщать что-либо другое, какъ все лучше и лучше ставить вопросы и тѣмъ содѣйствовать предвидѣнію истины?

II.

Теорія интеллекта для Шопенгауера не что иное, какъ теорія видимости: ея цѣль—объяснить, какииъ образомъ единая и тождественная воля—эта единственная реальность—дана намъ, какъ сложная и измѣчивая въ безконечномъ множествѣ явленій природы. Онъ полагаетъ, что нашъ міръ, съ его равнинами и горами, съ его рѣками, деревьями, съ его чувствующими и мыслящими животными,—что все это и все, что можетъ быть аналогичнаго въ другихъ мірахъ, въ концѣ концовъ разрѣшается въ волю, т. е. въ силы,—что крайне малая частица этой матеріи, которую мы называемъ мозгомъ или ганглией, смотря по степени ея организаціи или сложности—обладаетъ чудесною способностью отпечатлѣвать въ себѣ все, что на нее дѣйствуетъ; это какъ бы зеркало, въ которомъ отражается и познаетъ себя, на всѣхъ ея ступеняхъ, воля; такъ что міръ есть не что иное, „какъ мозговой феноменъ“, и воли не дѣлается *другою* оттого, что подпадаетъ подъ интеллектуальныя (или мозговныя) формы времени, пространства и причинности, вслѣдствіе которыхъ она является послѣдательною, протяженною и измѣчивою.

Прежде всего можно задать вопросъ, нѣтъ-ли здѣсь противорѣчія, состоящаго въ признаніи зависимости матеріи отъ интеллекта и интеллекта отъ матеріи. Міръ, съ его физическими, химическими и физиологическими явленіями, согласно этой гипотезѣ, существуетъ только въ мозгу; но самъ мозгъ предполагаетъ предварительное существованіе извѣстныхъ физическихъ, химическихъ и физиологическихъ фактовъ—Это серьезное возраженіе. Наменѣе неблагоприятное для Шопенгауера толкованіе состояло бы въ утвержденіи, что матерія, мозгъ, интеллектъ—все одно и то же,—что это корреляты, которые возвышаются и падаютъ въ одно время, —что только вслѣдствіе иллюзіи ума мы полагаемъ *прежде* и *послѣ* тѣмъ, гдѣ имѣеть мѣсто одновременность. Это ученіе, какъ бы трудно ни было допустить

его съ опытной точки зрѣнія, имѣло бы, по крайней мѣрѣ, то достоинство, что не заключало бы въ себѣ никакого противорѣчія; но какъ согласить его съ тѣмъ положеніемъ Шопенгауера, что интеллектъ есть *третичное* явленіе, зависящее отъ тѣла, которое зависитъ отъ воли? Сверхъ того, если тѣло есть „непосредственная объективация воли“ и не можетъ существовать безъ его условій существованія (времени, пространства, перемѣны), то выходило бы, что множество предшествуетъ самому интеллекту, который, по гипотезѣ, является, однако, началомъ множества и различія. А потому здѣсь нужно признать или противорѣчіе, или— какъ я склоненъ думать — свойственную идеализму и почти неопытную иль его точку зрѣнія.

Идеализмъ Шопенгауера — именно оригинальная часть его доктрины. Онъ воспроизводитъ Канта и Беркли. Послѣдній, какъ извѣстно, утверждалъ, что такъ какъ мы познаемъ лишь состоянія нашего сознанія, то мы не имеемъ права предполагать, что внѣ ихъ что-либо существуетъ, и, что, следовательно, вещи таковы, какъ мы ихъ познаемъ (*their esse is percipi*). Кантъ поставилъ вопросъ болѣе ясно и болѣе глубоко, пачавъ съ предварительной критики условій познанія и отличая, такимъ образомъ, видимость отъ реальности, то, что намъ дано, отъ того, что есть или можетъ быть. Мы уже видѣли, что Шопенгауеръ принимаетъ за основаніе *Критику* Канта, но не отрекается и отъ Беркли ¹⁾.

¹⁾ Фрауэнштедтъ, исследовавшій историческое автоподаніе Шопенгауера въ идеализмъ, цитируетъ *Философскія письма* Модергюв, издавныя въ 1752 году. Онъ сдѣлалъ много выдержекъ, изъ которыхъ мы избираемъ слѣдующую:

«Когда я внимательно размышляю о томъ, что такое твердость и протяженіе, я не нахожу въ нихъ ничего такого, что заставляло бы меня вѣрить, что они другой природы, чѣмъ запахъ, звукъ и вкусъ. Если думатьъ, что въ этой мимолетной сущности тѣла, въ протяженіи, больше принадлежащей самимъ тѣламъ реальности, чѣмъ въ запахахъ, звукахъ, вкусахъ, твердости, то это явлениіе, какъ и прочее, есть не что иное, какъ воспріятіе моей души, перенесенное на внѣшній предметъ, безъ этого въ предметѣ не было бы ничего, что могло бы походить на воспріимываемое моею душой... Размышляя же о томъ, что нѣтъ никакого сходства, никакого отношенія между нашими воспріятіями и внѣшними предметами, мы признаемъ, что всѣ эти предметы лишь простые явленія. Протяженіе, принятое нами за основу всѣхъ этихъ предметовъ, за ихъ сущность, — самое протяженіе будетъ только явленіемъ. Вотъ мы гдѣ: мы живемъ въ мірѣ, въ которомъ ничто изъ познаваемого нами не похоже на то, что мы познаемъ. Незнаемыми существами (*êtres*) возбуждаютъ въ нашей душѣ всѣ чувства, всѣ ощущенія, какія она испытываетъ, и, не будучи похожи ни на что изъ воспріимываемого нами, мы все предлага-

Прежде всего нужно поставить въ заслугу Шопенгауэру то, что сложный список кантовскихъ формъ и категорій онъ свелъ къ тремъ существеннымъ—времени, пространству и причинности. Онъ обосновалъ ихъ идеальность посредствомъ своихъ собственныхъ доказательствъ, но въ концѣ концовъ пришелъ къ выводу Канта. Если этотъ выводъ принять, то идеализмъ вытекаетъ изъ него съ необходимостью. Но неоспоримо-ли оно?—Исследовать положеніе Канта—это трудъ, котораго боятся самые сильные умы, и здѣсь не можетъ быть вопроса о попыткѣ такого исследования. Мы желали бы только вынести, имѣть-ли фактовъ, которые дѣлаютъ его, по крайней мѣрѣ, сомнительнымъ.

