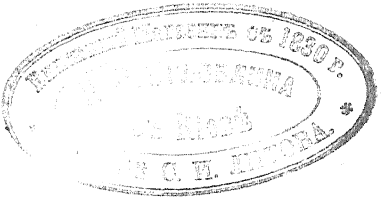
СОВРЕМЕННЫЙ

ПЕССИМИЗМЪ ВЪ ГЕРМАНІИ.



СОВРЕМЕННЫЙ

ПЕССИМИЗМЪ ВЪ ГЕРМАНІИ.

ОЧЕРКЪ

НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФІИ

ШОПЕНГАУЕРА И ГАРТМАНА.

Кн. Д. Цертелева.

МОСКВА.
Въ Университетской типографіи (М. Катковъ),
на Страстномъ бульварѣ.
1885.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Издаваемая книга составляетъ окончаніе критическаго разбора Философіи Шопенгауера, вышедшаго въ 1880 году, съ присоединеніемъ изложенія и критики нравственной Философіи Гартмана. Гл. II—VII перваго отдѣла были напечатаны въ Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія.

Разбирая ученіе двухъ главныхъ представителей современнаго пессимизма въ Германіи, я почти не касался ихъ послѣдователей и противниковъ, чтобы не раздроблять вниманіе читателя. Подробный обзоръ литературы о Шопенгауерѣ и Гартманѣ желающіе найдутъ у Ф. Лабана и у О. Плюмахера. (Die Schopenhauer - Literatur. Ferdinand Laban, Brockhaus 1880, Der Kampf um's Unbewusste, O. Plumacher. C. Duncker. 1881) *.

---

* На русскомъ языкѣ, кромѣ довольно многочисленныхъ критическихъ разборовъ, существуютъ уже переводы двухъ главныхъ сочиненій Шопенгауера и Гартмана,—гг. Фета, Міра какъ воля и представленіе и Козлова Философіи Безсознательнаго. Кромѣ того А. А. Фетомъ готовится къ печати переводъ еще двухъ сочиненій Шопенгауера: Воли въ природѣ и о четверякомъ корнѣ положенія достаточнаго основанія.

Значеніе современнаго пессимизма лежитъ, конечно, не столько въ созданіи философской школы сколько въ прямомъ или косвенномъ вліяніи его на общественное сознаніе и на искусство.

Въ музыкѣ, въ поэзіи, въ романѣ пессимизмъ не только пустилъ глубокіе корни въ Германіи, но и проникъ далеко за ея предѣлы.

Въ виду этого, излагая нравственныя ученія Шопенгауэра и Гартмана я старался касаться какъ можно менѣе вопросовъ теоріи познанія и метафизики, чтобы сдѣлать книгу болѣе доступною лицамъ, не занимающимся спеціально философскими вопросами.

Кн. Д Цертелевъ

Москва
1-е Февраля 1885.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

		Стр.
Глава I.	Нравственная Философія Канта и его ученіе о свободѣ воли. Категорическій императивъ и постулаты практическаго разума.....	1
Глава II.	Свобода воли.—Ученіе Шопенгауера.—Отношеніе его къ Спинозѣ Канту и Лейбницу.—Несовмѣстимость свободы воли съ монизмомъ.....	11
Глава III	Философія права Шопенгауера и ея отношеніе къ его метафизикѣ.....	67
Глава IV.	Состраданіе, какъ источникъ нравственности.—Категорическій императивъ и коллизія обязанностей.—Сходство и различіе этики Спинозы и Шопенгауера.—Отношеніе нравственныхъ правилъ къ нравственнымъ дѣйствіямъ.....	79
Глава V.	Относительность идеи блага.—Жизнь какъ цѣль воли, отрицательный характеръ наслажденій.—Основанія пессимизма у Шопенгауера.—Слабыя стороны оптимизма.—Предѣлы пессимизма.—Отношеніе воли къ страданію.....	98
Глава VI.	Смерть и безсмертіе.—Неразрушимость воли со смертію.—Неискоренимость страха смерти, его источникъ.—Самоубійство.....	118
Глава VII.	Самоутвержденіе и самоотрицаніе воли.—Любовь и ея дѣйствительный источникъ.—Познаніе жизни какъ основаніе для самоотрицанія воли.—Страданіе какъ путь къ искупленію.—Противорѣчіе между этикой и метафизикой Шопенгауера.....	137

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

		Стр.
Глава I.	Телеологія и исторія.—Отношеніе Гартмановскаго пессимизма къ оптимизму Лейбница.....	163
Глава II.	Свобода воли.....	186
Глава III.	Пессимизмъ Э. Гартмана, его критика отрицательнаго характера удовольствій у Шопенгауера.....	201
Глава IV.	Вторая и третья стадіи иллюзіи.....	223
Глава V	Цѣль мірового процесса и значеніе сознанія.....	246
Глава VI.	Отношеніе пессимизма къ монизму.—Невозможность этики съ точки зрѣнія монизма.....	262

ОТДѢЛЪ I.

ГЛАВА I.

Нравственная философія Канта Пессимизмъ Канта и его ученіе о свободѣ воли Категорическій императивъ и постулаты практическаго разума

Этотъ міръ есть наилучшій изъ возможныхъ, говоритъ Лейбницъ; онъ не наилучшій, а наихудшій изъ возможныхъ, говоритъ Шопенгауеръ. если только подъ возможнымъ разумѣть не произвольные вымыслы, а то что дѣйствительно можетъ существовать. Этотъ міръ наилучшій изъ возможныхъ, утверждаетъ Гартманъ. но это не мѣшаетъ ему быть хуже небытія.

Нельзя не остановиться и не задуматься надъ этими противоположными утвержденіями, какъ ни парадоксальны они кажутся на первый взглядъ; нельзя не задуматься надъ ними уже потому, что рѣчь идетъ не объ отвлеченныхъ, чисто теоретическихъ вопросахъ: субстанціи, пространства, времени и т. д., а о такомъ предметѣ, который находится въ тѣснѣйшей связи съ нравственными задачами человѣчества, съ такими задачами, о которыхъ *не думать* нельзя, потому что необходимо *дѣйствовать*.

Пока религіозное сознаніе достаточно сильно въ человѣкѣ, онъ въ догматахъ вѣры можетъ найти для

себя рѣшеніе всѣхъ сомнѣній, возникающихъ передъ нимъ во внѣшней жизни; но когда сомнѣнье проникаетъ глубже, когда оно касается самаго источника религіозныхъ убѣжденій — религіозное сознаніе теряетъ силу и становится необходимо найти другой критеріумъ нравственности или очистить поле для самаго безграничнаго эгоизма.

Понятны поэтому попытки философовъ найти независимое отъ религіозныхъ догматовъ основанія нравственности. Въ новой философіи первое мѣсто въ этомъ отношеніи безспорно принадлежитъ Канту.

Но мы напрасно стали бы искать у него отвѣта на вопросъ о происхожденіи и значеніи зла въ его метафизическомъ смыслѣ. Авторъ «Критики чистаго разума» не могъ безъ противорѣчія съ самимъ собою даже входить въ обсужденіе подобныхъ вопросовъ, такъ какъ они находятся за предѣлами возможнаго опыта и вовлекли бы его въ область трансцендентнаго, по его теоріи недоступную нашему познанію.

Въ обсужденіи помянутыхъ вопросовъ Кантъ долженъ былъ ограничиться ихъ нравственною и психологическою стороною. Въ одномъ изъ его первыхъ сочиненій *, правда, мы встрѣчаемъ метафизическую точку зрѣнія и вполнѣ оптимистическій образъ мыслей. Міръ, говоритъ онъ, находящійся на той ступени лѣстницы существъ, за которою начинается бездна, содержащая неизмѣримыя степени совершенства, возвышающія вѣчное надо всякимъ созданіемъ—міръ этотъ есть совершеннѣйшій изо всего конечнаго. Безконечныя про-

* Versuch einiger Betrachtungen uber den Optimismus. См. сочиненія Канта изд. Гартенштейна. Т. II, стр. 41.

странства и вѣка будутъ, разумѣется, открывать богатства творенья во всемъ его объемѣ только предъ очами Всевѣдущаго; но я съ той точки зрѣнія, на которой я нахожусь, вооруженный тѣмъ пониманіемъ, которымъ одаренъ мой слабый разсудокъ, буду смотрѣть вокругъ себя какъ можно далѣе и буду все болѣе пріучаться понимать, что цѣлое есть наилучшее и что все хорошо ради цѣлаго *.

Эта точка зрѣнія, въ которой сказывается несомнѣнное вліяніе Лейбница, была позднѣе покинута Кантомъ и самъ онъ впослѣдствіи относился уже весьма несочувственно къ своей статьѣ объ оптимизмѣ. Въ одномъ изъ послѣднихъ своихъ сочиненій ** онъ говоритъ: «Мы неудержимо увлечены потокомъ времени и связанною съ нимъ перемѣною ощущеній. Хотя оставленіе одного момента и переходъ въ другой есть одинъ и тотъ же актъ (измѣненія); но въ нашихъ мысляхъ и въ нашемъ сознаніи это измѣненіе есть слѣдованіе во времени (eine Zeitfolge) согласное отношенію причины къ дѣйствію.—Спрашивается, что вызываетъ въ насъ ощущеніе удовольствія, сознаніе ли прекращенія настоящаго состоянія или предвидѣніе вступленія въ будущее? Въ первомъ случаѣ удовольствіе ничто иное какъ прекращеніе боли, т.-е. нѣчто отрицательное; во второмъ оно было бы предчувствіемъ пріятнаго, слѣдовательно усиленіемъ состоянія удовольствія и потому чѣмъ-то положительнымъ. Но легко угадать уже заранѣе, что возможно только первое: время влечетъ насъ отъ настоящаго къ будущему и мы вынуждены сперва

* Ibid, стр. 43.

** Антропологія.

выйти изъ настоящаго состоянія, не зная въ какое другое мы вступимъ, съ тѣмъ только, чтобы оно было другое, и лишь этотъ переходъ можетъ быть причиною пріятнаго чувства.

Удовольствіе есть чувство усиленія, боль чувство препятствія жизни. А жизнь, какъ это уже замѣчено врачами, постоянная игра антагонизма обоихъ.

Поэтому каждому удовольствію должна предшествовать боль; она всегда есть первое. Ибо, что кромѣ скорой смерти отъ радости могло бы произойти отъ постояннаго усиленія жизненной силы, которая однако не можетъ быть повышена далѣе извѣстнаго предѣла?

Ни одно удовольствіе не можетъ непосредственно слѣдовать за другимъ, а одно отъ другаго должно отдѣляться болью. Здоровье составляютъ мелкія препятствія жизненной силѣ въ перемежку съ ея усиленіями и мы ошибочно принимаемъ здоровье за чувство сплошнаго благосостоянія, тогда какъ оно составляется изъ попеременныхъ, слѣдующихъ другъ за другомъ пріятныхъ ощущеній (всегда раздѣленныхъ наступающей между ними болью). Боль есть жало, побуждающее насъ къ дѣятельности, и только въ этой послѣдней мы чувствуемъ свою жизнь, а безъ нея наступила бы безжизненность *.

Чувствовать свою жизнь, быть довольнымъ, есть ничто иное, какъ чувствовать себя постоянно побуждаемымъ къ переходу изъ настоящаго состоянія (которое поэтому должно быть столь же часто повторяющеюся болью) въ другое. Такою потребностью измѣненій объ-

---

* Ibid. 550

ясняется угнетающее, тревожное бремя скуки для всѣхъ тѣхъ, кто обращаетъ вниманіе на свою жизнь и на время, для всѣхъ людей развитыхъ; давленіе это или побужденіе оставить каждый моментъ времени, въ которомъ мы находимся и перейти въ другой есть ускоряющееся и можетъ возрасти до рѣшенія положить конецъ жизни, потому что человѣкъ достаточный, испытавшій всякія удовольствія, не находитъ уже новыхъ; такъ въ Парижѣ говорили про лорда Мордаунта, что «Англичане вѣшаются для препровожденія времени». — Сознаніе отсутствія въ себѣ ощущеній вызываетъ ужасъ (horor vacui) и какъ бы предвкушеніе медленной смерти, которое представляется болѣе мучительнымъ, чѣмъ если-бы судьба быстро прервала жизненную нить.

Тѣмъ же самымъ объясняется и то, почему сокращенія времени отождествляются съ удовольствіями—чѣмъ скорѣе мы проводимъ время, тѣмъ болѣе мы довольны; но еслибы вниманіе обращенное на время не было вниманіемъ обращеннымъ на боль, отъ которой мы стремимся избавиться, а на удовольствіе, тогда наоборотъ о всякой потери времени стали бы сожалѣть *. Нельзя не узнать въ этихъ строкахъ ученія объ отрицательности удовольствія, развитаго впослѣдствіи Шопенгауэромъ, но въ системѣ Канта оно имѣетъ весьма второстепенное значеніе, такъ какъ для него наслажденіе и страданіе не только не составляютъ *единственныхъ* двигателей человѣческой воли, но онъ не признаетъ ихъ и главными; счастье составляетъ часть высшаго блага для человѣка, но лишь постольку, поскольку оно согласуется съ его нравственнымъ значеніемъ; необходимо что-

* Ibid. 551—552.

бы высшее благо было создано свободной волей *. Это требованіе нравственной философіи Канта предполагаетъ свободу и заставляетъ насъ обратиться къ метафизическому вопросу о совмѣстимости ея съ необходимостью явленій природы.

Съ одной стороны самая причинность требуетъ, повидимому, признанія свободы, такъ какъ нужна въ концѣ концовъ, первоначальная, безусловная самодѣятельность причинъ для произведенія ряда явленій, происходящихъ согласно законамъ природы и, безъ этого, въ самомъ движеніи природы рядъ явленій въ отношеніи причинъ никогда не могъ бы быть завершенъ; но съ другой стороны допущеніе свободы кажется несовмѣстно съ неизмѣнностью и необходимостью физическихъ законовъ. Однако, это противорѣчіе по мнѣнію Канта есть только кажущееся **, и разрѣшается согласно основной идеи критической философіи—строгому различенію между вещью о себѣ и явленіемъ, между чувственнымъ и умопостигаемымъ; если существо, которое въ чувственномъ мірѣ должно разсматриваться какъ явленіе, имѣетъ еще свойство, посредствомъ котораго оно становится причиною явленій, то хотя само это свойство и не составляетъ предмета чувственнаго воспріятія, мы можемъ, однако, разсматривать причинность такого существа съ двухъ сторонъ,—какъ умопостигаемую согласно акту его, какъ вещи о себѣ и какъ чувственную, согласно ея дѣйствіямъ, какъ явленій въ чувственномъ мірѣ. Мы получаемъ о немъ двоякое представленіе, которое не будетъ противорѣчить ни дѣйствительному ни возможному опы-

---

* V. 116—119.