Кантъ выяснилъ необходимость того, чтобы время и пространство были въ насъ или внѣ насъ или же сразу и въ насъ, и внѣ насъ. Онъ слегка коснулся третьей изъ этихъ гипотезъ, а се, быть можетъ, стоило бы труда исследовать. Но отказывая времени и пространству въ характеръ причинныхъ, регулирующихъ опыта, можно сомнѣваться, чтобы они были совершенно независимы отъ опыта, даже въ отношеніи ихъ генезиса. Я опираюсь здѣсь на авторитетъ Гельмгольца, который, при всемъ своемъ уваженіи къ Канту, утверждаетъ, „что взгляды на геометрическія аксіомы, какъ на предложенія, первоначально данныя въ понятіяхъ пространства,—суть спорное мнѣніе... Аксіомы, на которыхъ основана наша геометрическая система, не суть необходимыя истинны, зависящія только отъ существующихъ законовъ нашего интеллекта. Онѣ суть научное выраженіе *факта воспринято опыта*“. Идея пространства съ тремя измѣреніями, на которой основана наша геометрія, въ концѣ концовъ есть опасный фактъ. Гельмгольцъ замѣчаетъ также, что Гауссъ, Риманъ, Лобачевскій и другіе математики вывели воображаемую геометрію изъ понятія пространства, *взятаю независимо отъ опыта*. „Если мы предположимъ,—говоритъ онъ,—мыслящихъ существъ, живущихъ и двигающихся по твердой поверхности (предполагаемой плоской, сферической или эллипсоидальной) и неспособныхъ понимать ничего, кромя того, что на ней находится, то увидимъ, что для нихъ аксіомы геометріи будутъ очень отличны отъ нашихъ, въ отношеніи параллельныхъ линій, суммы трехъ угловъ треугольника и самой краткой линіи между двумя точками“.

Держась наиболѣе простыхъ, всѣмъ близкихъ фактовъ, замѣтимъ, что понятіе *о данномъ пространствѣ* и *о данномъ* времени измѣняется сообразно съ *данными* опыта. Трудно допустить, чтобы существо, имѣющее только осязательныя ощущенія, такъ же понимало пространство, какъ и существо, одновременно обладающее

чршіемъ и осязаніемъ. Животное, уничтожающее пространство быстрымъ скачкомъ, можетъ-ли имѣть такое же о немъ понятіе, какое имѣетъ животное, которое проходитъ его медленно? Тоже и относительно времени: можетъ-ли неподвижное животное, съ медленнымъ жизненнымъ ритмомъ, такъ же представлять время, какъ животное, которое скоро живетъ и быстро движется? Не знаемъ-ли каждый по собственному опыту, что казавшееся въ дѣтствѣ очень высокими или очень далекими съ годами уменьшается или приближается, — и что одинъ в тотъ же періодъ времени кажется все болѣе короткимъ по мѣрѣ того, какъ мы старимся? Факты этого рода сановкомъ извѣстны и слишкомъ многочисленны, чтобы на нихъ останавливаться. Достаточно навести читателя на размышленія о нихъ.

Можно, безъ сомнѣнія, возразить, что эти факты доказываютъ только то, что понятіе о *данномъ* пространствѣ и о *данномъ* времени измѣняются сообразно съ нашимъ опытомъ, но ничто не доказываетъ, чтобы тоже самое относилось и къ нашему понятію пространства и времени *вообще*. Но не въ правѣ-ли мы общи понятія пространства и времени рассматривать какъ абстрактные результаты этихъ конкретныхъ данныхъ, какъ-то утверждать Лейбницъ? Основное положеніе Шопенгауера во всякомъ случаѣ очень спорно. — Можно еще сказать, что влѣдствіе всего вышеизложеннаго устанавливается, что понятія времени и пространства *относительны*, и что идеализмъ *implicit* признаетъ это — такъ же, какъ и мы, — считая ихъ чисто субъективными. Тѣмъ не менѣе имѣетъ мѣсто слѣдующая разница: опытъ оправдываетъ первое утвержденіе, но остается нѣмъ относительно второго. Сказать, что время и пространство относительны, — значитъ выразить фактъ, доказанный внѣшнимъ и внутреннимъ опытомъ; сказать же, что они находятся только въ насъ, — значитъ строить гипотезу.

Если бы поддерживаемая въ послѣднее время въ Германіи, и особенно въ Англіи, доктрина нашла научное обоснованіе, то Кантъ и Лейбницъ были бы примирены. Она состоитъ въ утвержденіи — подобно Шопенгауеру, — что время, пространство и вообще формы мышленія можно рассматривать, какъ присущіе строгію мозгу; но эти „формы“ были бы результатомъ безчисленныхъ опытовъ, зарегистрированныхъ, фиксированныхъ и организованныхъ въ рядѣ поколѣній, путемъ наследственности. Такимъ образомъ, время и пространство сразу были бы и въ умѣ, и въ предметахъ, — въ насъ, потому, что въ насъ.

Не продолжая этого спора и, если угодно, просто соглашаясь,

что существованіе времени и пространства только въ насъ ничѣмъ не доказано, можно шагъ за шагомъ прослѣдить прогрессивное движеніе мысли Шопенгауера къ этой гипотозѣ. — Сначала онъ утверждаетъ, что время и пространство—понятія вполне относительныя, что безспорно. — Затѣмъ онъ доказываетъ, что они совершенно субъективны, что не подтверждается въ должной степени ни разсужденіемъ, ни опытомъ: отсюда онъ выводитъ свой идеализмъ. — Потому, идя далѣе Канта и приближаясь къ Беркли, онъ предполагаетъ, что явленія, наполняющія эти пустыя рамки, время и пространство, не суть символъ какой-нибудь вѣншей по отношенію къ намъ реальности. Онъ отрицаетъ существованіе какого бы то нибыло даннаго извнѣ матеріала.

Кантъ утверждать, „что содержаніе созерцанія дано намъ извнѣ“; Шопенгауеръ, какъ мы видѣли, упрекаетъ его за это къ недостаткъ логики, потому что законъ причинности, какъ совершенно субъективный, имѣеть значеніе только для субъекта и только въ порядкѣ явленій; въ болѣе ясныхъ словахъ: мы не имѣемъ права заключать отъ чувственныхъ явленій, какъ отъ слѣдствія, къ матеріи, какъ къ причинѣ. Слѣдуетъ-ли отсюда заключать, что Шопенгауеръ—сторонникъ абсолютнаго идеализма? Иногда, вслѣдствіе нѣкоторой смѣлости выраженія, можно это подумать. На самомъ же дѣлѣ, онъ, какъ самъ говоритъ, трансцендентальный идеалистъ и эмпирический реалистъ, т. е. будучи кантіанцемъ и ультра-кантіанцемъ во всемъ, что касается условій существованія внѣшняго міра, онъ не признаетъ, подобно Беркли, что этого міръ лишь простая фантазмагорія, родъ спектакля съ подвижными декораціями, который даетъ себѣ умъ. Матерія,—говоритъ онъ,—есть правдивая ложь. Должно-ли это понимать такъ, что она—ничто, абсолютно ничто, чистая иллюзія? Это значило бы забыть, что основа всего есть воля. Воля ощущаетъ, воля и ощущается. Матерія, поскольку она есть воля, *истинна*; поскольку же она является умъ, какъ протяженная, измѣняющаяся, окрашенная и проч., она—*ложь*.

Если освободить эту доктрину отъ припрывающихъ ее метафизическихъ формъ, то, быть можетъ, она окажется менѣе далекой, чѣмъ представляется. отъ того, что дѣйствительно утверждаютъ настоящіе ученые. Такъ, Гальмгольдъ, устранивъ, насколько возможно, всякую гипотезу и держась научно установленнхъ фактовъ, призналъ, что на данныхъ чувствъ можно смотрѣть только *какъ на символы, которые мы объясняемъ*,—что нельзя найти никакого сходства между перцепціей и предметомъ, который она представляетъ, — что первая есть просто духовный

знакъ второго, — знакъ, который однако не произведенъ, потому что онъ дается намъ природою нашихъ органовъ чувствъ и нашего ума. Дѣйствительно, какое сходство можно усмотрѣть между мозговымъ процессомъ, сопровождающимъ перцепцію стола, и самымъ столомъ? Можно сказать въ двухъ словахъ, что чувственная видимость почти столько же походитъ на дѣйствительность, которую она выражаетъ, сколько фразы исторіи или романа походятъ на событія, въ которыхъ онѣ рассказываютъ.

Такимъ образомъ то, что Шопенгауеръ называетъ видимостью, Гельмгольцъ обозначаетъ словомъ «символь»; символы выражаютъ непознаваемую реальность; видимость предполагаетъ X, волю. Здесь и оканчивается сходство ученыхъ, держась того, что знаетъ, остается реалистомъ; метафизикъ, идя дальше того, что можно знать, утверждаетъ, что миръ существуетъ только въ нашемъ мозгу.

III

Объ эстетикѣ Шопенгауера достаточно сказать нѣсколько словъ; откуда она беретъ начало и какое имѣетъ значеніе?

Шопенгауеръ обладалъ слишкомъ тонкимъ вкусомъ, чтобы оказывать себѣ въ удовольствіи разсуждать о красотѣ; его характеръ слишкомъ отталкивалъ его отъ схоластики, чтобы онъ не воспользовался этимъ предлогомъ для нарушения монотонности абстрактныхъ дедукцій нѣсколькими болѣе художественными главами, гдѣ писатель могъ бы себя показать. Не было-ли это также превосходнымъ случаемъ раздѣлить участь Платона въ доктринахъ, гдѣ оригинальность автора состоитъ въ комбинированіи философіи и религіи, разнообразіе которыхъ соответствуетъ его «волнующемуся и разностороннему» характеру? Отецъ и мать Шопенгауера, путемъ нѣкотораго естественнаго подбора, предраеположили своего сына въ просвѣщенной любви къ искусствамъ; отъ любителя книгъ и картинъ и отъ свѣтской женщины, которая была замѣтна въ Веймарѣ и которая сумѣла заставить Гете прочесть одну изъ ее романовъ, должно было родиться художникъ. Его многочисленныя путешествія и продолжительное пребываніе въ Италіи могли только утвердить философа въ его вѣсннктахъ. Венеція, Флоренція и Римъ, Скала, палатца Питти, Ватиканъ, итальянская жизнь «съ ея полнымъ безстыдствомъ», какъ назвала ее Стендаль, «нѣмая поза предъ великими произведеніями искусства, какъ и предъ великими людьми», — это эстетическій образъ жизни долженъ былъ оставить въ человѣкѣ слѣда сознаніе о волѣ и желанію дать въ своемъ сочиненіи мѣсто впечатлѣніямъ,

которая его долгое время илѣвши Вирочемъ, въ эпоху, когда появилось сочиненіе „Миръ, какъ воля и представленіе“, искусство властно царствовало, оно стало религіей, и Шопенгауеръ, при всей своей неприязни къ философіи своего времени, не могъ остаться чуждымъ нѣкоторыхъ господствующихъ идей, къ которымъ была достаточно расположена его природа. Несмотря на свое презрѣніе „къ тѣмъ, которые носятъ тирсъ, не будучи вдохновляемы Бахусомъ“, ученикъ Платона, почитатель „Федра“ и „Пира“, безъ сомнѣнія, былъ доволенъ, слушая Пиналиси, Тика и Шлегелей, провозгласившихъ божественность искусства.—Затѣмъ, при такой высотѣ, искусно, какъ мы илѣли, было введеніемъ къ морали, кратковременнымъ освобожденіемъ, бесплоднымъ усиленіемъ, къ тому, чтобы достигнуть полного спокойствія и безразличія. Такимъ образомъ характеръ Шопенгауера, его воспитаніе и особенно его среда дадутъ намъ гениальность его эстетики. Это единственная часть его доктрины, гдѣ и влѣжу нѣмца. Такъ какъ въ Шопенгауерѣ встрѣтились два противоположныхъ направленія—одно эмпирическое, а другое мистическое, то, мнѣ кажется, что для него было два возможныхъ способа пониманія эстетики. Онъ могъ бы продолжать традицію Дидро и конца XVIII вѣка и придти къ той натуралистической критикѣ, однимъ изъ лучшихъ представителей которой является во Франціи Тамъ; или, подобно своему врагу Шеллингу, вступитъ въ сверхчужеземный міръ. Въ первомъ случаѣ, его эстетика объяснялась бы основаніями его доктрины (теорія природы), а во второмъ—ся цѣлью (мораль). Въ дѣйствительности второе вліяніе взяло перевѣсъ.

Поэтому будетъ справедливо сказать съ Леономъ (Дюмономъ,¹⁾ что, «подобно всѣмъ нѣмецкимъ эстетикамъ, эстетика Шопенгауера торжествуетъ въ облакахъ априорной дедукціи. Она такъ проникнута желаніемъ возвысить искусство, сдѣлать изъ него нѣчто сверхъестественное, сверхчеловѣческое, что оканчиваетъ созданіемъ чего-то совершенно другого, чѣмъ искусство .. Искусство—это предметъ роскоши, нѣмца же сдѣлавъ изъ него религію, и ихъ художники солидарны съ теоретиками. Большинство изъ нихъ, живописцы-ли то или музыканты, считаютъ себя облеченными священствомъ и принимаютъ на себя роль провозвѣстниковъ истины и добра.

Платоновская идея, съ патетической отождествленіемъ съ «вещью въ себѣ», вторгнется и столь неожиданно, что слишкомъ походить на уловку. «Идеи», говоритъ Шопенгауеръ,—суть непосредствен-

¹⁾ *Revue des Deux Mondes*, 26 июля, 1878 г.