** III Т., стр. 317—323.

ту, такъ какъ въ основаніи явленій, потому именно, что они не суть вещи о себѣ, долженъ лежать трансцендентальный предметъ, опредѣляющій ихъ, какъ простыя представленія; поэтому ничто не мѣшаетъ намъ приписать такому предмету—кромѣ свойства, чрезъ которое онъ является—причинность, которая сама не есть явленіе, хотя дѣйствіе ея всегда встрѣчается въ явленіи. Но каждая дѣйствующая причина должна имѣть характеръ, т.-е. законъ, опредѣляющій ея причинность, и согласно двоякому значенію субъекта мы можемъ различать въ немъ и двоякій характеръ: эмпирическій и умопостигаемый. По своему умопостигаемому характеру дѣйствующій субъектъ можетъ быть независимъ ото всѣхъ условій времени, такъ какъ время есть только условіе явленій, а не вещей о себѣ. Въ такомъ случаѣ въ субъектѣ никакое дѣйствіе не возникало и не проходило бы и слѣдовательно, не подлежало бы закону опредѣленія во времени всего преходящаго, закону, по которому все, что совершается въ явленіяхъ, имѣетъ свою причину. Однимъ словомъ, причинность субъекта поскольку она интеллектуальна, стояла бы совершенно внѣ ряда эмпирическихъ условій, дѣлающихъ событія необходимыми въ мірѣ явленій. Правда, что этотъ умопостигаемый характеръ никогда не могъ бы быть познанъ непосредственно, такъ какъ мы можемъ воспринимать что бы то ни было лишь постольку, поскольку оно проявляется, но его все-таки слѣдовало бы мыслить согласно эмпирическому характеру, подобно тому, какъ мы полагаемъ трансцендентальный предметъ въ основаніе явленій, хотя мы и не знаемъ что онъ такое самъ по себѣ *. Субъектъ съ

* Т. III, 374—375.

одной стороны, по своему эмпирическому характеру, оказался бы тогда подчиненнымъ закону причинной связи, а съ другой, по характеру умопостигаемому, какъ *ноумено*, не подлежащій никакимъ измѣненіямъ, онъ былъ бы вполнѣ независимымъ и свободнымъ и относительно его можно бы совершенно справедливо сказать, что дѣйствія его въ чувственномъ мірѣ начинаются сами собою, хотя въ немъ самомъ актъ не имѣетъ начала. Положенію этому не противорѣчило бы то обстоятельство, что дѣйствія субъекта въ чувственномъ мірѣ не могутъ начинаться сами собою, такъ какъ въ немъ они всегда опредѣляются эмпирическими условіями прошедшаго и возможны только какъ продолженіе ряда естественныхъ причинъ; хотя не иначе какъ при посредствѣ эмпирическаго характера, (который самъ есть только явленіе умопостигаемаго). Въ виду этого въ однихъ и тѣхъ же дѣйствіяхъ возможно было бы безъ всякаго противорѣчія найти свободу и природу въ ихъ полномъ значеніи, смотря потому съ чѣмъ мы стали бы сравнивать эти дѣйствія—съ ихъ умопостигаемою или съ ихъ чувственною причиною.

Вопросъ о томъ, возможно ли, признавая естественную необходимость всего ряда событій, разсматривать эти же событія съ другой стороны, какъ дѣйствія свободы? разрѣшается Кантомъ въ положительномъ смыслѣ. Развѣ необходимо спрашиваетъ онъ, потому только, что дѣйствія суть явленія, чтобы и причинность ихъ причины сама была явленіемъ и была бы только эмпирична? Правда, что въ явленіи для каждаго дѣйствія необходима связь его съ его причиною, согласно законамъ причинности эмпирической; но развѣ это мѣшаетъ этой послѣдней, нисколько не нарушая ея связи съ есте-

ственными причинами, самой быть дѣйствіемъ причинности не эмпирической, а умопостигаемой? *

Необходимость причинной связи явленій должна быть признана, потому что безъ нее невозможно никакое объясненіе природы. Это безусловное требованіе разсудка; но когда оно удовлетворено, разсудку уже нисколько не противорѣчитъ, хотя бы совершенно вымышленное допущеніе, что между естественными причинами существуютъ такія, которыя имѣютъ свойство только умопостигаемое, такъ какъ его опредѣленіе къ дѣйствію никогда не зависитъ отъ эмпирическихъ условій, а исключительно отъ основаній разсудка, однакоже такъ, что дѣйствіе такихъ причинъ въ явленіи согласно всѣмъ законамъ эмпирической причинности **. Въ отношеніи эмпирическаго характера, который одинъ подлежитъ нашему наблюденію какъ таковому, свобода не существуетъ, другое дѣло, когда мы разсматриваемъ дѣйствія въ ихъ отношеніи къ практическому разуму; здѣсь иногда мы находимъ или, по крайней мѣрѣ, думаемъ что находимъ, дѣйствительную причинность идей разума въ отношеніи человѣческихъ дѣйствій, которыя совершаются не потому, чтобы они вызывались эмпирическими причинами, а потому, что они опредѣляются основаніями разума.

Разумъ есть неизмѣнное условіе всѣхъ произвольныхъ дѣйствій, посредствомъ которыхъ человѣкъ проявляется. Каждое изъ нихъ уже предопредѣлено его эмпирическимъ характеромъ еще прежде, чѣмъ оно совершается. Что же касается умопостигаемаго харак-

---

* T. III, стр. 377.

** Ibid 379.

тера, относительно котораго эмпирическій составляетъ только чувственную схему, въ немъ никакое *прежде* или *послѣ* не имѣетъ значенія и каждый актъ независимо отъ отношенія во времени, въ которомъ онъ находится къ другимъ явленіямъ, есть непосредственное дѣйствіе умопостигаемаго характера, который такимъ образомъ дѣйствуетъ свободно, не будучи динамически опредѣленъ въ цѣпи естественныхъ причинъ ни внѣшними, ни внутренними основаніями предшествующими во времени. Эту свободу разума нельзя разсматривать, какъ исключительно отрицательную, какъ независимость отъ эмпирическихъ условій: (тогда не существовало бы способности его быть причиною явленій), а также какъ положительную, которую можно опредѣлить какъ способность, начинать рядъ событій изъ самаго себя, такъ что въ немъ ничто не начинается, и онъ, какъ безусловное условіе каждаго произвольнаго дѣйствія, не допускаетъ надъ собою никакихъ предшествующихъ во времени условій; хотя дѣйствіе разума и начинается въ ряду явленій, но въ этомъ ряду оно никогда не можетъ положить безусловно перваго начала. Изъ всего вышеприведеннаго слѣдуетъ по мнѣнію Канта, что противорѣчіе между свободою и природною необходимостью не существуетъ и что, если отсюда не вытекаетъ еще дѣйствительность свободы, то слѣдуетъ по крайней мѣрѣ считать доказанною ея возможность; но этого мало и практическій разумъ требуетъ признанія дѣйствительности того, что спекулятивнымъ допущено было какъ возможность. Опредѣленіе причинности существъ въ чувственномъ мірѣ какъ таковомъ, никогда не могло быть безусловнымъ, а между тѣмъ во всякомъ рядѣ условій необходимо должно быть нѣчто безусловное, а слѣдо-

вательно и въ данномъ случаѣ причинность вполнѣ себя опредѣляющая. Поэтому идея свободы какъ безусловной самодѣятельности, что касается ея возможности, была не требованіемъ, а аналитическимъ положеніемъ чистаго спекулятивнаго разума; но такъ какъ совершенно невозможно въ какомъ бы то ни было опытѣ найти примѣръ ея, такъ какъ нельзя найти между причинами вещей какъ явленій никакого безусловнаго опредѣленія причинности, то мы могли защищать только мысль о свободно дѣйствующей причинѣ, прилагая ее къ существу чувственнаго міра, поскольку оно съ другой стороны есть ноуменонъ и показывая, что нѣтъ противорѣчія въ томъ, чтобы разсматривать всѣ его дѣйствія, какъ физически обусловленныя, поскольку они суть явленія, а причинность ихъ поскольку дѣйствующее существо есть существо разсудочное, какъ физически независимую. Такимъ образомъ понятіе свободы становится регулирующимъ принципомъ разума. Правда что остается еще совершенно неизвѣстенъ тотъ предметъ, которому приписывается такого рода причинность, но съ одной стороны необходимость природнаго механизма остается въ силѣ, а съ другой—остается мѣсто для умопостигаемаго и это мѣсто практическій разумъ пополняетъ опредѣленнымъ закономъ причинности въ умопостигаемомъ мірѣ, закономъ нравственнымъ (посредствомъ свободы). Спекулятивный разумъ отъ этого ничего не выигрываетъ, правда, въ отношеніи пониманія, а только въ отношеніи утвержденія проблемматическаго понятія свободы, такъ какъ оно получаетъ здѣсь объективную и несомнѣнную реальность, хотя только практическую. Практическій разумъ не расширяетъ далѣе этихъ границъ самаго понятія причинности, примѣненіе и значеніе ко-

тораго имѣетъ мѣсто собственно въ отношеніи къ явленіямъ, для того чтобы связать ихъ съ опытомъ. Еслибы онъ намѣревался сдѣлать это, ему пришлось бы показать, какъ логическое отношеніе основанія къ слѣдствію могло бы быть синтетически примѣнимо при другаго рода нечувственномъ созерцаніи, т. е. какимъ образомъ возможна causa noumenon; а этого онъ совершенно не въ состояніи исполнить, и не имѣетъ въ виду, оставаясь разумомъ практическимъ, ставящимъ лишь *опредѣляющее основаніе* человѣческой причинности, какъ чувственнаго существа. Онъ можетъ совершенно отдѣлить понятіе самой причины отъ ея примѣненія къ объектамъ въ видахъ теоретическаго познанія; онъ пользуется ею не для того, чтобы познавать предметы, а для того, чтобы опредѣлять причинность въ отношеніи къ нимъ и, слѣдовательно, только съ практической цѣлью; перенося такимъ образомъ опредѣляющее основаніе воли въ умопостигаемый порядокъ и охотно признавая въ то же время, что ему совершенно непонятно, какого рода отношеніе можетъ имѣть понятіе причины къ познанію этихъ вещей. Онъ долженъ, конечно, познавать извѣстнымъ образомъ причинность въ отношеніи дѣйствій воли въ чувственномъ мірѣ, такъ какъ въ противномъ случаѣ онъ не могъ бы на самомъ дѣлѣ произвести никакого дѣйствія; но то понятіе, которое онъ составляетъ себѣ о собственной причинности, какъ ноуменонъ, ему нѣтъ надобности теоретически опредѣлять для познанія его сверхъчувственнаго существованія *.

Понятіе причинности, какъ природной необходимости въ отличіе отъ понятія ея, какъ свободы касается существованія вещей лишь постольку, поскольку оно

* Kant's Werke V, стр. 51—53.

находится во времени въ противоположность ихъ причинности, какъ вещей о себѣ. Если признать опредѣленія такихъ вещей, находящихся во времени за опредѣленія вещей о себѣ, то необходимость причинной связи оказывается совершенно несовмѣстимою съ понятіемъ свободы. Изъ первой вытекаетъ, что каждое событіе, а слѣдовательно, и каждый актъ совершающійся въ извѣстный моментъ времени необходимо обусловливается тѣмъ, что происходило въ предшествующее время. А такъ какъ прошедшее уже не въ моей власти, то каждый мой актъ необходимо обусловливается основаніями, находящимися внѣ моей власти, т.-е. въ тотъ моментъ, въ которомъ я дѣйствую, я никогда не бываю свободенъ. Итакъ, если хотѣть приписать свободу существу, бытіе котораго находится во времени, то его актовъ нельзя все-таки изъять изъ дѣйствія закона природной необходимости и остается только одинъ путь для согласшенія этихъ понятій: бытіе во времени, а слѣдовательно, и причинность по закону природной необходимости приписать явленію; а свободу—вещи о себѣ *. Поэтому тѣ же самые поступки, которые представляются вполнѣ необходимыми, если ихъ разсматривать какъ дѣйствія, оказываются свободными съ точки зрѣнія ихъ причины. Эту теорію умопостигаемаго характера, замѣчаетъ Целлеръ, ** какъ она впослѣдствіи была понята Шеллингомъ, называютъ предетерминизмомъ, но опредѣленіе этимъ именемъ точки зрѣнія Канта было бы весьма неточно, потому что его мнѣніе не то, чтобы всѣ наши произвольныя дѣйствія были бы слѣдствіями еди-

---

* Ibid. V, стр. 99—100.

** Zeller Geschichte der Deutschen Philosophie 458.

наго акта воли, предшествующаго имъ во времени, а то, что они вытекаютъ изъ нашего нечувственнаго существа, какъ невременнаго основанія всякой нашей дѣятельности, проявляющейся во времени. Другое дѣло возможно ли проведеніе безъ противорѣчія такого рода допущенія, что одинъ и тотъ же поступокъ, одно и то же дѣйствіе воли, находящееся, какъ явленіе въ полной зависимости отъ предшествующихъ, по своему нечувственному основанію было бы совершенно независимо; и это тогда, когда явленіе того, чего самъ онъ есть явленіе, должно быть необходимо опредѣлено или по крайней мѣрѣ соопредѣлено; а то же самое слѣдствіе не можетъ быть обусловлено двумя различными или даже противоположными причинами такъ, чтобы оно во всемъ своемъ объемѣ зависѣло отъ каждой изъ нихъ въ отдѣльности. На это возраженіе Целлера, повидимому, можно бы отвѣтить, что слѣдствія вызываемыя разными причинами здѣсь также различны, что умопостигаемый характеръ есть основаніе эмпирическаго, а эмпирическій въ свою очередь обусловливаетъ акты воли какъ явленія въ чувственномъ; но здѣсь встрѣчается новая трудность; дѣло въ томъ что по теоріи Канта разумъ долженъ опредѣлять волю непосредственно. Различіе между законами природы, которой подчиняется воля и природы, которая подчиняется волѣ основано на томъ, что въ первомъ случаѣ предметы должны быть причинами представленій опредѣляющихъ волю, а во второмъ воля причиною предметовъ, такъ что причинность ихъ должна имѣть свое опредѣляющее основаніе исключительно въ свойствахъ чистаго разума, который поэтому и можетъ быть названъ чистымъ практическимъ разумомъ. Одна законо-

дательная форма этого разума должна служить опредѣляющимъ основаніемъ воли; но въ такомъ случаѣ воля эта должна быть совершенно независима отъ природнаго закона явленій—причинности. Но такая независимость и называется свободою въ строжайшемъ трансцендентальномъ смыслѣ. Итакъ воля, для которой одна законодательная форма правила можетъ служить закономъ, есть воля свободная *. Какимъ образомъ одно отвлеченное правило можетъ сдѣлаться мотивомъ для воли? этого Кантъ совершенно не объясняетъ и ему остается только утверждать что это такъ. «Однако, говоритъ онъ, чтобы безъ недоразумѣнія смотрѣть на этотъ законъ какъ на данный, нужно замѣтить хорошенько, что онъ не эмпирическій, а напротивъ единственный фактъ чистаго разума, который въ немъ даетъ себя знать какъ законодателя (sic volo, sic jubeo)» **.

Попытку спасти понятіе свободы посредствомъ различенія внутренняго опредѣленія отъ внѣшняго, Кантъ считаетъ уловкою не достигающею своей цѣли. Всякую необходимость событій во времени, согласную естественному закону причинности можно назвать механизмомъ природы, говоритъ онъ, хотя подъ этимъ не разумѣется, чтобы вещи подчиненныя ему дѣйствительно должны были быть матеріальными машинами. Здѣсь имѣется въ виду только необходимая связь событій во времени, какъ она развивается согласно закону природы, все равно какъ бы мы не назвали тотъ субъектъ, въ которомъ происходитъ это развитіе automaton materiale, когда машина движется матеріею или вмѣстѣ съ

---

* Ibid., стр. 47, 48, 30.