ная объективация воли на определенной ступени» (auf einer bestimmten Stufe). Этим онъ хочетъ, кажется, сказать, что она держится средины между миромъ реальнымъ и миромъ видимымъ. По-легко-ли понять и особенно доказать это промежуточное существование? Шопенгауеръ оправдывается утверждениемъ этого, предоставляя намъ вѣрить ему на слово. Эта эстетика очень похожа на метафизическій романъ, а потому, не останавливаясь на ея критикѣ, постараемся лучше понять ее самое по себѣ и разсмотрѣть, какъ она подготавливаетъ мораль.

Замѣтимъ прежде всего, что она требуетъ, какъ предварительнаго условія, возможности потерять въ некоторой степени свою личность. Мораль же потребовать абсолютной потери ее во всеобщей симпатіи. «Сознаніе, говоритъ Шопенгауеръ, — имѣетъ двѣ стороны: самосознаніе и сознаніе другихъ предметовъ. Обѣ эти стороны находятся въ обратномъ отношеніи одна къ другой.» Онъ отирается отъ этой всеобщей истины, чтобы установить «мое чистое созерцаніе субъекта и обанія». Кажется, что это созерцаніе внѣ формъ времени, пространства и причинности, но болѣе какъ мистическій способъ отраженія того, что не въ насъ и внѣ насъ, а именно, что творчество и даже эстетическое наслажденіе въ высокой степени безличны. Если это созерцаніе *sub specie aeternitatis* только метафора, то оно понятно. Но если его должно понимать въ буквальномъ смыслѣ, то оно мало логично. Дѣйствительно, эстетическое созерцаніе есть актъ интеллекта; какъ же въ такомъ случаѣ оно можетъ быть внѣ времени, пространства и причинности? Интеллектъ безъ своихъ формъ не есть уже болѣе интеллектъ. — это воля. Интеллектъ не болѣе какъ производная способность; если онъ исчезаетъ, то что остается? Вещь въ себѣ, воля. Наконецъ, что еще увеличиваетъ затрудненіе, такъ то, что — какъ Шопенгауеръ безпрестанно повторяетъ — искусство является извлеченіемъ, кратковременнымъ освобожденіемъ отъ ига воли — Такимъ образомъ мы встрѣчаемъ массу противорѣчій, или — что вѣрнѣе — неясную мысль Шопенгауера не понятая нами. Я склоняюсь къ тому мнѣнію, что для пониманія ее нужно обратиться къ морали. Припомнимъ, что для Шопенгауера, какъ и для индійской философіи, освобожденіе — это высшая цѣль — можетъ быть достигнуто только посредствомъ лянціа. Интеллектъ, будучи вторичнымъ, представляетъ такимъ образомъ единственное средство спасенія. Для этого онъ долженъ, возвысившись надъ видимостью и разнообразіемъ, достигнуть «вещи въ себѣ, чуждой всякой множественности и одинаковой въ единствѣ». Но искусство не достигаетъ этой высшей цѣли, оно видитъ лишь тѣнь ея; оно

знаеть только идеи „непосредственную объективацию воли“, а не самую волю. Оно может дать лишь подобие освобожденія. Объясняемое такимъ образомъ, учене Шопенгауера, при всемъ своемъ мистицизмѣ, не кажется, по крайней мѣрѣ, противорѣчивымъ; но его объяснить только мораль.

Нужно признать также, что онъ талантливо показалъ, что идеаль не можетъ быть, какъ весьма часто думаютъ, абстрактнымъ типомъ, каковой бытъ бы самымъ пустымъ, самымъ бессодержательнымъ понятіемъ, — что тогда какъ наука ищетъ все болѣе и болѣе общихъ и, слѣдовательно, все болѣе и болѣе абстрактныхъ истинъ, искусство ищетъ все болѣе и болѣе характеристическихъ, а потому, все болѣе и болѣе конкретныхъ типовъ. Это, по нашему мнѣнію, самое основательное въ его теоріи идей. Замѣтимъ еще мимоходомъ, что эта теорія идетъ дальше эстетики и ставитъ Шопенгауера въ число сторонниковъ постоянства видовъ. „Искусство, — говоритъ онъ, — посредствомъ чисто созерцанія вѣчныхъ идей, повторяетъ то, что есть существеннаго и постояннаго въ явленіяхъ.“ Не то-же ли дѣлаетъ и природа? Искусство и природа — это вѣдь два различныхъ выраженія идей.

Вообще, намъ кажется, что эстетика Шопенгауера соединяется съ остальною его доктриною лишь очень тонкою связью, которую нужно яскать въ морали, и его основное положеніе можно выразить такъ: освобожденіе совершается посредствомъ интеллекта; оно имѣетъ двѣ ступени: искусство останавливается на первой; аскетизмъ переходитъ на вторую.

IV

Что дѣйствительно оригинально у Шопенгауера, такъ это его мораль. До него не было ничего подобнаго. Его доктрина отличается отъ всѣхъ другихъ: по своему принципу, потому что она одинаково индифферентна какъ къ долгу, такъ и къ пользѣ; — по своимъ выводамъ, такъ какъ вънего того, чтобы сказать намъ, что дѣлать, она ничтогъ средствъ не дѣлаетъ. Съ своимъ намѣреніемъ быть чисто созерцательною, съ своимъ пессимизмомъ, индифференсомъ, иррваново, она стоитъ предъ читателемъ какъ безпокойная загадка. Думаетъ объяснить ее, говоря, „что она даетъ намъ печальное зрѣлище морали безъ Бога“. Но это значитъ итсколько скоро забывать, что стоицизмъ, известная утилитарная школа и независимая мораль, свободные отъ всякой связи съ теологіей, не приходятъ ни къ чему подобному.

Шопенгауеръ старается вывести ее изъ метафизической теоріи

удовольствія и страданія Все — воли; во всякомъ чувствующемъ существѣ воли является непродолимымъ желаніемъ, рѣдко удовлетворяемою потребностью; следовательно, всякое бытіе есть въ сущности страданіе. удовольствіе же только отрицательное состояніе.

Нѣтъ ничего болѣе спорнаго, какъ это положеніе. Служить-ли положительнымъ состояніемъ для чувствующаго существа удовольствіе, или страданіе, или состояніе безразличія. Nullpunkt между тѣмъ и другія? — нельзя сказать, и извѣстно только одно, что теорія удовольствій и страданій—дѣло будущаго. Какъ смотрѣть на мораль, построенную на столь шаткомъ основаніи, и не является-ли еще новымъ признакомъ метафизическаго темперамента Шопенгауера столь легкое отношеніе къ доказательствамъ? Онъ не можетъ долго сомнѣваться. Не восходя до Аристотеля, который уже основательно возражалъ противъ положенія, что всякое удовольствіе отрицательно, я ограничусь замѣчаніемъ, что замѣчательнѣйшій изъ учениковъ Шопенгауера, Гартманъ, написалъ цѣлую главу въ опроверженіе „теоріи отрицательности удовольствій“, ссылаясь на удовольствія, доставляемые искусствомъ, наукой, тонкимъ вкусомъ, которыя не являются отрицаніемъ никакого страданія. И хотя Гартманъ пришелъ къ тѣмъ же выводамъ, что и его учитель, но онъ испробовалъ, по крайней мѣрѣ другой методъ, который можно было бы назвать методомъ исчисления и который состоитъ въ слѣдующемъ: взять сумму падающихъ въ мѣрѣ блажь и золъ, опредѣлить, на которой сторонѣ окажется перевѣсъ.