** Ibid. 33.

Лейбницомъ automaton spirituale, тамъ гдѣ она движется представленіями. Еслибы свобода была только такого рода (психологическая и относительная, а не трансцендентальная и абсолютная), то въ сущности она была бы не лучше свободы вертела, который, будучи заведенъ, самъ собою совершаетъ свои обороты. Послѣднее сравненіе, однако легко можетъ быть обращено и противъ кантовской теоріи: въ самомъ дѣлѣ перенесеніе свободы изъ эмпирической области въ трансцендентную не спасаетъ отъ механической необходимости каждое отдѣльное дѣйствіе. Разница только въ томъ, что у Канта заводитъ вертелъ должна умопостигаемая свобода, у деистовъ и пантеистовъ Богъ, а у матеріалистовъ матерія. Кантъ утверждаетъ будто для той свободы, которая должна лежать въ основаніи всѣхъ нравственныхъ законовъ и вытекающей изъ нихъ вмѣняемости совершенно безразлично, будетъ ли опредѣленная естественнымъ закономъ причинность опредѣляться причинами, лежащими внѣ субъекта или въ немъ самомъ; однако, такое утвержденіе противорѣчитъ какъ общепринятому словоупотребленію, такъ и его собственному опредѣленію, что свобода есть способность начинать рядъ дѣйствій изъ самаго себя. Подчиненіе разумныхъ существъ законамъ чувственной природы составляетъ для нихъ гетерономію, а сверхчувственное существованіе тѣхъ же самыхъ существъ, есть существованіе ихъ согласное законамъ независимымъ отъ какихъ бы то ни было эмпирическихъ условій, слѣдовательно, принадлежитъ къ автономіи чистаго разума *, **.

---

* Ibid. 101—102.

** Ibid. 46.

Поэтому первымъ вопросомъ критики практическаго разума оказывается вопросъ о томъ, достаточно ли чистаго разума какъ таковаго для опредѣленія воли, или же онъ можетъ сдѣлаться опредѣляющимъ основаніемъ его не иначе, какъ будучи эмпирически обусловленъ? *) Всѣ возможныя опредѣленія воли могутъ быть или только субъективными и потому эмпирическими, или же объективными и раціональными. Но ясно, что только втораго рода опредѣленіе можетъ быть согласно съ автономіей воли, съ нравственнымъ закономъ. Законы эти должны опредѣлять волю какъ таковую еще прежде, чѣмъ я спрошу себя: есть ли во мнѣ способность для исполненія желаемаго дѣйствія? или, что мнѣ надо сдѣлать, чтобы произвести его? они должны быть категорическими, въ противномъ случаѣ они не будутъ законами, потому что имъ будетъ недоставать необходимости, которая, чтобы быть практической должна быть свободна отъ патологическихъ и слѣдовательно случайно связанныхъ съ волею условій. Практическіе законы касаются только воли независимо отъ того, что будетъ совершено ея причинностью и это послѣднее можно отбросить, чтобы получить ихъ въ ихъ чистотѣ. Только тогда, когда форма практическаго правила опредѣляетъ волю, разумъ, поскольку онъ самъ собою опредѣляетъ ее, (и не находится въ услуженіи природныхъ склонностей) составляетъ истинную высшую способность желанья, способность которой подчиняется другая, патологически опредѣляемая; онъ тогда дѣйствительно и специфически отличается отъ послѣдней, до того что малѣйшая примѣсь ея побужденій умаляетъ его силу и значеніе, также

*) Ibid. 15, 42 20, 21.

какъ самая малѣйшая примѣсь эмпирическаго элемента какъ условія математическаго доказательства, понижаетъ и уничтожаетъ достоинство и убѣдительность такого доказательства.

Основной законъ чистаго практическаго разума выражается слѣдующимъ образомъ: дѣйствуй такъ, чтобы правило твоей воли всегда могло быть въ то же время принципомъ всеобщаго законодательства.

Эту всеобщность правилъ практическаго разума никакъ не слѣдуетъ смѣшивать со всеобщностью склонностей воли и принимать, напримѣръ, стремленіе къ счастію за такого рода законъ. Въ противномъ случаѣ оказалось бы, что тогда какъ всеобщій законъ природы все согласуетъ между собою, здѣсь еслибы захотѣть придать подобному правилу всеобщность закона, произошло бы какъ разъ обратное такому согласію: злѣйшій споръ и совершенное разрушеніе какъ самаго правила такъ и того, что предполагалось достигнуть посредствомъ него; потому что тогда воля всѣхъ не имѣла бы одного и того же предмета въ виду; а каждый имѣлъ бы свою цѣль (собственное благосостояніе). Цѣль эта могла бы случайно согласоваться съ намѣреніями другихъ, преслѣдующихъ также свои виды; но этого было бы далеко недостаточно для закона, потому что исключенія, которыя могутъ встрѣтиться безчислены и совсѣмъ не такого рода, чтобы можно было подвести ихъ подъ одно общее правило. Такимъ образомъ получается гармонія похожая на ту, про которую говорится въ вызовѣ Франциска I императору Карлу: То чего хочетъ мой братъ Карлъ (Милана) того же хочу и я *).

*) Ibid. 25, 32, 29.

Когда воля ищетъ гдѣ бы то ни было законовъ своего опредѣленія, кромѣ пригодности своихъ правилъ для ея всеобщаго законодательства и, такимъ образомъ выходя изъ себя самой переходитъ къ своимъ объектамъ, тогда всегда происходитъ гетерономія. Тогда не воля предписываетъ себѣ законъ, а его предписываетъ волѣ предметъ своимъ отношеніемъ къ ней. Такое отношеніе допускаетъ только гипотетическіе императивы, все равно на чемъ бы оно ни основывалось, на склонностяхъ или на представленіяхъ разума. Я долженъ что-либо сдѣлать *потому что я хочу* чего-либо *другаго*. Нравственный же, категорическій императивъ говоритъ наоборотъ: я долженъ дѣйствовать такъ или иначе, хотя бы я ни чего другаго не желалъ. Автономія воли есть такое свойство ея, посредствомъ котораго она составляетъ свой собственный законъ (независимо отъ свойствъ предметовъ хотѣнья). Принципъ автономіи таковъ: ничего не выбирать иначе, какъ такъ, чтобы правила этого выбора заключались въ томъ же хотѣніи, какъ общій законъ. То что это практическое правило есть императивъ, т.-е. что воля каждаго разумнаго существа связана съ нимъ, какъ съ необходимымъ условіемъ—это не можетъ быть доказано однимъ расчлененіемъ встрѣчающихся въ немъ понятій, такъ какъ положеніе это синтетическое; но то что принципъ этотъ есть единственное начало морали, легко можетъ быть показано простымъ расчлененіемъ нравственныхъ понятій, такъ какъ изъ него ясно, что принципъ нравственности долженъ быть категорическимъ императивомъ, и послѣдній предписываетъ ни что иное какъ такую автономію *).

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 288, 289.

Всякая вещь въ природѣ дѣйствуетъ согласно законамъ. Только разумное существо имѣетъ способность, дѣйствовать согласно представленію о законахъ, т.-е. согласно правиламъ, оно одно имѣетъ волю.

Представленіе объективнаго правила, поскольку оно обязательно для воли называется заповѣдью (разума), а формула этой заповѣди называется *императивомъ*.

Всѣ императивы выражаются чрезъ слово *долженъ* и показываютъ этимъ понужденіемъ отношеніе объективнаго закона разума къ волѣ, которая по своимъ субъективнымъ свойствамъ ими же опредѣляется съ необходимостью. Они говорятъ что, хорошо было бы что-нибудь сдѣлать или не сдѣлать; но они обращаются къ волѣ, которая не всегда еще что-нибудь дѣлаетъ, потому что ей доказываютъ, что это хорошо было бы сдѣлать. Но практически хорошо то, что опредѣляетъ волю посредствомъ представленій разума, слѣдовательно не по субъективнымъ причинамъ, но основаніямъ обязательнымъ для всякаго разумнаго существа какъ таковаго.

Всѣ императивы повелѣваютъ или гипотетически или категорически; первые ставятъ практическую необходимость возможнаго дѣйствія для того чего хотятъ (или могутъ хотѣть) достигнуть. Категорическій императивъ тотъ, который представляетъ извѣстное дѣйствіе само по себѣ необходимымъ безъ отношенія къ другой цѣли.

Такъ какъ всякій практическій законъ представляетъ возможное дѣйствіе хорошимъ и потому необходимымъ, то для практически опредѣляющагося разумомъ субъекта, всѣ императивныя формулы опредѣленія дѣйствія, происходящаго согласно правилу доброй въ какомъ бы то ни было отношеніи воли, сами необходимы. Если

дѣйствіе хорошо, только какъ средство для чего-нибудь другаго, императивъ бываетъ гипотетическимъ; если же оно представляется хорошимъ само по себѣ и слѣдовательно необходимымъ для воли согласной съ разумомъ, какъ принципъ, онъ категорическій.

Итакъ гипотетическій императивъ говоритъ только, что дѣйствіе хорошо для какого-нибудь возможнаго или дѣйствительнаго намѣренія и, въ первомъ случаѣ это принципъ проблематическій, а во второмъ ассерторически практическій. Категорическій императивъ, объявляющій дѣйствіе необходимымъ помимо его отношенія къ какому бы то ни было намѣренію, т.-е. безъ всякой другой цѣли, а просто какъ таковое, имѣетъ значеніе *аподиктическаго* (практическаго) принципа.

Категорическій императивъ не касается матеріи дѣйствія и того, что изъ него произойдетъ, а только формы и принципа, изъ которыхъ само оно происходитъ и существенно доброе въ немъ—намѣреніе, какой бы результатъ оно ни имѣло. Этотъ императивъ можетъ быть названъ императивомъ нравственности *).

Категорическій императивъ только одинъ: дѣйствуй согласно такому правилу, относительно котораго ты могъ бы хотѣть въ то же время, чтобы оно стало всеобщимъ закономъ. Или выраженный въ другой формѣ: дѣйствуй такъ, какъ еслибы правило твоего дѣйствія, чрезъ твою волю, должно было сдѣлаться всеобщимъ закономъ природы **).

Сознаніе обязанности должно быть единственнымъ закономъ человѣческой воли. То что напротивъ того,

*) Ibid. 261—264.

**) Ibid. 269.

выводится изъ особыхъ свойствъ человѣческой природы, изъ нѣкоторыхъ чувствъ и наклонностей или даже изъ особаго направленія, составляющаго свойство человѣческаго разума, но не присущаго каждому разумному существу, все это можетъ, правда, дать для насъ правило, но не законъ, субъективный принципъ, согласно которому мы можемъ имѣть желанье и склонность дѣйствовать, а не объективный, согласно которому мы были бы обязаны дѣйствовать, хотя бы наше стремленіе, склонность и природныя качества этому противорѣчили, такъ что возвышенность и достоинство предписанья извѣстной обязанности сказываются тѣмъ болѣе, чѣмъ менѣе ей содѣйствуютъ субъективныя причины и чѣмъ болѣе они ей противорѣчатъ, нисколько не ослабляя этимъ понужденія закона и нисколько не умаляя его обязательности.

Здѣсь философія оказывается въ самомъ дѣлѣ въ затруднительномъ положеніи, она должна стоять на твердомъ основаніи, несмотря на то, что основаніе это не можетъ быть ни къ чему прикрѣплено, ничѣмъ поддержано ни на землѣ ни на небѣ. Здѣсь она должна показать свою чистоту, какъ самохранительницы собственныхъ законовъ, а не герольда тѣхъ, которые нашептываются ей привитымъ чувствомъ или какою-то природою—опекуномъ. Всѣ такіе законы могутъ быть лучше, чѣмъ ничего; но никогда не могутъ дать правилъ, предписываемыхъ разумомъ и долженствующихъ имѣть свой источникъ и свое повелѣвающее значеніе безусловно a priori, не заимствовать ничего отъ человѣческихъ склонностей, а ожидать всего отъ верховной власти закона и должнаго ему уваженія или въ противномъ

случаѣ осудить человѣка на самопрезрѣніе и внутреннее отвращеніе *).

Но является еще вопросъ: какъ возможенъ категорическій императивъ? Онъ возможенъ благодаря тому, что идея свободы дѣлаетъ меня членомъ умопостигаемаго міра, такъ что еслибы я былъ только имъ, всѣ мои дѣйствія всегда *были бы* согласны съ автономіею воли, но такъ какъ я въ то же время вижу себя членомъ чувственнаго міра, то они только *должны быть* таковыми. Это категорическое *должны* составляетъ синтетическое положеніе a priori, благодаря тому, что къ идеѣ моей воли афицированной чувственными желаніями, присоединяется еще идея о той же волѣ, но какъ чистой, самостоятельной практической волѣ, принадлежащей къ міру разсудочному, приблизительно также, какъ къ представленіямъ чувственнаго міра присоединяются понятія разсудка, которые сами по себѣ ничего не означаютъ, кромѣ необходимой формы, но тѣмъ самымъ дѣлаютъ возможными синтетическія положенія a priori, на которыхъ основывается возможность всякаго познанія природы **).

Требованіе свободы воли самымъ обыкновеннымъ человѣческимъ разумомъ, основывается на сознаніи и на допущенномъ предположеніи о независимости разума отъ исключительно субъективно - опредѣляющихъ причинъ, которыя всѣ принадлежатъ только къ ощущенію и потому подходятъ подъ общее наименованіе чувственныхъ. Человѣкъ такимъ образомъ, разсматривающій

*) Ibid. 273—274.

**) Ibid. 302.

себя какъ существо интеллектуальное одаренное волей и слѣдовательно, причинностью, тѣмъ самымъ ставитъ себя въ совершенно другой порядокъ вещей и въ отношеніи къ опредѣляющимъ основаніямъ совершенно инаго рода, чѣмъ еслибы онъ былъ только явленіемъ чувственнаго міра и еслибы причинность его подлежала только законамъ природы. Но онъ скоро заключаетъ, что и то и другое не только возможно но и необходимо. Ибо то, что вещь, какъ явленіе, подлежитъ извѣстнымъ законамъ нисколько не противорѣчитъ тому, чтобы она была независима отъ тѣхъ же законовъ, какъ существо или вещь о себѣ. Необходимость для человѣка мыслить себя такимъ двоякимъ образомъ, что касается перваго—основывается на сознаніи себя предметомъ, на который дѣйствуютъ ощущенія, что же касается втораго на сознаніи себя какъ существа интеллектуальнаго, т.-е независимаго отъ чувственныхъ впечатлѣній въ употребленіи разума (и слѣдовательно принадлежащаго къ міру разсудочному) *).

Но всякое хотѣнье имѣетъ предметъ, поэтому естественно возникаетъ вопросъ: чего должна хотѣть чистая воля или въ чемъ заключается основаніе категорическаго императива? гдѣ тотъ предметъ, который имѣетъ безотносительное значеніе или самъ по себѣ есть цѣль? По теоріи Канта человѣкъ, или вообще разумное существо, составляетъ такую безотносительную цѣль, и на него слѣдуетъ смотрѣть *не только какъ на средство*, которымъ пользуется та или другая воля, но во всѣхъ дѣйствіяхъ направленныхъ какъ на себя самаго, такъ

*) Ibid. 305.

и на другіе разумныя существа онъ всегда долженъ разсматриваться въ то же время какъ *цѣль*. Всѣ предметы нашихъ склонностей имѣютъ лишь относительную цѣну; потому что еслибы не было склонностей и основанныхъ на нихъ потребностей и предметъ ихъ не имѣлъ бы значенія. Что же касается самыхъ склонностей, какъ источника потребностей, то онѣ сами по себѣ настолько лишены безусловнаго значенія, что не только желать ихъ нѣтъ основанія; но что, наоборотъ, общее желаніе всякаго разумнаго существа должно бы состоять въ томъ, чтобы быть отъ нихъ совершенно свободнымъ. Итакъ цѣна каждаго предмета, могущаго быть пріобрѣтеннымъ посредствомъ нашего дѣйствія, всегда относительна. Существа, бытіе которыхъ имѣетъ основаніе не въ нашей волѣ, а въ природѣ имѣютъ, если это существа неразумныя, только относительную цѣну, какъ средства, и называются вещами; напротивъ того разумныя существа называются лицами, потому что природа ихъ сама уже есть цѣль, т.-е. нѣчто такое, что не можетъ быть употребляемо только какъ средство и слѣдовательно, постольку ограничиваетъ произволъ (и составляетъ предметъ уваженія). Поэтому лица суть не только субъективныя цѣли, бытіе которыхъ имѣетъ для насъ значеніе только какъ результатъ нашего дѣйствія; но цѣли объективныя, т.-е. вещи, существованіе которыхъ есть цѣль сама по себѣ, и притомъ такая, что она не можетъ быть замѣнена никакою другою цѣлью, для которой она служила бы *только* средствомъ, потому что безъ этого безусловнаго значенья нельзя было бы найти нигдѣ; но если всякое значенье было бы условно и слѣдовательно случайно, то нигдѣ

нельзя было бы найти высшаго практическаго принципа разума *).

Принципъ: дѣйствуй такъ относительно каждаго разумнаго существа (какъ себя самаго такъ и другихъ), чтобы оно въ то же время въ правилѣ твоего дѣйствія имѣло значеніе самостоятельной цѣли—въ сущности тождественно съ основнымъ положеніемъ; дѣйствуй согласно правилу, которое содержало бы въ себѣ самомъ свою всеобщую обязательность для каждаго разумнаго существа. Ибо требованіе, что я долженъ ограничить свое право въ отношеніи средствъ для достиженія какой бы то ни было цѣли условіемъ его всеобщности, какъ закона для всякаго субъекта—требованіе это выражаетъ, что субъектъ цѣлей—разумное существо самъ никогда не долженъ быть употребленъ только какъ средство, но какъ высшее ограничивающее условіе въ употребленіи средствъ **).

Нравственный законъ святъ; правда, что человѣкъ самъ по себѣ далеко не святъ, но въ его лицѣ ему должно быть свято человѣчество. Во всемъ созданіи, все надъ чѣмъ мы имѣемъ нѣкоторую власть можетъ быть употреблено какъ простое средство; только человѣкъ и вмѣстѣ съ нимъ каждое разумное существо есть цѣль само по себѣ. Онъ есть субъектъ святаго нравственнаго закона благодаря автономіи своей свободы. Ради этого воля, не исключая собственной воли каждой личности, направленной на нее самое ограничивается условіемъ согласованія съ автономіею разумнаго существа, т.-е. не должна подчинять его никакому намѣренію,

*) Ibid. 276.
**) Ibid. 286.

которое не могло бы истекать изъ воли претерпѣвающаго субъекта и слѣдовательно, никогда не употреблять его какъ простое средство, безъ того, чтобы онъ въ то же время не былъ и цѣлью *).

Но почему какъ разумное существо я обязанъ подчиняться этому принципу? Я готовъ допустить что интересъ въ данномъ случаѣ не можетъ быть двигателемъ; но долженъ же я все-таки принимать въ немъ какое-нибудь участье, дѣйствіе должно все-таки интересовать меня такъ или иначе. Обязанность есть необходимость дѣйствія изъ уваженія къ закону. Я могу правда имѣть склонность къ объекту, какъ результату моего предполагаемаго дѣйствія, но уваженія никогда, потому именно, что онъ есть только результатъ хотѣнья, а не дѣятельность воли. Точно также я не могу имѣть уваженія къ склонности вообще, все равно будетъ ли она моею собственною или чужою; въ первомъ случаѣ самое большее, что я могу—это одобрять ее, а во второмъ иногда даже любить, т.-е. смотрѣть на нее, какъ на благопріятную моей собственной выгодѣ. Только то, что связано съ моею волею, какъ основаніе, а отнюдь не какъ дѣйствіе, то что не служитъ моей склонности, а ее перевѣшиваетъ или, по крайней мѣрѣ, не допускаетъ ее *перевѣса* при выборѣ, слѣдовательно, только законъ какъ таковой, можетъ быть предметомъ уваженія и заповѣдью.

Дѣйствіе по долгу должно исключать всякое вліяніе склонности и предметовъ хотѣнья, поэтому у воли не остается ничего такого, чтобы могло опредѣлить объ-

*) Kritik der praktischen Vernunft. 91—92.

ективно кромѣ закона и субъективно кромѣ уваженія къ этому закону.

Во всѣхъ сужденіяхъ и приговорахъ въ высшей степени важно съ величайшею точностью обращать вниманіе на субъективный принципъ всѣхъ правилъ такъ, чтобы нравственный источникъ дѣйствій находился всегда въ чувствѣ долга и уваженія къ закону, а не въ любви или склонности къ тому, что должно произойти изъ этихъ дѣйствій *).

Есть что-то особое въ безграничномъ уваженіи къ нравственному закону, очищенному отъ всякихъ выгодъ, какъ его представляетъ намъ практическій разумъ чтобы мы ему слѣдовали. Голосъ его заставляетъ содрагаться и самаго смѣлаго преступника и бѣжать его вида; поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что это вліяніе одной интеллектуальной идеи на чувство оказывается непостижимымъ для спекулятивнаго разума, и приходится довольствоваться тѣмъ, что можно видѣть a priori: что чувство это неразрывно связано съ представленіемъ о нравственномъ законѣ во всякомъ конечномъ разумномъ существѣ. Еслибы это чувство уваженія было патологическое и, слѣдовательно, удовольствіе основанное на внутреннемъ чувствѣ, тогда напрасно было бы искать связи между нимъ и какою бы то ни было идеею a priori.

Дѣйствіе должно вытекать не изъ добровольной преданности, не изъ любви, которой нечего бояться внутренняго противорѣчія между волей и закономъ, а изъ уваженія къ закону **).

---

*) Grundlegung etc. 248, 298

**) Kritik der praktischen Vernunft. 86, 84, 88.

Быть благодѣтельнымъ насколько это возможно есть долгъ, но бываютъ такія участливыя души, что онѣ безо всякаго посторонняго побужденія тщеславія или себялюбія, находятъ внутреннее удовольствіе въ распространеніи радости вокругъ себя и наслаждаются удовольствіемъ другихъ, поскольку оно ихъ дѣло; но Кантъ утверждаетъ, что въ такомъ случаѣ, какъ бы оно ни было согласно съ долгомъ, оно не имѣетъ, однако, никакого истинно-нравственнаго значенія, а идетъ заурядъ съ другими подобными склонностями, какъ напримѣръ склонностью къ чести, которая заслуживаетъ похвалы и одобренія, когда она, по счастію, направляется на то, что согласно съ нимъ. Добродѣтель есть верховное условіе всего того, что можетъ намъ казаться желательнымъ, а слѣдовательно, также и всѣхъ нашихъ стремленій къ блаженству; она такимъ образомъ есть верховное благо; но изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы она была всецѣлымъ и совершеннымъ благомъ какъ предметъ способности желанія конечныхъ разумныхъ существъ; для того чтобы быть имъ нужно кромѣ того блаженство, и это не только въ пристрастныхъ глазахъ лица, разсматривающаго себя самого какъ цѣль, но и въ сужденіи безпристрастнаго разума, который смотритъ на него вообще, какъ на безотносительную цѣль въ мірѣ. Стремиться къ блаженству, быть его достойнымъ и все-таки не быть причастнымъ къ нему, это такое предположеніе, которое несовмѣстимо съ совершенною волею разумнаго существа, обладающаго всемогуществомъ, мыслимаго хотя только гипотетически *). Верховное благо (das oberste Gut), какъ первое условіе высшаго блага (das höch-

*) Ibid. 116.

ste Gut), нравственность—счастье, наоборотъ, составляетъ, правда, второй элементъ его, но только такъ, что оно есть нравственно обусловленное и тѣмъ не менѣе необходимое слѣдствіе первой; только въ такомъ подчиненіи высшее благо составляетъ весь предметъ чистаго практическаго разума, предметъ, который онъ необходимо долженъ представлять какъ возможный, такъ какъ содѣйствовать насколько возможно осуществленію этого блага—для него законъ *).

Осуществленіе высшаго блага въ мірѣ есть необходимый предметъ воли, опредѣляемой нравственнымъ закономъ; а въ ней самой полное согласованіе намѣреній съ нравственнымъ закономъ, есть верховное условіе высшаго блага. Это условіе должно, слѣдовательно, быть также возможно, какъ и предметъ хотѣнья, потому что и то и другое заключается въ требованіи содѣйствія его осуществленію. Полное согласованіе воли съ нравственнымъ закономъ есть святость, такое совершенство, къ которому не способно ни одно разумное существо чувственнаго міра ни въ одинъ моментъ своего существованія. Но такъ какъ, несмотря на это, она требуется какъ практически необходимая, то она можетъ быть найдена только въ безконечномъ приближеніи къ такому полному согласованію съ принципомъ практическаго разума; необходимо допустить такое практическое движеніе впередъ, какъ реальный объектъ нашей воли.

Но такой безконечный прогрессъ возможенъ только подъ условіемъ продолженія до безконечности бытія и личности того же самаго разумнаго существа (безсмертія души). Слѣдовательно практически, выс-

*) Ibid 125.

шее благо возможно только подъ условіемъ предположенія безсмертія души, и слѣдовательно, послѣднее, какъ неразрывно связанное съ нравственнымъ закономъ, есть *постулатъ* чистаго практическаго разума (т.-е. теоретическое положеніе, которое не можетъ быть доказано какъ таковое, поскольку оно неразрывно связано съ практическимъ закономъ, имѣющимъ безусловную силу a priori *).

Кромѣ того высшее благо въ мірѣ возможно только при допущеніи верховной причины въ природѣ, имѣющей причинность согласную съ нравственнымъ настроеніемъ. Но существо, которое, судя по дѣйствіямъ, способно къ представленію закона, есть интеллектъ (существо разумное) и причинность его, согласная представленію закона есть его воля. Итакъ верховная причина природы, поскольку она предполагается высшимъ благомъ есть существо, которое своимъ разсудкомъ и волею есть причина (и слѣдовательно Творецъ, виновникъ), т.-е. Богъ. Слѣдовательно, постулатъ возможности высшаго производнаго блага (наилучшаго міра) есть въ то же время постулатъ дѣйствительности высшаго первоначальнаго блага, т.-е. бытія Бога. Но для насъ было обязанностію содѣйствовать развитію высшаго блага и слѣдовательно, предположеніе возможности этого высшаго блага было не только правомъ, но и необходимостью связанною, какъ потребность съ этою обязанностью, а такъ какъ это возможно только при допущеніи бытія Божія, то предположеніе послѣдняго неразрывно связано съ обязанностью, т.-е. нравственно необходимо признать бытіе Божіе **).

*) Ibid. 128

**) Ibid. 131.

Постулаты практическаго разума: безсмертіе, свобода въ положительномъ смыслѣ (какъ причинность существа поскольку оно принадлежитъ къ умопостигаемому міру) и бытіе Божіе. Первое вытекаетъ изъ практически необходимаго условія продолжительности и совершенства для осуществленія нравственнаго закона; второе изъ необходимаго предположенія независимости отъ чувственнаго міра и способности опредѣленія своей воли согласно закону умопостигаемаго міра, т.-е. свободы; третье изъ необходимости, какъ условія для такого умопостигаемаго міра, предположенія высшаго самостоятельнаго блага, т.-е. бытія Божія *).

Эти три идеи (Богъ, свобода, безсмертіе) которыя сами по себѣ не суть еще познанія, но (трансцендентныя) мысли, въ которыхъ нѣтъ ничего невозможнаго, теперь получаютъ объективную реальность при посредствѣ аподиктическаго практическаго закона, какъ необходимыя условія возможности того, что онъ предписываетъ ставить себѣ объектомъ; наше теоретическое познаніе этихъ предметовъ отъ того не увеличивается; однако познаніе, правда, не *этихъ предметовъ*, но разума вообще такимъ образомъ расширяется, такъ какъ практическими постулатами помянутымъ идеямъ даются предметы и чисто проблематическая мысль только черезъ это получаетъ объективную реальность **).

Въ области опыта, въ сферѣ внѣшней природы, понятіе Божества всегда остается нѣсколько неопредѣленнымъ, но прилагая его къ предмету практическаго разума, я нахожу, что основной принципъ нравственности

*) Ibid. 138.

**) Ibid. 141.

допускаетъ возможность этого предмета только подъ условіемъ перваго виновника міра, въ высшей степени совершеннаго. Онъ долженъ быть всевѣдущъ чтобы познавать всю глубину намѣреній, опредѣляющихъ мои дѣйствія во всѣхъ возможныхъ случаяхъ и въ настоящемъ, и въ будущемъ; всемогущъ, чтобы опредѣлить соотвѣтствующія имъ послѣдствія, вездѣсущъ, вѣченъ и т. д. Такимъ образомъ нравственный законъ посредствомъ понятія высшаго блага, какъ предмета чистаго практическаго разума, опредѣляетъ понятіе высшаго первопачальнаго Существа, т.-е. дѣлаетъ то, чего не могъ сдѣлать законъ физическій (и продленный выше метафизическій), а слѣдовательно, и весь ходъ спекулятивнаго разума. Понятіе Бога принадлежитъ первоначально не физикѣ а морали.

Мы не станемъ входить здѣсь въ оцѣнку того насколько просто то основаніе вѣры въ Бога и въ безсмертіе, которымъ Кантъ предполагаетъ замѣнить всѣ прежнія богословскія доказательства; онъ и самъ не приписываетъ имъ безусловной убѣдительности, онъ находитъ только, что степень возможнаго познанія для человѣка весьма мудро соразмѣрена съ его практическимъ назначеніемъ *.

Что произошло бы еслибы природа дала намъ болѣе ясное пониманіе этихъ вопросовъ? Склонности, которымъ всегда принадлежитъ первое слово, потребовали бы наибольшаго возможнаго удовлетворенія своего, т.-е. блаженства. Затѣмъ сталъ бы говорить нравственный законъ, чтобы удержать эти склонности

* Ibid. 146.