Вѣрно, что генезисъ морали Шопенгауера слѣдуетъ искать въ его характерѣ болѣе, чѣмъ въ чьемъ-либо другомъ. Мы видимъ здѣсь превосходный примѣръ той вполне субъективной, вполне личной метафизики, которая, какъ сказала Гете, представляетъ собою „живое отраженіе нашего настроенія“. Съ самой юности Шопенгауеръ изображается въ письмахъ своей матери подозрительнымъ, упрямымъ, упрямымъ, страннымъ. Такимъ онъ оставался въ теченіе всей своей жизни, причемъ во внѣшнихъ обстоятельствахъ не было ничего, что бы могло объяснить его мизантропію, такъ какъ онъ обладалъ безависимостью, здоровьемъ, богатствомъ; онъ долго ожидалъ славы, но другіе ожидали ее всю жизнь и дѣлались знаменитыми только по смерти, испытавъ всѣ страданія генія безъ его славы. И если онъ ожидалъ ее, то по тому, что, какъ человѣкъ слишкомъ гордый или какъ коммерцантъ, онъ отказался сдѣлать въ ней первый шагъ. Если же кажется, что его мораль выводится изъ теоріи страданія, то этимъ

онъ даетъ себѣ только философское удовлетвореніе; но, подобно большинству другихъ метафизиковъ, онъ дѣлаетъ видъ, что отыскиваетъ то, что нигдѣ раньше, и доказываетъ лишь то, во что хочетъ вѣрить.

Справедливость требуетъ, однако, замѣтить, что эта песимистическая конціпія міра не единичный фактъ въ современной Германіи. Жалобы Шопенгауера на бѣдствія человѣческаго жребія не остались безъ отклика. Явилось „популярное положеніе“ его философіи, и Гартманъ, не признавая, подобно своему учителю, что міръ такъ дуренъ, какъ только можетъ быть, пашивъ благо и зло, находить, что зло преобладаетъ. И сдѣлавъ онъ это съ несомнѣннымъ талантомъ, не возбуждая противъ себя неудовольствій въ обществѣ ¹⁾. Его положеніе представлено въ исторической формѣ, которая исключаетъ даже подобіе бутады. По нему, только вълѣдствіе глубокой иллюзіи, можно считать благо цѣлью, къ которой могутъ стремиться міръ. Въ этомъ ограниченномъ исканіи человѣчество прошло три періода, „три стадіи иллюзіи“, не замѣчая, что оно преслѣдуетъ міражъ. Первый періодъ—періодъ еврейской, греческой и римской древности—полагалъ, что благо можетъ реализоваться въ мірѣ, какъ онъ тогда существовалъ, и притомъ для индивидуума, въ его земной жизни. Второй періодъ—періодъ христіанства и среднихъ вѣковъ—искалъ его для индивидуума, но въ трансцендентной жизни, которою можно наслаждаться только по смерти. Третій—нашъ періодъ полагаетъ благо въ будущемъ, но только на землѣ: оно будетъ реализовано въ будущемъ развитіи міра. Гартманъ старался разрушить эти три иллюзіи, замѣчалъ, „что философія шлетъ только одного—истины, не задаваясь вопросомъ о томъ, согласна-ли она съ нашими химерами“

Это песимистическое направленіе въ зародышѣ находится у Шеллинга, какъ то замѣтилъ Гартманъ ²⁾. Такимъ образомъ, это не единичный фактъ, не рѣдкій случай, и хотя Шопенгауеръ истолковалъ его наиболѣе пекрѣнно и оригинально (такъ какъ это ученіе является только выраженіемъ его характера), но нужно

¹⁾ Въ своей «Философіи безсознательнаго» (Philosophie des Unbewussten) первое изданіе которой выдано въ 1869 г.

²⁾ Philosophie des Unbewussten, стр. 233. Вотъ нѣсколько изъ приведенныхъ Гартманомъ данныхъ: «Angst ist die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes. — Schmerz ist etwas Allgemeines und notwendiges in allem Leben. — Aller Schmerz kommt nur von dem Nix. Die Ursache des unablässigen Wollens und Beghrens, von dem jedes Geschöpf getrieben wird, ist an sich selbst die Unseligkeit»

принять, что оно выражает двубоитную психологическую проблему, идущую дальше личности Шопенгауера.

Чѣмъ это объяснить? Прежде всего можно смѣло сказать, что долги разочарованія и скорби начала нашего вѣка не остались безъ влияния на эту философію. Шопенгауеръ воспитался на чтеніи лорда Байрона и Ламартина и восторженно ихъ цитируетъ. А такъ какъ должили своеюственно все предчувствовать и все предвосхищать, то можно сказать, что какъ они создали мораль прежде моралистовъ, психологію прежде психологовъ, такъ создали они и пессимизмъ прежде пессимистовъ—теоретиковъ.

Но существуютъ и болѣе глубокія основанія, которыя нужно искать въ самой философіи, у Канта, откуда беретъ начало великое пѣщичное умозрѣніе. „Критика чистаго разума“ пришла къ тому выводу, что должно или ограничиться опытомъ или выйти изъ него посредствомъ абсолютнаго идеализма. И когда эта попытка потерѣла крушеніе съ Фихте, Шеллингомъ и Гегелемъ, пришлось совершенно отказаться отъ абсолютнаго, прижириться съ возрѣніемъ на „вещь въ себѣ“, какъ на вѣчто неизознаваемое и недоступное Уму, стремившагося въ далекое путешествіе, должны были остаться скованными въ темныхъ долинахъ, безъ выхода, безъ горизонта. Могло-ли такое лишеніе свободы не возбудить въ первый моментъ чувства отчаянія, удущья? Можно было почувствовать себя осужденнымъ сохранить своя желанія, потерявши надежды.