въ надлежащихъ границахъ или даже подчинить ихъ всѣ высшей цѣли, независимой отъ какихъ бы то ни было склонностей. Но тогда не было бы спора, который теперь приходится выдерживать нравственному настроенію противъ склонностей, спора въ которомъ послѣ нѣсколькихъ пораженій нравственная сила души все-таки постепенно должна пріобрѣтаться. Вмѣсто того Богъ и Вѣчность съ ихъ страшнымъ величіемъ всегда находились бы у насъ предъ глазами. Тогда конечно не было бы нарушенія закона, предписанное было бы исполнено; но большинство закономѣрныхъ дѣйствій совершалось бы изъ страха, только, немногія изъ надежды, и совсѣмъ никакихъ по долгу; а только въ послѣднемъ и заключается достоинство личности и всего міра въ глазахъ высшей премудрости. Человѣческій образъ дѣйствій, пока сущность ихъ оставалась бы такой какова она теперь, превратился бы въ простой механизмъ, гдѣ какъ въ игрѣ маріонетокъ всѣ хорошо жестикулируютъ, но въ фигурахъ нельзя было бы найти жизни. Теперь же, когда дѣло устроено совершенно иначе и мы при всемъ напряженіи нашего разума имѣемъ только весьма неясную и неопредѣленную перспективу будущаго, когда Міроправитель даетъ намъ только догадываться о своемъ бытіи и величіи; а не видѣть и не ясно доказывать его, и когда нравственный законъ, наоборотъ, въ насъ самихъ, ничего не обѣщая и ничѣмъ не угрожая намъ съ достовѣрностью, требуетъ отъ насъ безкорыстнаго уваженія, становится возможно истинно-нравственное настроеніе и разумныя созданья могутъ быть причастны высшему благу *.

* Ibid. 153.

На эту часть критики практическаго разума рѣзко нападаетъ Гегель. Эти постулаты, говоритъ онъ, ничего не выражаютъ кромѣ безсмысленнаго синтеза различныхъ моментовъ другъ другу противорѣчащихъ, они такимъ образомъ составляютъ гнѣздо противорѣчій Безсмертіе души постулируется, напримѣръ, ради несовершенства нравственности, т.-е. вліянія на нея чувственности. Но чувственность есть условіе нравственнаго самосознанія и цѣль,—совершенство, есть то что такимъ образомъ исключаетъ нравственность. Точно также упраздняетъ нравственность другая цѣль, гармонія чувственнаго съ разумнымъ, такъ какъ нравственность состоитъ, именно, въ противоположеніи разума чувственности. Цѣль съ которою предполагается бытіе Бога, чтобы нравственный законъ получилъ еще большее уваженіе черезъ представленіе святаго законодателя, противорѣчитъ положенію, что нравственность состоитъ именно въ уваженіи къ закону какъ таковому*

Прежде чѣмъ закончить это изложеніе нравственной философіи Канта позволю себѣ привести нѣкоторыя мѣста изъ небольшой статьи его «О концѣ всѣхъ вещей» **. Статья эта для насъ представляетъ особый интересъ, потому что въ ней ближе чѣмъ въ другихъ сочиненіяхъ Кантомъ затрогиваются вопросы выдвинутые на первый планъ Шопенгауеромъ и Гартманомъ.

Нерѣдко употребляемое относительно умирающихъ выраженіе: «онъ переходитъ изъ времени въ вѣчность» не имѣло бы никакого смысла, говоритъ Кантъ, еслибы

---

* Hegel's Werke (zweite Auflage) XV B. 538 стр.

** Das Ende aller Dinge. T. VI 359—372.

подъ вѣчностью разумѣлось безконечно продолжающееся время; потому что тогда человѣкъ никогда не выходилъ бы изъ времени, а переходилъ бы только изъ одного въ другое. Итакъ подъ концемъ всякаго времени при непрерывномъ продолженіи бытія человѣка это продолженіе должно мыслиться какъ величина совершенно несоизмѣримая съ временемъ (duratio noumenon), хотя мы о ней конечно не можемъ имѣть никакого понятія (кромѣ чисто отрицательнаго). Мысль эта имѣетъ въ себѣ нѣчто ужасающее; потому что она приводитъ какъ бы на край бездны, изъ которой нѣтъ уже возврата для того, кто въ нее попадаетъ, и въ то же время нѣчто привлекательное потому, что нельзя не обращать къ ней все снова испуганныхъ взоровъ.

Преслѣдуя переходъ изъ времени въ вѣчность, какъ себѣ представляетъ его самъ разумъ въ нравственномъ отношеніи, мы наталкиваемся на конецъ всѣхъ существъ временныхъ, какъ предметовъ возможнаго опыта; но конецъ этотъ въ нравственномъ строѣ цѣлей есть въ то же время начало его продолженія какъ существа сверхчувственнаго, не подлежащаго. слѣдовательно, условіямъ времени и состояніе котораго, также какъ само оно, не подлежитъ никакимъ опредѣленіямъ кромѣ нравственныхъ.

Съ самыхъ древнихъ временъ существовало двѣ системы относительно вѣчности въ будущемъ: одна, унитарійцевъ, обѣщающая всѣмъ людямъ вѣчное блаженство (послѣ очищенія ихъ болѣе или менѣе продолжительными покаяніями); другая дуалистовъ, обѣщающая нѣкоторымъ блаженство, а всѣмъ остальнымъ вѣчное осужденіе. Въ практическомъ отношеніи Кантъ отдаетъ преимущество

системѣ дуалистовъ; но разсматривая ихъ какъ догматъ, какъ система унитарійцевъ такъ и система дуалистовъ совершенно превосходятъ умозрительныя способности человѣческаго разума и все приводитъ насъ опять къ тому, чтобы ограничить такія идеи условіями практическаго примѣненія.

Но что заставляетъ людей вообще ожидать конца міра и притомъ въ сопровожденіи разныхъ ужасовъ? Основаніе перваго заключается повидимому въ томъ, что разумъ говоритъ имъ, что бытіе міра имѣетъ цѣну лишь постольку, по скольку разумныя существа въ немъ сообразны съ конечною цѣлью ихъ бытія, но если эта послѣдняя не должна быть достигнута, то мірозданье кажется имъ безцѣльнымъ, какъ театральная піеса, которая не имѣетъ конца и въ которой не видно никакого разумнаго намѣренія. Что касается тѣхъ ужасовъ, которыми должно сопровождаться свѣтопреставленье, то ихъ ожиданье основывается на убѣжденьи въ совершенной испорченности человѣческой природы. Положить ужасный конецъ подобному порядку вещей представляется единственною подходящею мѣрою для высшей премудрости и справедливости.

На самомъ дѣлѣ люди не безъ основанія чувствуютъ бремя своего существованія, хотя сами они тому причиной. Основаніе этого заключается повидимому въ слѣдующемъ. Развитіе талантовъ и утонченность вкусовъ (съ роскошью какъ послѣдствіемъ) естественнымъ образомъ опережаютъ въ прогрессѣ человѣчества развитіе нравственности и положеніе это самое обременительное и опасное какъ для нравственности, такъ и для физическаго благосостоянія, такъ какъ по-

требности возрастаютъ гораздо сильнѣе чѣмъ средства ихъ удовлетворенія. Но нравственная склонность человѣчества должна все-таки когда-нибудь обогнать этотъ слишкомъ поспѣшный бѣгъ и даже опытъ, по мнѣнію Канта, доказываетъ превосходство нравственности нашего вѣка въ сравненіи съ прежними столѣтіями. Потому казалось бы можно питать надежду, что конецъ міра предстанетъ скорѣе въ видѣ торжественнаго вознесенія Иліи, нежели въ формѣ нисхожденія во адъ. Однако такое героическое вѣрованіе въ добродѣтель въ субъективномъ отношеніи не имѣетъ такого сильнаго вліянія на души, какъ конецъ вещей, предшествуемый ужасами.

Кромѣ естественнаго конца вещей согласнаго нравственнымъ цѣлямъ божественной премудрости можно еще предположить конецъ мистическій и конецъ противоестественный. Относительно конца мистическаго Кантъ замѣчаетъ, приводя свидѣтельство апокалипсиса, что по окончаніи времени вся природа должна была бы какъ бы окаменѣть; въ мыслящемъ субъектѣ послѣдняя мысль, послѣднее чувство должны бы остаться навсегда неизмѣнными. Для существа, которое можетъ сознавать свое бытіе и его продолжительность только во времени, такая жизнь, если только это еще можетъ быть названо жизнію должна казаться равносильной небытію. Однако, несмотря на то что такая идея далеко превосходитъ силу нашего пониманія, она тѣсно связана съ разумомъ въ практическомъ отношеніи. Если мы возьмемъ нравственно-физическое состояніе человѣка въ жизни, въ самомъ лучшемъ случаѣ, т.-е. въ постоянномъ, постепенномъ приближеніи къ высшему благу, онъ и тогда не въ состояніи будетъ вполнѣ удо-

вольствоваться надеждою на вѣчно продолжающееся измѣненіе въ его состояніи; потому что то состояніе въ которомъ онъ теперь находится все еще худо сравнительно съ лучшимъ, въ которое онъ готовъ перейти; и представленіе безконечнаго приближенія къ послѣдней цѣли есть въ то же время перспектива безконечнаго ряда золъ, которыя хотя и перевѣшиваются большими благами, но не допускаютъ однако удовлетворенія, которое можетъ быть мыслимо только какъ окончательное достиженіе послѣдней цѣли.

Но признавая такимъ образомъ основанія подобнаго взгляда, Кантъ въ тоже время предостерегаетъ отъ его результатовъ, такъ какъ подобная точка зрѣнія легко приводитъ къ мистикѣ, человѣческій разумъ не понимаетъ уже себя самаго и того что онъ хочетъ, а предается только мечтаніямъ. Отсюда возникаетъ чудовищная система Лаокіуна въ которой *высшее благо* должно составлять *ничто*, т.-е. въ сознаніи поглощенія себя въ безднѣ Божества чрезъ слияніе съ нимъ и уничтоженіе собственной личности. Отсюда же происходитъ пантеизмъ и возникшій изъ него спинозизмъ, и тотъ и другой близко связанные съ древнѣйшей системой эманаціи всѣхъ человѣческихъ душъ изъ Божества. Все это потому что люди хотѣли бы наконецъ насладиться вѣчнымъ покоемъ, составляющимъ по ихъ мнѣнію блаженный конецъ всѣхъ вещей. Собственно говоря, понятіе въ которомъ разомъ наступаетъ конецъ и разсудку и всякому мышленію.

Конецъ всѣхъ вещей проходящихъ чрезъ человѣческія руки даже при благихъ цѣляхъ есть безуміе, говоритъ Кантъ, т.-е. употребленіе такихъ средствъ для достиженія этихъ цѣлей, которыя имъ прямо противорѣчатъ.

Мудрость, т.-е. практическій разумъ въ его отношеніи къ послѣдней цѣли всѣхъ вещей существуетъ только у Бога и, человѣческою мудростью можно было бы назвать то, чтобы явнымъ образомъ не дѣйствовать вопреки ея идеи.

ГЛАВА II.

Свобода воли.—Ученіе Шопенгауера — Отношеніе его къ Спинозѣ Канту и Лейбницу —Несовмѣстимость свободы воли съ монизмомъ.

Нравственная философія Шопенгауера составляетъ безъ сомнѣнія ту сторону его системы, которая наиболѣе оригинальна и которая вызвала самыя рѣзкія нападки съ одной стороны, и самое полное сочувствіе съ другой.

Воззрѣнія на право и нравственность непосредственно вытекаютъ у Шопенгауера изъ его метафизическаго взгляда на міровую сущность какъ на единую неразумную волю. Но прежде чѣмъ говорить о правѣ и нравственности, необходимо рѣшить основной метафизическій вопросъ—вопросъ о свободѣ воли. Признавать существованіе обязанностей, преступленій или нравственной отвѣтственности можетъ только тотъ, кто допускаетъ свободу.

Въ началѣ особаго изслѣдованія, которое Шопенгауеръ посвящаетъ этому предмету, онъ справедливо замѣчаетъ, что въ первоначальномъ смыслѣ понятіе свободы имѣетъ чисто-отрицательный характеръ, и

предполагаетъ только отсутствіе препятствій; мы говоримъ: свободное электричество, свободное теченіе потока, свободное человѣческое развитіе, и во всѣхъ этихъ случаяхъ слово «свобода» означаетъ только отсутствіе препятствій. Но, такъ же, какъ препятствія могутъ быть трехъ родовъ: физическія, умственныя и нравственныя, такъ и свободу можно различать физическую, умственную и нравственную. О первыхъ двухъ не можетъ быть спора: физическая свобода означаетъ только возможность дѣлать то что̀ хочешь, т.-е. власть надъ своими членами, повинующимися волѣ. Что касается свободы интеллектуальной, то и относительно ея всѣ согласятся, безъ сомнѣнія, что мое дѣйствіе только тогда можетъ быть названо свободнымъ, когда я вѣрно понимаю мотивы; если же я по ошибкѣ вмѣсто одного дѣлаю другое, не то, чего хочу,—понятно, что это дѣйствіе не можетъ быть вмѣнено мнѣ въ вину и не можетъ быть названо свободнымъ *.

Первоначальное, эмпирическое, заимствованное отъ дѣйствія понятія свободы отказывается стать въ прямую связь съ понятіемъ воли, такъ что для примѣненія его въ этомъ случаѣ надо его видоизмѣнить и выразить абстрактнѣе. Это и было достигнуто тѣмъ, что подъ понятіемъ свободы мыслилось только отсутствіе всякой необходимости **.

---

* Такое различеніе трехъ родовъ свободы едва ли можетъ принесть какую-нибудь пользу, и скорѣе вноситъ новое усложненіе въ изслѣдованіе; оно кажется мнѣ излишнимъ, потому что касается не самой свободы, а только препятствій для ея проявленія.

** Это едва ли справедливо. Стоитъ припомнить, что Спиноза и даже Лейбницъ считаютъ дѣйствія Бога вполнѣ необходимыми, что,

Но всякое положеніе или явленіе, какъ мы уже видѣли, необходимо лишь постольку, поскольку оно опирается на одинъ изъ видовъ положенія достаточнаго основанія, и понятіе свободы, примѣненное къ волѣ человѣка, означало бы, что индивидуальная воля въ ея проявленіяхъ не опредѣляется причинами *.

Доказательства такой свободы мы не найдемъ въ самосознаніи, гдѣ ее пробовали отыскивать; самосознаніе указываетъ лишь на то, что наши дѣйствія зависятъ отъ воли и совсѣмъ не касается вопроса о томъ, есть ли сама эта воля нѣчто вполнѣ независимое.

Вопросъ состоитъ не въ томъ, могу ли я дѣлать то, чего хочу? А въ томъ могу ли я хотѣть не того чего хочу? Различіе это не легко объяснить человѣку мало знакомому съ философіей. Если поставить ему вопросъ въ такомъ видѣ: «Можешь ли ты изъ двухъ противоположныхъ, явившихся тебѣ желаній одинаково удовлетворить то или другое? Напримѣръ, при выборѣ между двумя исключающими другъ друга предметами одинаково предпочесть обладаніе тѣмъ или другимъ?» Онъ отвѣтитъ на это: «можетъ быть, выборъ и будетъ для меня затруднителенъ; но, во всякомъ случаѣ, отъ меня одного будетъ зависѣть, захочу ли я выбрать тотъ или другой, а не отъ какой бы то ни было иной силы; я имѣю здѣсь полную свободу выбрать что хочу, и при этомъ всегда буду слѣдовать только моей волѣ». Но если скажутъ тогда: «А сама твоя воля отъ чего она

конечно, не мѣшаетъ имъ быть свободными. Только *внѣшняя*, а не внутренняя необходимость исключаетъ свободу.

* Ueber die Freiheit des Willens. 7, 8.

зависитъ?» Человѣкъ отвѣчаетъ: «отъ самосознанья; ни отъ чего кромѣ меня, я могу хотѣть того, чего хочу, и того, чего я хочу, того именно я и хочу» *.

Только съ большимъ трудомъ можно заставить его понять настоящій смыслъ вопроса и убѣдиться, что онъ можетъ дѣлать что̀ хочетъ, но въ каждый данный моментъ своей жизни хотѣть можетъ только одного и ничего другаго **. Вотъ почему самосознаніе, по мнѣнію Шопенгауера, ничего не говоритъ въ пользу свободы воли. Также невозможно найти ее и во внѣшнемъ мірѣ; ея не существуетъ не только въ механическихъ и физическихъ явленіяхъ, но и въ процессахъ физіологическихъ; растеніе, очевидно, съ такою же необходимостью повинуется законамъ природы, какъ и падающій камень, хотя здѣсь уже, несмотря на одинаковую необходимость, причина и слѣдствіе далеко не одинаковы, нѣтъ уже того яснаго закона, по которому дѣйствующее всегда претерпѣваетъ равное противодѣйствіе. Чѣмъ выше мы станемъ подниматься по лѣстницѣ организмовъ, тѣмъ труднѣе будетъ уловить связь между причиною и слѣдствіемъ; но и въ животныхъ еще замѣтны руководящіе ими мотивы; такъ какъ они всегда заключаются въ видимой внѣшней обстановкѣ, только въ человѣкѣ къ этой непосредственной обстановкѣ прибавляется цѣлый абстрактный міръ его мыслей, полученныхъ самыми разнообразными средствами, и становится невозможно въ каждомъ отдѣльномъ дѣй-

---

* Ibid. 19—20.

** Ibid. 24.

ствіи указать на вызывающую его причину; однако и здѣсь то, что мы не видимъ этихъ причинъ, не доказываетъ, чтобы ихъ не было. Характеръ человѣка всегда остается неизмѣннымъ, и даже тѣмъ, кто въ теоріи отрицаетъ это положеніе, его постоянно доказываетъ практика: и сами они, напримѣръ, никогда уже вполнѣ не довѣрятся тому, кто разъ обманулъ; кто разъ укралъ, говоритъ нѣмецкая пословица, вѣкъ свой останется воромъ. Только на неизмѣнности нравственнаго характера основывается возможность какого бы то ни было познанія человѣка.

Все можетъ измѣниться въ сферѣ ума, и вмѣстѣ съ тѣмъ мотивы, дѣйствующіе на нашу волю; но сама эта воля остается неизмѣнной; вотъ почему въ старости мы нисколько не стыдимся ошибокъ молодости; но проступки, касающіеся нашего нравственнаго характера, остаются несмываемымъ пятномъ Изъ этой неизмѣнности характера слѣдуетъ, что всякое дѣйствіе съ полною необходимостью обусловливается этимъ характеромъ и мотивомъ, даннымъ извнѣ. При этомъ не остается мѣста свободѣ. Представимъ себѣ человѣка, который, стоя на улицѣ, сказалъ бы себѣ: «Теперь шесть часовъ вечера, дневная работа окончена, и я могу сдѣлать прогулку или пойти въ клубъ; я могу тоже взойти на башню и посмотрѣть оттуда на закатъ солнца; я могу пойти въ театръ, могу навѣстить того или другаго пріятеля, могу даже, выбѣжавъ за ворота. отправиться по бѣлу свѣту и никогда не вернуться; все это отъ меня зависитъ и я въ этомъ совершенно свободенъ,—но ничего этого не сдѣлаю, а также свободно пойду домой къ моей женѣ». Точно также вода могла

бы сказать: «Я могу вздыматься высокими волнами (да, во время бури на морѣ); я могу стремительно бѣжать внизъ (да, въ руслѣ потока); я могу низвергаться съ пѣной и ревомъ, (да, въ попадѣ), я могу подыматься на воздухъ свободной струей (да, въ фонтанѣ); могу даже испариться и исчезнуть (да, при 80° жара),—но изо всего этого я теперь ничего не сдѣлаю, а добровольно останусь спокойна и ясна въ зеркальномъ пруду». Какъ вода могла бы все это сдѣлать лишь тогда, когда явились бы опредѣляющія причины для того или другаго, такъ и человѣкъ тотъ можетъ исполнить то, что ему кажется возможнымъ, не иначе, какъ подъ тѣмъ же условіемъ. Но положимъ, онъ замѣтилъ бы, что я, стоя за нимъ, о немъ философствую и оспариваю его свободу во всѣхъ этихъ возможныхъ для него дѣйствіяхъ. Тогда легко можетъ случиться, что съ цѣлью меня опровергнуть, онъ исполнитъ одно изъ нихъ. Но въ такомъ случаѣ самое отрицаніе мое, дѣйствующее на его духъ противорѣчія, окажется вынуждающимъ его мотивомъ; этотъ мотивъ могъ бы, однако, подвинуть его лишь на то или другое изъ мельчайшихъ приведенныхъ здѣсь дѣйствій, напримѣръ пойти въ театръ, но никакъ не на послѣднее, т.-е. убѣжать куда глаза глядятъ: для этого подобный мотивъ былъ бы далеко не достаточно силенъ» *.

Я могу сдѣлать что захочу; я могу, если захочу, все что имѣю раздать нищимъ и чрезъ то самъ сдѣлаться имъ; если захочу! Но я не могу этого захотѣть, потому что противоположные мотивы имѣютъ надо мной

---

* Ibid 42.

чрезчуръ много силы. Наоборотъ, еслибы у меня былъ другой характеръ, и притомъ въ такой мѣрѣ, что я былъ бы святымъ, я могъ бы захотѣть этого; но тогда я не могъ бы даже этого не захотѣть, и такимъобразомъ долженъ былъ бы это исполнить *.

Несмотря, однако, на полную необходимость, съ которою опредѣляется каждое отдѣльное наше дѣйствіе, есть что-то такое, что̀ подсказываетъ намъ, что дѣйствующее—мы сами; никто не отклоняетъ отъ себя отвѣтственности на томъ основаніи, что поступки его необходимы: онъ сознаетъ, что, несмотря на тождественность мотивовъ, другой на его мѣстѣ могъ бы поступить совершенно иначе.

Тамъ, гдѣ есть вина, тамъ должна быть и отвѣтственность, а такъ какъ отвѣтственность есть единственный фактъ, дающій намъ право заключать о моральной свободѣ, то и свобода должна находиться тамъ же, то-есть, въ характерѣ человѣка **.

Мы должны искать свободы не въ отдѣльныхъ дѣйствіяхъ, какъ это дѣлаютъ обыкновенно, а во всемъ бытіи, во всей сущности (existentia et essentia) человѣка. Эта сущность должна мыслиться, какъ свободный актъ; она представляется во множественности и разнообразіи дѣйствій только способности познаванія, которая связана съ причинностью, пространствомъ и временемъ; но всѣ дѣйствія, вслѣдствіе первоначальнаго единства того, что̀ въ нихъ проявляется, должны но-

---

* Ibid. 43—44.

** Ibid. 94.

сить совершенно одинаковый характеръ, и потому въ отдѣльности являться строго необходимыми, и будучи вызваны мотивами, должны опредѣляться ими. Въ сферѣ опыта положеніе: operari sequitur esse остается непреложнымъ и нетерпящимъ исключенія. Каждая вещь дѣйствуетъ согласно своимъ свойствамъ, и ея дѣйствія, вызванныя внѣшними причинами обнаруживаютъ ея свойства. Каждый человѣкъ дѣйствуетъ согласно тому, что онъ есть, и такимъ образомъ каждое необходимое дѣйствіе будетъ опредѣлено въ отдѣльныхъ случаяхъ исключительно мотивами. Свобода, которая не можетъ быть найдена въ operari, должна заключаться въ esse *.

Основною ошибкою всѣхъ прежнихъ теорій о свободѣ, ихъ ὕστερον πρότερον, было то, что всѣ онѣ приписывали необходимость esse, а свободу operari. Напротивъ того, только въ esse заключается свобода, а изъ него и мотивовъ, вмѣстѣ взятыхъ съ необходимостью, вытекаетъ operari, и смотря по тому, что мы дѣлаемъ, мы узнаемъ, что мы есть.

Однимъ словомъ, человѣкъ всегда дѣлаетъ то, чего хочетъ, и однако дѣлаетъ это необходимымъ образомъ—потому, что самъ онъ уже есть то, чего хочетъ; и изъ того, что онъ есть съ необходимостью слѣдуетъ все, что онъ дѣлаетъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ **.

Таковъ послѣдній результатъ изслѣдованія Шопенгауера о свободѣ воли. Не трудно признать здѣсь большое сходство со взглядомъ Канта,—сходство, о которомъ упоминаетъ и самъ Шопенгауеръ.

---

* Ibid. 97.

** Ibid. 98

Указанное Кантомъ отношеніе говоритъ онъ, между эмпирическимъ и умопостигаемымъ характеромъ вполнѣ основывается на томъ, что̀ составляетъ основную черту всей его философіи, а именно, на различеніи явленія и вещи о себѣ и, также какъ у него полная эмпирическая реальность опытнаго міра совмѣщается съ его трансцендентальною идеальностью, такъ же и строгая эмпирическая необходимость дѣйствій съ ихъ трансцендентальною свободой. Эмпирическій характеръ, какъ и весь человѣкъ, поскольку онъ составляетъ предметъ опыта, есть только явленіе, и потому связанъ съ формами всѣхъ явленій, временемъ, пространствомъ, причинностью, и подчиняется ихъ законамъ; наоборотъ, необходимое условіе и основаніе всѣхъ этихъ явленій составляетъ характеръ умопостигаемый, который, какъ вещь о себѣ, независимъ отъ этихъ формъ и потому не подлежитъ различенію во времени и остается неизмѣннымъ *.

Правда, что всякое дѣйствіе, какъ явленіе необходимо; но развѣ отсюда слѣдуетъ, спрашиваетъ Кантъ, чтобы причина этихъ явленій должна была быть исключительно эмпирической и не могла имѣть умопостигаемаго характера? **.

---

* Ibid. 97.

** Ist es denn aber auch nothwendig, dass, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Causalitat ihrer Ursache, die (namlich Ursache) selbst auch Erscheinung ist, lediglich empirisch sein musse? Und ist es nicht vielmehr moglich, dass obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknupfung mit ihrer Ursache nach Gesetzen der empirischen Causalitat allerdings erfodert wird, dennoch diese empirische Causalitat selbst, ohne ihren zusammenhang mit der Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nichtempirsischen, sondern intelligibeln Causalitat sein konne? (B. III c. 377).

Одинъ этотъ вопросъ показываетъ уже значительную разницу между взглядами Канта и Шопенгауера, такъ какъ для Шопенгауера причина имѣетъ смыслъ исключительно во времени и сама есть только измѣненіе, необходимо предшествующее другому Разница эта становится еще значительнѣе, если мы замѣтимъ, что трансцендентальную причинность, а слѣдовательно и свободу, Кантъ приписываетъ не волѣ, а чистому разуму *. Въ Критикѣ чистаго разума, какъ мы видѣли, (Elementarlerre II Th. II Atth. II B. 2 Hauptst.) онъ старается доказать только возможность свободы или совмѣстимость ея съ понятіемъ причинности; подробное же доказательство ея дѣйствительности онъ даетъ въ Критикѣ практическаго разума и это доказательство не имѣетъ уже ничего общаго со взглядами Шопенгауера, такъ какъ оно всецѣло основано на чувствѣ долга, т.-е на той части Кантовской этики, которая составляетъ, по мнѣнію Шопенгауера, самую слабую сторону его философіи.

Теорія Шопенгауера, по крайней мѣрѣ въ ея основаніяхъ, стоитъ, какъ мнѣ кажется, гораздо ближе къ этикѣ Спинозы нежели къ нравственной философіи Канта. Только цѣною непослѣдовательности Шопенгауеръ можетъ избѣгнуть тѣхъ заключеній, которыя Спиноза съ непреодолимою логикой выводитъ изъ своихъ основныхъ положеній не различающаяся существенно отъ Шопенгауеровскихъ.

Въ самомъ дѣлѣ, разсматривая пространство и время, какъ формы нашего познанія, Кантъ не утверждаетъ,

---

* Ibid. 379, 380, 381, 384—385.

однако по крайней мѣрѣ, explicite, единства вещи о себѣ,—Шопенгауеръ, наоборотъ, признавая, что всякая множественность есть только иллюзія, происходящая отъ видѣнія въ пространствѣ и времени, долженъ въ этомъ отношеніи сойтись со Спинозою, такъ какъ все равно, будетъ ли первое абсолютное начало названо Богомъ или волею, потому что, если все остальное есть только его необходимое проявленіе во времени, то не можетъ быть и рѣчи о какой бы то ни было индивидуальной свободѣ. Детерминизмъ Шопенгауера, утверждающій, что всякое дѣйствіе опредѣляется отношеніемъ внѣшнихъ мотивовъ къ личной волѣ, а не какими бы то ни было абстрактными истинами, какъ нельзя болѣе близокъ къ положенію Спинозы, что познаніе добра и зла само по себѣ безсильно дѣйствовать на нашу волю *, и не имѣетъ ничего общаго съ категорическимъ императивомъ Канта.

Индивидуальная свобода несовмѣстима съ какимъ бы то ни было видомъ монизма, и объ это противорѣчіе должны разбиться всѣ усилія Шопенгауера. Но если понятіе свободы нельзя согласить съ монизмомъ, а потому и съ теоріею Шопенгауера, это еще не значитъ, чтобы слѣдовало непремѣнно отвергнуть свободу; только тогда мы должны были бы придти къ такому заключенію, когда истинность монизма была бы безусловно доказана.

Бытіе и сущность человѣка, говоритъ Шопенгауеръ, должны быть признаны его свободнымъ актомъ; но

---

* Prop. XIV Pars IV. Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coercere potest; sed tantum quatenus ut affectus consideratur.

строго говоря, такое положеніе немыслимо: развѣ для того, чтобы дѣйствовать, не надо уже быть? Какъ можно себѣ представить дѣло, которое никѣмъ не дѣлается и даетъ бытіе тому, кто его дѣлаетъ?

Свобода бытія, деревянное желѣзо, круглый квадратъ, все это такія сочетанія словъ, которыя можно произносить, но мыслить невозможно. Шопенгауеръ утверждаетъ, что свободу нельзя приписывать operari, а слѣдуетъ искать ее въ esse, и тутъ же говоритъ, что на все бытіе надо смотрѣть, какъ на свободное дѣйствіе, доказывая тѣмъ самымъ, что слово свобода понятно только въ примѣненіи его къ дѣйствію.