Научныя изслѣдованія вѣснаго рода также содѣйствовали возрастанію этого метафизическаго разочарованія, порожденнаго „Критикою“ Канта. Свойство великой истинной науки состоятъ въ томъ, чтобы ставить человека на сто мѣсто и пренятствовать ему считать себя центромъ міра, къ чему онъ имѣетъ склонность. Замѣчено, что открытія Коперника и повѣйшей астрономіи имѣли громадное влияние на религіозныя вѣрованія, помѣстивъ нашу землю въ хоръ планетъ и показавъ, какъ она мала. Нельзя-ли и съ метафизической точки зрѣнія вывести отсюда слѣдствія, которыми довольно мало внимаются? Но не останавливаясь на этомъ важномъ вопросѣ, замѣтимъ, что пессимизмъ вооружался противъ идеи прогресса, противъ стремленія къ лучшему. Шопенгауеръ отрицаетъ прогрессъ: для него вся исторія человечества заключается въ двухъ словахъ: *Eadem sed aliter* (то же, но иначе). Эта идея прогресса, бывшая религіей XVIII вѣка, кончилась, наконецъ, во вѣхъ ума, сдѣлалась ходячею монетою, такъ, что обыкновенно не замѣчаютъ того, что смутно и проблематично въ понятіи безконечнаго прогресса. Однако, въ опытѣ мы не нахо-

двигъ ничего, чтобы его оправдывало. Ни индивидуумы ни семьи, ни народы не имѣютъ безконечнаго прогресса. Какое же имѣемъ мы основаніе думать, что это преимущество имѣетъ человечество и даже міръ? Опирающаяся на факты аналогія приводитъ къ противоположному заключенію. Такъ мы вѣдимъ, что самыя рѣшительныя сторонники закона эволюціи, въ томъ числѣ и Горбертъ Спенсеръ (въ послѣдней главѣ своихъ „Основныхъ началъ“), основываясь на физическихъ законахъ, предвидитъ моменты, когда развитіе нашего міра должно имѣть предѣлъ „и подвергнуться неизбежной трансформации, которая должна привести массы къ туманной формѣ“. Съ другой стороны, социальная наука не представляетъ намъ ничего похожаго на безконечное усовершенствованіе рода въ моральномъ отношеніи. Кажется, напротивъ, что ростъ цивилизаціи влечетъ за собою положительно болѣзненное состояніе, когда человечество, не зная уже, что совершенствоваться, надрывается, нетовцается и, накопецъ, погибаетъ отъ избытка своихъ собственныхъ богатствъ.

Слѣдовательно, не все парадоксально въ этихъ сѣтованіяхъ Шпенгера и его учениковъ¹⁾. Они представляютъ реакцію противъ ходячаго міренія, панихекъ оптимизма котораго свѣдѣтельностью только о недостаткѣ рефлексіи. Какъ всякая реакція, она заходитъ слишкомъ далеко. Истинная буквально, она представляла бы опасность введенія у насъ буддической нравы, полной атараксіи Востока. Но съ этой стороны нѣтъ никакой опасности, и наше общество, повидимому, не очень заботится о созерцательной жизни. Жизнь представляется ему такою, какова она на самомъ дѣлѣ, ни хорошей, ни дурной,—скорѣе хорошей: человечество, въ массѣ, держится міренія Лейбница. Что касается теоретическихъ основаній этого унынія, то хотя человеческому уму и трудно отказаться отъ абсолютнаго, но въ послѣдствіи оно можетъ быть, утѣшится, узнавъ, какъ обширна и неизслѣдована область опыта, и какъ бесполезно искать неизполнимаго въ другомъ мѣстѣ, когда оно проникаетъ ее всецѣло.

Этотъ неистощимый запасъ раздраженія, это стремленіе на всемъ отпечатывать свою личность, слишкомъ часто сообщавшіе теоріямъ Шпенгера субъективную, анти-научную форму, вознаграждаются безспорнымъ достоинствомъ его стиля. Это признаютъ даже его озорные враги. Многие его страницы слѣдуешь

¹⁾ Целлеръ въ своей „Исторія немецкой философіи“ (Geschichte der deutschen Philosophie, München, 1872) продолжаетъ, однако, видѣть въ насъ только остроумный парадоксъ.

читать, какъ великихъ писателей, для идей, которыя онъ ищетъ, а не для положительныхъ истинъ, которыя онъ открываетъ. Часто, люди, мало интересующіеся философіею, находятъ въ этомъ чтеніи удовольствіе, потому что оно даетъ имъ матеріалъ для размысленія. Производимое имъ впечатлѣніе похоже на то, какое оставляютъ Вовераргъ или Шамфоръ, часто даже — Гейне и Байронъ. Онъ не имѣетъ ни по уму, ни по стилю. Его стиль трудно охарактеризовать, потому что онъ сложенъ. Это не та благородная, краснорѣчивая и торжественная мапера, образецъ которой представляетъ нашъ Кузенъ, и не умное благодушіе Локка и шотландцевъ, вставляющихъ свои мелкіе факты въ простой изящный стиль; но это, по примѣру моралистовъ, обиліе мыслей, пикантныхъ, остроумныхъ, часто поэтическихъ чертъ, разбросанныхъ по метафизической основѣ, которая служитъ имъ связью. Нѣтъ ничего болѣе поучительнаго въ этомъ отношеніи, какъ сравненіе Шопенгауера съ Фрауенштедтомъ. Философская точность ученика совершенна, но у него пропало все, что есть у учителя тонкаго и оригинальнаго. Это точно такое же различіе, какое мы видимъ между Шаррономъ и Монтанемъ; но въ то время какъ Шарронъ методиченъ, Фрауенштедтъ въ дѣйствительности методиченъ менѣе своего учителя.

Шопенгауеръ-философъ и мыслитель, систематикъ и моралистъ. Особенное значеніе онъ имѣетъ какъ моралистъ. Когда мы читаемъ великихъ метафизиковъ, Шеллинга или Гегеля, то, даже не вѣря въ ихъ гипотезы, испытываемъ сильное впечатлѣніе, какъ бы отъ великой поэзіи. Мы чувствуемъ себя на высокой горѣ, въ очень разрѣженномъ, тяжеломъ для дыханія воздухѣ, но въ виду неизмѣримого горизонта. Съ Шопенгауеромъ ничего подобнаго: его оригинальность въ подробностяхъ, а не въ цѣломъ. Онъ не сообщаетъ философскому уму сильнаго волненія. Впрочемъ, онъ имѣетъ намѣреніе не быть систематикомъ, а представить философію, которая была бы создана изъ дня въ день, по случайнымъ даннымъ опыта. Его истинная оригинальность состоитъ въ томъ, что онъ соединяетъ въ своемъ характерѣ самыя противоположныя черты. Въ сущности—это человѣкъ XVIII вѣка, англичанинъ или французъ, современникъ Юма и Вольтера, Воверарга и Дидро. Какъ выстѣ съ тѣмъ онъ могъ быть целюднымъ мизантропомъ и буддистомъ-созерцателемъ? Человѣкъ, нападвшій на Гегеля за слишкомъ образный стиль, пишетъ страницы, которыя какъ будто заимствованы изъ *Багавадъ-Гиты*. Натуралистъ-скептикъ, какъ послѣдній вѣкъ, въ своей четвертой книгѣ онъ напоминаетъ чистаго созерцателя, прекрасный портретъ котораго нарисовалъ