Смѣшеніе понятій зависитъ здѣсь отъ невѣрнаго опредѣленія причинности, проходящаго, чрезъ всю теорію познанія Шопенгауера и отражающуюся на его метафизикѣ *.

Кантъ, изгнавши свободу изъ области явленій, гдѣ царствуетъ имманентная причинность, могъ дать ей убѣжище въ причинности трансцендентной; но Шопенгауеру, сохранившему только первую, уже некуда дѣть этого понятія, хотя онъ сознаетъ его необходимость для какой бы то ни было этики и пытается перенести его на самое бытіе.

Каждое дѣйствіе опредѣляется мотивомъ и сущностью (esse) дѣйствующаго; а потому, какъ необходимое оно, не можетъ быть свободно, говоритъ Шопенгауеръ. Напротивъ, потому оно и должно быть признано свободнымъ, что вытекаетъ изъ бытія дѣйствующаго, хотя это не мѣшаетъ ему быть необходимымъ (не слѣдуетъ только смѣ-

---

* См. „Философія Шопенгауера" гл. II.

нивать свободу со случайностью). Дѣйствія свои я называю свободными совсѣмъ не потому, что они не имѣютъ никакого основанія; а потому что основаніе это находится во мнѣ самомъ. Но, спрашиваетъ Шопенгауеръ: можешь ли ты хотѣть не того, чего ты хочешь? Нѣтъ, не могу; но это не значитъ, чтобы мое хотѣнье не было свободнымъ, т.-е. чтобы оно всецѣло опредѣлялось извнѣ. Шопенгауеръ самъ сначала справедливо опредѣляетъ свободу, какъ отсутствіе внѣшнихъ препятствій, и сохраняетъ это опредѣленіе, пока рѣчь идетъ о свободѣ физической и умственной; но потомъ, когда вопросъ касается свободы моральной, свободы воли въ собственномъ смыслѣ, онъ вдругъ оставляетъ первое опредѣленіе и говоритъ, что быть свободнымъ значитъ дѣйствовать согласно своей волѣ; но такъ какъ здѣсь говорится, именно, о волѣ, то вопросъ сразу становится несообразнымъ, и потому оказывается, что «надо выразить его абстрактнѣе», иными словами, на время маскировать эту несообразность. Потомъ, конечно, уже не трудно будетъ, показать, что, онъ, въ самомъ дѣлѣ, не имѣетъ смысла

Между тѣмъ, еслибы Шопенгауеръ сохранилъ первоначальное опредѣленіе свободы, какъ отсутствія внѣшнихъ препятствій, не было бы надобности прибѣгать къ подобнымъ пріемамъ. Тогда вопросъ: свободна ли моя воля? означалъ бы только: зависитъ ли мое хотѣнье отъ внѣшнихъ причинъ, или отъ меня самого, отъ моей внутренней сущности? А такъ какъ одинъ и тотъ же мотивъ, доходя до сознанія различныхъ людей, вызываетъ въ нихъ разныя рѣшенія и заставляетъ ихъ поступать различно, то причину дѣйствій, если не всецѣло, то, по крайней мѣрѣ, поскольку они различны въ

разныхъ субъектахъ, приходится искать въ этихъ субъектахъ, а не во внѣшнемъ мірѣ.

Шопенгауеръ, допускающій этотъ фактъ, только въ противорѣчіи съ самимъ собою можетъ утверждать потомъ, что дѣйствіе человѣка безусловно опредѣляется внѣшними причинами, и полемизировать противъ положенія Лейбница, что внѣшніе мотивы только склоняютъ, но не вынуждаютъ волю *.

L'entendement peut déterminer la volonté suivant la prévalance des perceptions et des raisons d'une manière qui lors même qu'elle est certaine et infaillible incline sans nécéssiter.

Отсюда отнюдь не слѣдуетъ, чтобы наши дѣйствія могли быть случайными и совершаться безъ всякаго основанія; отъ подобнаго заключенія или отъ защиты librum arbitrium indefferentiae Лейбницъ также далекъ, какъ и Шопенгауеръ, только вмѣсто слова необходимость онъ употребляетъ опредѣленность(détermination)**.

---

* Nouveaux Essais. LII Ch. XXI § 8.

** La nécessité ne doit pas être confondue avec la détermination, car il n'y a pas moins de connexion ou de détermination dans les pensées, que dans les mouvements (être déterminé étant tout autre chose qu'être poussé ou forcé avec contrainte). Et si nous ne remarquons pas toujours la raison qui nous détermine ou par laquelle nous nous déterminons, c'est que nous sommes aussi peu capables de nous apercevoir de tout le jeu de notre esprit et de ses pensées, le plus sonvent imperceptibles et confuses, que nous le sommes de le démêler dans toutes les machines qne la nature a fait jouer dans le corps; ainsi si par la nécessité on entendait la détern ination certaine de l'homme qu'une parfaite connaissance de toutes les circonstances de ce qui se passe au dedans et au dehors de l'homme pourrait faire prévoir à un esprit parfait, il est sûr que les pensées étant aussi déterminées que les mouvements qu'elles représentent *tout acte libre serai né cessaire*. . . . . et qu' on n'aille pas s'imaginer que les êtres libres

Но, говоритъ Шопенгауеръ, если мы за извѣстною силою признаемъ нѣкоторую причинность, слѣдовательно признаемъ, что она дѣйствуетъ, то при извѣстномъ сопротивленіи нужно только увеличеніе силы, соразмѣрное сопротивленію, и она произведетъ свое дѣйствіе *.

Такое возраженіе, однако, крайне поверхностно; это все равно, что утверждать, что увеличивая число сторонъ вписаннаго или описаннаго многоугольника; можно площадь его сдѣлать равной площади круга; но, какъ площади такихъ многоугольниковъ будутъ только безконечно приближаться къ своему предѣлу и никогда его не достигнутъ, также и самые сильные мотивы никогда не могутъ дѣйствовать на нашу волю съ необходимостью физическихъ причинъ.

Какіе болѣе сильные мотивы можно придумать, чѣмъ страхъ смерти и жестокія пытки? Но и они оказывались иногда недѣйствительными.

Представимъ себѣ человѣка за которымъ гонятся; находясь на берегу рѣки, онъ можетъ спастись бросившись чрезъ нее вплавь; весьма вѣроятно, что онъ такъ и сдѣлаетъ; возможно однако, что окажутся болѣе сильные мотивы, которые заставятъ его остаться на мѣстѣ; но пусть только онъ споткнется, или кто-нибудь толкнетъ его и паденіе становится уже вполнѣ необходимымъ. Это признаетъ и Шопенгауеръ, когда говоритъ, что

---

agissent d'une manière indéterminée, erreur, qui a prévalu dans certains esprits et qui détruit les plus importantes vérités même cet axiome fondamental: que rien n'arrive sans raison, sans lequel ni l'existence de Dieu ni d'autres vérités ne sauraient être bien demontrées (N. E. L. II, C. XXI, § 13).

* Ueber die Freiheit des Willens. 15.

мотивъ никогда не можетъ дѣйствовать такъ, какъ физическое препятствіе, потому что это послѣднее легко можетъ превзойти какую угодно физическую силу человѣка, а мотивъ наоборотъ, никогда самъ по себѣ не бываетъ непреодолимымъ, никогда не имѣетъ безусловной силы, а всегда можетъ быть пересиленъ еще сильнѣйшимъ противоположнымъ мотивомъ, если таковой встрѣтится *.

Шопенгауеръ не утверждаетъ, чтобы мотивы всегда и на всѣхъ дѣйствовали одинаково; онъ говоритъ только, что воля всегда опредѣляется сильнѣйшимъ изъ нихъ; чего не отрицаетъ и Лейбницъ **.

Понятіе свободы почти совпадаетъ съ самоопредѣленіемъ или какъ выражается Кантъ со способностью начинать рядъ дѣйствій изъ самаго себя и находится, какъ мы видѣли, въ тѣсной связи съ понятіемъ причинности ***.

Каждое дѣйствіе является, по Шопенгауеру, продуктомъ двухъ факторовъ: первоначальной силы тѣхъ, на кого дѣйствуетъ мотивъ, и самаго мотива или опредѣляющей причины, которая заставляетъ эту силу проявляться именно «здѣсь» и «теперь». Причинность и всякое объясненіе, основанное на ней, предполагаютъ такую первоначальную силу и потому никогда не объясняютъ всего, а всегда оставляютъ нѣчто необъясненное ****. Въ этой первоначальной силѣ, которая по тео-

---

* Ibid. s. 5.

** Nouveaux Essais, p. 157, 159.

*** Аристотель и Лейбницъ, кромѣ самостоятельности, отъ свободнаго дѣйствія требуютъ обдуманности. Nouv. Ess. LII, Ch. XXI, § 8.

**** Ueber die Freiheit etc., s. 46.

ріи Шопенгауера есть воля, казалось бы, онъ въ правѣ искать свободу; но самъ онъ не разъ повторяетъ, что эта сила не есть причина, а тѣмъ менѣе нѣчто личное и индивидуальное. Причина и слѣдствіе — это измѣненія, необходимо связанныя во времени; наоборотъ, силы природы, посредствомъ которыхъ дѣйствуютъ причины, не подлежатъ никакому измѣненію, и потому въ этомъ смыслѣ находятся внѣ времени, отсюда зависитъ и то, что онѣ встрѣчаются всегда и вездѣ, то-есть, вездѣсущи и неисчерпаемы, всегда готовы проявиться, какъ только путемъ причинности представится для этого случай; причина, равно какъ и слѣдствіе, есть нѣчто единичное; это только отдѣльное измѣненіе—силы природы, напротивъ того общее неизмѣнное, находящееся повсюду *. Эти силы, обнаруживаясь во всевозможныхъ явленіяхъ, начиная съ паденія камня и кончая человѣческими дѣйствіями, вездѣ одинаково необходимы. Но если такъ, то ясно, что каждый поступокъ, являясь продуктомъ такихъ общихъ силъ съ одной стороны и мотива, даннаго извнѣ съ другой—не только необходимъ, но по отношенію къ человѣку необходимость эта есть внѣшняя, и невозможно уже допустить, какъ это дѣлаетъ Шопенгауеръ, что мы сами дѣйствующее въ нашихъ дѣйствіяхъ (die Thaler unserer That). Это невозможно потому, что мы въ такомъ случаѣ сами только явленіе первоначально объективирующихся въ насъ силъ.

Такое противорѣчіе тѣмъ болѣе бросается въ глаза, что Шопенгауеръ смѣется надъ деизмомъ, который,

---

* Ueber. die vierfache Wurzel. etc., s. 45.

признавая твореніе ex nihilo, хочетъ сдѣлать созданіе отвѣтственнымъ за поступокъ Создателя. Какъ можно себѣ представить, чтобы существо, которое по всей своей сущности и бытію (existentia et essentia) есть произведеніе другаго, несмотря на это, могло себя первоначально и вполнѣ опредѣлять и быть отвѣтственнымъ за свои дѣйствія? Положеніе operari sequitur esse, то-есть дѣйствіе каждаго существа вытекаетъ изъ его устройства, опровергаетъ подобное допущеніе и само остается неопроверженнымъ. Если человѣкъ дѣйствуетъ дурно, то это зависитъ отъ недостатковъ его существа и съ этимъ положеніемъ связанъ его corolarium: ergo unde esse inde operari. Что бы мы сказали о томъ часовщикѣ, который сталъ бы сердиться на свои часы за то что они невѣрно идутъ?

Странно, что Шопенгауеръ не замѣчаетъ, какъ то же самое возраженіе падаетъ и на его собственную теорію; если вездѣ объективируется одна и та же воля, то какой смыслъ имѣетъ чувство свободы и отвѣтственности индивидуальной? Не все ли равно въ этомъ отношеніи, какъ ни называть первую причину Богомъ, Разумомъ, Волей или иначе? Дѣло не въ деизмѣ, а въ монизмѣ.Тотъ, кто допускаетъ только одно начало, въ немъ одномъ можетъ допустить и свободу: unde esse inde operari. Вотъ почему Спиноза совершенно логиченъ, когда, признавая Бога единственнымъ абсолютнымъ началомъ бытія, онъ всецѣло переноситъ на него одного понятіе свободы, подчиняя все остальное строгому фатализму.

Постараемся теперь резюмировать споръ о свободѣ воли и опредѣлить тѣ условія, которыя составляютъ необходимую предпосылку ея допущенія.

Локкъ уже справедливо замѣтилъ, что, строго говоря, вопросъ: свободна ли воля? не имѣетъ смысла, и надо говорить не о свободѣ воли, а о свободѣ человѣка.

На всѣхъ языкахъ принято, однако, эпитетъ «свободный» примѣнять къ дѣйствіямъ, хотя какъ мы сейчасъ увидимъ выраженіе свободное дѣйствіе — почти плеоназмъ, такъ какъ дѣйствіе несвободное не есть уже дѣйствіе. Но сохраняя пока выраженіе, освященное обычаемъ, спрашивается, какія наши дѣйствія слѣдуетъ считать свободными и какія вынужденными?

Я дѣлаю свободно все то, чего хочу. Все то, что́ совершается помимо или вопреки моей волѣ, не есть мое свободное дѣйствіе.

То обстоятельство, что воля моя всегда опредѣляется мотивомъ, нисколько не мѣшаетъ дѣйствію быть свободнымъ, если только самъ я имѣю истинную, а не кажущуюся реальность; то, что моя воля всегда опредѣляется сильнѣйшимъ мотивомъ, это фактъ несомнѣнный, необходимое слѣдствіе положенія достаточнаго основанія съ одной стороны, а съ другой—истина, постоянно подтверждаемая опытомъ справедливо говоритъ Шопенгауеръ *.

Правда, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ трудно бываетъ замѣтить опредѣляющій мотивъ; но отсюда не слѣдуетъ, чтобы его не было; большею частью достаточно бываетъ внимательно анализировать психическое и физіологическое состояніе человѣка, чтобы найти его; но такой анализъ не всегда бываетъ возможенъ. Мы знаемъ о существованіи кровяныхъ шариковъ и увѣрены, что стоитъ взглянуть на кровь въ микроскопъ, чтобы

---

* Ueber die Freiheit etc., 71—72.

увидѣть ихъ; но микроскопъ не всегда бываетъ у насъ подъ рукою и не всегда возможно убѣдиться непосредственнымъ опытомъ въ ихъ существованіи.

Еслибы для того же самаго человѣка въ совершенно одинаковыхъ условіяхъ возможны были два различныя дѣйствія, то оказалось бы, что нѣтъ основанія, почему онъ исполняетъ одно изъ нихъ, а не другое, и слѣдовательно возможны были бы дѣйствія безъ причины. Правда, что причиною моихъ дѣйствій, вообще говоря, можно назвать мою волю; но нельзя же считать ее причиною этихъ дѣйствій тогда, когда я ничего не хочу, а между тѣмъ это именно то условіе, которое ставится защитниками безразличной свободы воли (librum arbitrium indifferentiae).

Какъ бы ни была здѣсь похвальна цѣль, средство нельзя не признать весьма неудачнымъ; оно слишкомъ напоминаетъ аргументъ догматика въ Фаустѣ:

Ich lasse mich nicht irre schrein
Nicht durch Kritick noch Zweifel,
Der Teufel muss doch etwas sein,
Wie gäbs 'denn sonst auch Teufel?