Эмерсоны:— „Всякій фактъ одной стороны принадлежит ощуще-
 нію, а другой—морали; и каждый человекъ рождается съ пред-
 расположеніемъ къ той или къ другой изъ этихъ сторонъ при-
 роды. Одни обладаютъ перцепціей различія и дружно живутъ съ
 фактами и поверхностями, съ городами и индивидуумами; это
 люди дѣйствія. Другіе имѣютъ перцепцію тождества; это люди
 вѣры, философы, люди гениальные. Въ извѣстные моменты они
 признали, что блаженная душа скрытно носить въ себѣ всѣ вещи
 и всѣ искусства, и гонорять себя: зачѣмъ намъ беспокоиться о
 бесполезномъ осуществленіи?“

Къ ученикамъ, которыхъ Шопенгауеръ считалъ въ свои по-
 слѣдніе дни, послѣ его смерти присоединились другіе. Самый ори-
 гинальный и самый независимый изъ нихъ, Гартманъ, сдѣлалъ
 попытку посмертнаго примиренія между Шеллингомъ и Шопен-
 гауеромъ. Другіе, какъ-то: Асгоръ, Кій и физиологъ Рокитанскій,
 развили идеи учителя въ примѣненіи къ морали, къ эстетикѣ и
 къ естественнымъ наукамъ. Будущее покажетъ, правъ-ли былъ
 Шопенгауеръ, говоря:—„Мое соперничество будетъ моимъ креще-
 ніемъ; ожидаютъ моей смерти, чтобы меня канонизировать“.
 Вѣрно, по крайней мѣрѣ, то, что онъ будетъ жить, какъ писа-
 тель и какъ моралистъ, и что философія всегда будетъ видѣть въ
 немъ одного изъ главныхъ теоретиковъ понятія силы, которую,
 подъ названіемъ „воли“, онъ поставилъ во главѣ вещей

Конецъ



ОГЛАВЛЕНЕ.

	стр.
Глава I. — Шопенгауеръ, какъ человекъ и писатель.	
Биографія Шопенгауера.—Его происхожденіе.—Его характеръ —Его антипатія —Его мнѣнія	1
Глава II — Общія принципы его философіи.	
Шопенгауеръ.—ученикъ Канта—Метафизическія потребности чело- вѣка; онѣ выражаются въ двухъ формахъ: въ религіи и въ философіи. — Философія сподится къ космологіи, — Анти-теоло- гическое, анти-спиритуалистическое и анти-материалистиче- ское направленіе. — Классификація наукъ. — Сужденіе объ исторіи	17
Глава III. — Интеллектъ.	
Идеалистическая теорія.—Идеальность времени, пространства и причинности.—Недостатки интеллекта.—Почему его слѣдуетъ поставить на второе мѣсто	36
Глава IV. — Воля.	
Необходимость внутренняго метода для постиженія реальности. — Эта реальность дана въ насъ посредствомъ воли. —Превос- ходство воли надъ интеллектомъ; подтверждающіе его факты, Шопенгауеръ и Винн —Свойства воли: тожество, не- разрушимость, свобода — О целесообразности въ природѣ.— Воля не что иное, какъ X, непознаваемое	50
Глава V. — Искусство.	
Посредничество Платона.—Промежуточные идеи между волей и интеллектомъ.—Величій характеръ наслажденія и эстети- ческаго творчества — Гений — Классификація изящныхъ искусствъ	72
Глава VI — Мораль.	
Теорія свободы.—Три ступени въ морали: эгоизмъ, состраданіе, аскетизмъ.—Метафизика любви —Абсолютный пессимизмъ.— Средства къ достиженію мирами. — Освобожденіе посред- ствомъ знанія	93
Глава VII. — Заключеніе.	
Критическое изслѣдованія въкоторыя пункты философіи Шопен- гауера.—Теорія воли, идеализмъ, эстетика, пессимизмъ	117

Представляем Вам наши лучшие книги:



URSS

Философия

- Машков И. И.* Философия как искание Абсолюта.
- Оруджев Э. М.* Способ мышления эпохи. Философия против юга.
- Тиберт У.* Трактат о критическом разуме.
- Шинков Н. Э.* В поисках новой рациональности. Философия критического разума
- Степанов В.* Пятур-философия. Лекции, читанные в Лейпцигском университете
- Хайтун С. Д.* Феномен человека на фоне универсальной эволюции.
- Хайтун С. Д.* Социум против человека: Законы социальной эволюции.
- Армеев А. И.* Социум: информационно-деятельностный подход.
- Тиндеский Н. В.* Структуры коллективного бессознательного.
- Мельник В. И.* Логика Добра. Правдивый миф Владимира Соловьева.
- Фельд А.* Ницше и неморальны.
- Вильер В. F.* Социальная сущность и роль философии Ницше
- Корчак А. С.* Философия Другого Я: история и современность.
- Шварцман В. И.* Воля к мысли: Уражение илюзия.
- Толстои Б. А.* Реальная действительность. Что такое вещь?
- Розин В. М.* Личность и ее изучение.
- Розин В. М.* Прорывное в мышление: История одного исследования М. Вайтмана.
- Вели Ф., Фельд Ф.* Философия французская и философия немецкая;
- Воображаемое. Власть. Подуры | *Бибихина В. В.*
- Белая А. А.* Новые горизонты развития философской науки.
- Аверин С. А.* Современное иезуитство в философию.
- Абелева С. А.* Эпистолярная теория познания. Опыт систематического построения.

История философии

- Алчи. В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике
- Алчи. В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII века.
- Алчи. В. Ф.* Платон.
- Каштанов Н. В.* Уравнение русской идеи.
- Тубин В. И.* Русские провинциалки: Очерки по истории русской провинции.
- Тубин В. И.* Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия.
- Сивков В. В.* От философии Античности к философии Нового Времени
- Сивков В. В.* Средневековая философия.
- Тжодадзе Д. В.* *Тжодадзе И. И.* История диалектики. Эпоха античности.
- Мозинский Б. М.* Платон и сицилийские тираны. Мудрец и власть.
- Шинков Н. Э.* Современная западная философия. Очерки истории.
- Ютина Н. С.* Очерки по философии в США XX век.
- Ювакина Н. С.* Статьи философской ортодоксии.
- Бирштейн Б. В.* Трудные времена философии.
- Копре А.* Очерки истории философской мысли.
- Анстатс В. М.* Очерк истории этических учений. Курс лекций.
- Анстатс В. М.* Теория исторического процесса.
- Кавицки Г. Г.* Проблема соотношения морали и религии в истории философии.
- Сверки В. Я.* Александрийская школа в истории философско-биософской мысли.

Представляем Вам наши лучшие книги:



URSS

Логика

- Валленс* Г. Г. Очерки комплексной логики
- Ситников* Г. Г. Логика Парадоксы Возможные миры.
- Смирнов* В. Г. Логические методы анализа научного знания
- Шанин* В. П. труд. Логико-философские труды В. А. Смирнова
- Зорин* Ю. В. *Трилогия* В. П. Жарко, холодный интел и логика безстрастного знания
- Варшавский* В. В. Крушение метафизической концепции универсала плоской трехмерной области в логике Конрада Фреге Шрёдер.
- Валленс* Г. Г. Б. Логическая мысль во Франции XVIII — начала XIX столетия
- Васильев* К. П. Логика с точки зрения информатики.
- Лавин* Г. *Стефан* М. Занимательные задачи.
- Блек* С. К. Традиционная логика и современное образование
- Катин* С. А. *Белл* В. П. Теория и практика аргументации.
- Понур* Р. **НОВЫЙ ЯЗЫК КОРОЛЯ** О компьютерах, машинном и языковых функциях Серии «Несвергаемые логики XX века»
- Григорьев* Ф. Ф. Логика
- Стефан* М. Опыт исследования парадоксов логики.
- Триш* Г. С. Логика, рационализм, творчество.
- Кузьмин* Г. С. Логическое учение Аристотеля.
- Ситников* Г. С. Логика
- Серия «Bibliotheca Scholastica». Под общ. ред. *Антоновича* Г. В. Библиотечка трудов классиков логики на русском и латинском языках
- Вып. 1 *Боксер* *Бастид* Сочинения.
- Вып. 2 *Фоль* *Везе* *Сон* Сочинения.
- Вып. 3 *Аристотель* Собрание
- Вып. 4 *Роберт* *Прокл* Сочинения
- Серия «Несвергаемые логики XX века»
- Хомин* П. Картезианская полемистика Персусов
- Вайс* *Хейбер* П. Г. Рациональный язык и формирование духа
- Рейвен* О. Г. Язык как миропознание.
- Григорьев* Ф. Ф. Вне логики и общую теорию языковых моделей.
- Кучкин* В. С. Философия языка и философия языкознания.
- Климанов* А. В. О языке и методе Персусов

Тел./факс.

(495) 135-42-46,

(495) 135-42-16,

E-mail:

URSS@URSS.ru

<http://URSS.ru>

Наши книги можно приобрести в магазинах:

- «Библио-Глобус» (м. Лубянка, ул. Мясницкая, 6 Тел. (495) 925 2457)
- «Московский дом книги» (м. Арбатская, ул. Новый Арбат, 8 Тел. (495) 203-8242)
- «Молодая гвардия» (м. Полянка, ул. Б. Полянка, 28 Тел. (495) 238-5001, 780 3370)
- «Дом научно-технической книги» (Левинский пр-т, 40 Тел. (495) 137-6079)
- «Дом деловой книги» (м. Пролетарская, ул. Маринистская, 9 Тел. (495) 276 5471)
- «Глобус» (м. Университет, 1-й корпус МГУ, комн. 141 Тел. (495) 939-4713)
- «Универсум» (РГГУ) (м. Новослободская, ул. Чапаева, 15 Тел. (495) 973 4301)
- «СПб дом книги» (Мевский пр., 28 Тел. (812) 311-9554)

Уважаемые читатели! Уважаемые авторы!

Наше издательство специализируется на выпуске научной и учебной литературы, в том числе монографий, журналов трудов ученых Российской академии наук, научно-исследовательских институтов и учебных заведений. Мы предлагаем авторам свои услуги на выгодных экономических условиях. При этом мы берем на себя всю работу по подготовке издания — от набора, редактирования и верстки до тиражирования и распространения.



URSS

Среди вышедших и готовящихся к изданию книг мы предлагаем Вам следующие:

Серия «Из наследия мировой философской мысли»:

В. ван дер Вельде

Бутри С. Паскаль.

Нольк Ф. Л. Фейербах. Его жизнь и учение.

Юшкович П. С. Мирозрение и мировоззрение.

«История философии»

Антоэ Ф. 4 История материализма и критика его значения в настоящее время. 1 1 2

Иванов Л. М. Лекции по Истории Новой Философии.

Футые А. История философии.

«Философия античности»

Чернышев В. С. Сифисты.

Вунди М. Греческое мировоззрение.

Тамилевский О. Эпикур и эпикуреизм.

Григ Н. Я. Очерки философии Платона.

Боткин П. П. Философия Платона.

«Этика»

Спенсер Г. Научные основания нравственности. Кн. 1 2

Тейфдинг Г. Этика или наука о нравственности.

Тейфдинг Г. Философия религии.

«Эстетика»

Рескин Д. Радость навеки и ее рыночная цена или политическая экономия искусства

Рескин Д. Закон Шелло

Селаран Р. Рескин и реиния красоты.

Тард Г. Сущность искусства.

«Социальная философия»

«Этика» Е. Алексис Токвиль и либеральная демократия.

Бр. А. Сверхчеловек в современной литературе.

Футые А. Современная наука об обществе.

Филт А. Социальные утопии.

По всем вопросам Вы можете обратиться к нам:

тел./факс (495) 135-42-16, 135-42-46

или электронной почтой URSS@URSS.ru

Полный каталог изданий представлен

в Интернет-магазине: <http://URSS.ru>

Научная и учебная
литература

Теодюль Арман РИБО

(1839–1916)

Выдающийся французский психолог, родоначальник опытного направления во французской психологии. Профессор Сорбонны (1885) и Коллеж де Франс (1888), где был директором (1889) первой французской психологической лаборатории. Основатель и редактор первого во Франции психологического журнала «Философское обозрение». Председатель I-го Международного психологического конгресса (Париж, 1889).

На основе критического анализа основных направлений современной ему психологии Т. Рибо попытался сформулировать программу новой, экспериментальной психологии, которая изучала бы высшие психические процессы и личность в целом. По его мнению, «...болезнь является самым тонким экспериментом, осуществленным самой природой в точно определенных обстоятельствах и такими способами, которыми не располагает человеческое искусство». Это во многом определило характер всей идущей от Т. Рибо традиции во французской психологии (П. Жане, Ш. Блондель, А. Валлон и др.). Широкую известность получили его труды по проблемам памяти, произвольного внимания и воображения, психологии чувств и др. Работа «Философия Шопенгауэра» (1874; рус. пер. 1898), второе издание которой предлагается читателю, в свое время во многом способствовала распространению в Европе идей великого философа.

Наше издательство предлагает следующие книги:



451007 0017 000

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА



9 785484 009016

Тел./факс. 7 (495) 135-4
Тел./факс. 7 (495) 135 4

интернет-магазин

OZON.ru



81250640

Любые отзывы о настоящем издании, а также обнаруженные по адресу URSS@URSS.ru. Ваши замечания и предложения будут учтены и отражены на web-странице этой книги в нашем интернет-магазине <http://URSS.ru>