Еслибы дѣйствіе можно было назвать свободнымъ только тамъ, гдѣ мы не можемъ опредѣлить, почему мы совершаемъ тотъ, а не другой поступокъ, тогда намъ поневолѣ пришлось бы допустить, что наши дѣйствія тѣмъ болѣе свободны, чѣмъ менѣе они сознательны. Положимъ, напримѣръ, что я по какому-нибудь важному дѣлу долженъ зайти къ тому или другому знакомому. Мотивъ здѣсь ясенъ, и потому съ точки зрѣнія librum arbitrium indifferentiae дѣйствіе несвободно; я выхожу изъ дому и иду по улицѣ, самъ того не замѣ-

чая и думая только о занимающемъ меня дѣлѣ, тогда уже нѣтъ или, по крайней мѣрѣ, не видно мотива каждаго моего отдѣльнаго шага; однако, едва ли кто-нибудь рѣшится утверждать, что каждый мой шагъ въ отдѣльности свободнѣе моего первоначальнаго рѣшенія.

Въ нашемъ организмѣ безпрерывно происходитъ масса процессовъ и измѣненій, начиная съ кровообращенія и питанія и кончая разными рефлексивными движеніями, которыя намъ и въ мысль не приходитъ считать нашими дѣйствіями. Почему же мы считаемъ подъемъ руки своимъ дѣйствіемъ, а сердцебіеніе чисто физіологическимъ явленіемъ? Конечно потому, что одно зависитъ отъ нашей сознательной воли, а другое нѣтъ; но если дѣйствіемъ мы можемъ назвать только такое движеніе или измѣненіе, которое зависитъ отъ нашей сознательной воли, то вмѣстѣ съ тѣмъ становится ясно, что если я хочу, я долженъ непремѣнно хотѣть чего-нибудь; иными словами, у каждаго хотѣнья должна быть цѣль, у каждаго дѣйствія мотивъ.

Если мы захотимъ ближе опредѣлить, что̀ такое мотивъ, мы найдемъ, что онъ всегда есть представленіе объ извѣстномъ состояніи, которое является намъ болѣе желательнымъ нежели то, въ которомъ мы находимся въ настоящую минуту, или то, которое должно наступить помимо нашего вмѣшательства *.

---

* Мотивъ для измѣненія есть всегда нѣкоторое безпокойство (uneaseness), говоритъ Локкъ The motive for continuing in the same state or action, is only the present satisfaction in it, the motive to change is always some uneaseness, nothing setting us upon the change of state or upon any new action, but some unesasenes. An Essay concerning human Understanding. Ч. II гл. XXI. § 29

Если мы захотимъ пойти еще далѣе и спросимъ: почему то или другое состояніе является намъ желательнымъ и опредѣляетъ нашу волю, мы встрѣтимся съ двумя діаметрально противоположными взглядами: одни утверждаютъ, что воля стремится къ извѣстной цѣли потому, что цѣль эта представляется ей какъ благо; другіе, что потому именно цѣль эта и является намъ какъ благо, что наша воля стремится къ ней *. Если мы станемъ на первую точку зрѣнія, намъ придется опредѣлить еще, что̀ такое благо и почему оно можетъ вліять на нашу волю.

Если же мы согласимся, что благо есть то, къ чему наша воля стремится, дальнѣйшихъ объясненій уже требовать нельзя, по крайней мѣрѣ въ томъ случаѣ, когда хотѣнье признается самою сущностью хотящаго. Но еслибы дѣйствительно хотѣнье опредѣлялось только стремленіемъ поддержать свое бытіе, и въ немъ заключалась бы сущность вещей, какъ это утверждаютъ Спиноза ** и Шопенгауеръ, было бы совершенно не понятно, какимъ образомъ мы часто можемъ хотѣть того, что̀ явно противорѣчитъ этой цѣли? Правда, съ точки зрѣнія Спинозы можно бы отвѣтить и на это, что мы хотимъ его не поскольку оно ей противорѣчитъ, а поскольку согласуется съ нею; но такой отвѣтъ едва ли можно признать удовлетворительнымъ: мы хотимъ

---

* Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus (Spinosa. Eth. P. III pr. IX Schol).

** Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. (Eth. Pas. III pr. VII).

не бытія вообще, а бытія счастливаго и, конечно, не найдется человѣка, который не предпочелъ бы небытія вѣчному существованію среди постоянныхъ мученій. Наркотическое средство, успокоивающее страданіе, можетъ являться больному гораздо болѣе желательнымъ, нежели мучительная операція, хотя бы онъ и зналъ, что она спасетъ его отъ вѣрной смерти.

Эти факты достаточно доказываютъ, какъ мнѣ кажется, что желательность извѣстнаго состоянія не можетъ быть выведена такъ просто изъ его отношенія къ нашей сущности. Мы хотимъ извѣстнаго состоянія потому, что знаемъ или предполагаемъ, что оно доставитъ намъ удовольствіе; но почему одно чувство намъ пріятно, а другое нѣтъ, этого мы сказать не можемъ, потому что это только фактъ нашего самосознанія

Стремиться къ наслажденію, бѣжать отъ страданій— это естественное и основное свойство всего живущаго *, и это признаетъ и Спиноза и Шопенгауеръ. Если удовольствія и страданія опредѣляются волею, а не наоборотъ, тогда причины этого опредѣленія надо искать въ самой волѣ, и Спиноза, признавши, что сущность вещей заключается въ стремленіи продолжать свое существованіе, совершенно послѣдовательно опредѣляетъ потомъ удовольствіе (laetitia) какъ состояніе, посредствомъ котораго духъ переходитъ отъ меньшей степени совершенства къ большей, а печаль, какъ та-

---

* Id omne, quod ad laetitiam conducere imaginamur, conamur promovere ut, fiat, quod vero eidem repugnare sive ad tristitiam conducere imaginamur, amovere, vel destruere conamur (Eth. Pars III prop. XXVIII).

кое, посредствомъ котораго онъ переходитъ отъ большей степени совершенства къ меньшей.

Несмотря однако на близость исходныхъ точекъ, Спиноза и Шопенгауеръ приходятъ къ противоположнымъ результатамъ: для Спинозы все, что̀ способствуетъ совершенству извѣстнаго существа, иными словами,— усиливаетъ его волю, есть благо, для Шопенгауера оно есть зло; но къ этому вопросу мы вернемся въ послѣдствіи, а пока замѣтимъ только, что, какъ бы то ни было, мотивъ вліяетъ на волю не прямо, не поскольку онъ ее усиливаетъ или ослабляетъ, а лишь посредственно, чрезъ представленіе о возможномъ наслажденіи или страданіи (я не касаюсь здѣсь чувства долга и любви, о которомъ мы будемъ говорить въ слѣдующей главѣ).

Шопенгауеръ предостерегаетъ насъ отъ смѣшенія хотѣнія съ желаніемъ: «желать можно противоположнаго, а хотѣть только одного; чего именно, это даже самосознанію обнаруживаетъ только дѣло» *. Опровергнуть такое опредѣленіе фактами нѣтъ никакой возможности, такъ какъ на вопросъ: чего именно я хочу—Шопенгауеръ отвѣчаетъ: того, что̀ я дѣлаю. А на вопросъ: почему я это дѣлаю—потому что я этого хочу. Выйти изъ этого круга нѣтъ возможности. Локкъ тоже различаетъ хотѣніе и желаніе, но Лейбницъ уже справедливо возражалъ на это, что различіе между ними только количественное **. Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что я

---

* Ueber die Freiheit des Willens, s. 17.

** Le desir est une espèce de vélléité par rapport à une volonté complète; on voudrait par exemple s'il n'y avait pas un plus grand mal à craindre, si l'on obtenait ce qu'on veut ou peut être un plus

могу желать многаго, а привести въ исполненіе только одно дѣйствіе, не слѣдуетъ, чтобы между причиною моего дѣйствительнаго поступка и того, который мнѣ только мысленно является желательнымъ, было существенное различіе. Тотъ фактъ, что изъ различныхъ дѣйствій, которыя всѣ являются мнѣ желательными, я могу исполнить только одно, вовсе не имѣетъ того значенія, какое ему приписываетъ Шопенгауеръ, и есть только прямое слѣдствіе того, что человѣкъ находясь въ пространствѣ и во времени не можетъ совершать двухъ дѣйствій разомъ.

Еслибы хотѣніе можно было признать только тамъ, гдѣ совершается дѣйствіе, пришлось бы отрицать его даже тамъ, гдѣ дѣйствію мѣшаютъ совершиться внѣшнія препятствія, напримѣръ: когда я хочу выйти изъ комнаты, но дверь оказывается запертою, или когда человѣкъ, пораженный параличемъ, старается поднять руку; ясно однако, что она не поднимается не потому, что онъ этого не хочетъ, а потому что не можетъ. Вся сила хотѣнія можетъ оказаться недостаточной чтобы произвести желанное дѣйствіе, а отсюда ясно, что дѣйствіе не можетъ считаться необходимымъ и единственнымъ доказательствомъ хотѣнія.

Чтобы разграничить сферы желанія и хотѣнія, какъ желанія актуальнаго, переходящаго въ дѣйствіе, можно,

---

grand bien à esperer si l'on s'en passait. Cependant on peut dire que l'homme veut être delivré de la goute par un certain degré de sa volonté, mais qui ne va pas toujours au dernier effort. Cette volonté s'appelle vèlléité quand elle enferme quelque imperfection ou impuissance. Nouveaux Essais l. II § 30).

пожалуй, опредѣлить его какъ результатъ всевозможныхъ желаній, находящихся одновременно въ нашемъ сознаніи; поэтому онъ является намъ то какъ сумма однородныхъ, то какъ разность противоположныхъ стремленій.

Но во всякомъ случаѣ, въ этомъ результатѣ нѣтъ ничего случайнаго и неопредѣленнаго: если данъ характеръ человѣка С и мотивъ М, то дѣйствіе А выведется изъ нихъ съ необходимостью любой математической формулы А=М. С.

Необходимость эта весьма ярко выражена въ словахъ Валленштейна которыя приводитъ Шопенгауеръ:

Des Menschen Thaten und Gedancken, wisst
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen
Die inn're Welt, sein Mikrokosmus ist
Der tiefe Schacht aus dem sie ewig quellen
Sie sind nothwendig wie des Baumes Frucht
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln
Hab' ich des Menschen Kern recht untersucht,
So weiss ich auch sein Wollen und sein Handeln

Признаніе всѣхъ дѣйствій вполнѣ необходимыми и обусловленными характеромъ человѣка съ одной стороны и даннымъ мотивомъ съ другой повидимому, весьма близко къ фаталистической теоріи Шопенгауера; но между такимъ детерминизмомъ (который признаетъ и Лейбницъ) и фатализмомъ остается еще существенное различіе: детерминизмъ переходитъ въ фатализмъ только въ томъ случаѣ, если дѣйствія человѣка признаются продуктомъ однихъ внѣшнихъ мотивовъ безъ участія его личнаго характера, или если самый этотъ характеръ есть тоже продуктъ внѣшнихъ причинъ.

ГЛАВА III.

Философія права Шопенгауера и ея отношеніе къ его метафизикѣ.

Естественныя науки, отбросивъ метафизическія догадки, которыя въ прежніе вѣка служили имъ основою, и опираясь на нѣкоторые истины и факты, никѣмъ не оспариваемые, могутъ теперь спокойно продолжать свое развитіе независимо отъ философской точки зрѣнія изслѣдователей.

Къ сожалѣнію, нельзя сказать того же о наукахъ соціальныхъ и нравственныхъ: ихъ задачи слишкомъ сложны и запутаны, слишкомъ тѣсно связаны съ рѣшеніемъ психологическихъ и метафизическихъ вопросовъ, чтобы философская точка зрѣнія автора не отражалась на нихъ.

Въ области этики опытъ и факты почти ничего не доказываютъ. Чисто эмпирическое ученіе о правѣ, говоритъ Кантъ, похоже на голову, можетъ быть прекрасную, но, къ сожалѣнію, лишенную мозга *).

Въ окружающей насъ дѣйствительности правда и неправда одинаково реальны и въ этомъ отношеніи не

*) Einleitung in die Rechtslehre, § B.

различаются; чтобы говорить о нихъ надо имѣть другой критеріумъ, все равно будетъ ли этотъ критеріумъ сознательно выработанное правило, или непосредственное чувство справедливости, независимое отъ какихъ бы то ни было теорій

Выраженіемъ положительнаго права служатъ законы и обычаи; но мы можемъ спросить еще справедливы ли эти законы и обычаи, предполагая такимъ образомъ за ними еще другое право, которое они не всегда выражаютъ и съ которымъ могутъ даже находиться въ противорѣчіи, но отъ котораго зависитъ однако ихъ справедливость.

Тотъ, кто, подобно Спинозѣ, говоритъ Шопенгауеръ, отрицаетъ право внѣ государства, тотъ смѣшиваетъ средство осуществленія его съ самимъ правомъ Конечно, подъ охраною право находится только въ государствѣ; но само по себѣ оно существуетъ независимо отъ послѣдняго. Силою оно можетъ быть только подавлено, а не уничтожено. Государство есть только охранительное учрежденіе, сдѣлавшееся необходимымъ въ виду разнообразныхъ нападеній, которымъ можетъ подвергнуться человѣкъ и которыя онъ не можетъ отразить одинъ, а только въ соединеніи съ другими *).

Основанія естественнаго права совершенно независимы отъ какого бы то ни было законодательства, хотя положенія его имѣютъ эмпирическое происхожденіе въ томъ смыслѣ, что они возникаютъ по поводу какого-нибудь правонарушенія; сами по себѣ они основаны на чистомъ разсудкѣ, который даетъ правило: Causa

*) Welt als Wille, II, 682

causae est causa effectus, что въ настоящемъ случаѣ означаетъ, что причина того, что я долженъ сдѣлать, чтобы предохранить себя отъ обиды со стороны другаго, заключается въ немъ самомъ, а не во мнѣ, и я, слѣдовательно, могу сопротивляться всякому правонарушенію съ его стороны, не нарушая его права. Всякая неправда, наоборотъ, состоитъ въ томъ, что одинъ заставляетъ силы другаго служить своей волѣ и вторгается въ область самоутвержденія другаго.

Въ отношеніяхъ между частными лицами естественное право почти не находитъ себѣ примѣненія, такъ какъ въ государствѣ обязанность охранять ихъ интересы лежитъ на государствѣ. Другое дѣло между народами; здѣсь нѣтъ уже такой власти, которая могла бы взять на себя охрану одного противъ захватовъ другаго, и международное право есть въ сущности право естественное въ единственной области, гдѣ оно осталось еще практически примѣнимымъ.

Задача государства состоитъ въ охранѣ правъ частныхъ лицъ какъ противъ внѣшнихъ, такъ и противъ внутреннихъ враговъ; но изъ такого рода защиты вытекаетъ новое неудобство: является потребность въ защитѣ противъ защитника, то-есть противъ того или тѣхъ, на кого общество возложило управленіе такой обороной; является потребность въ правѣ государственномъ. Въ настоящемъ случаѣ общественная безопасность лучше всего обезпечивается раздѣленіемъ трехъ факторовъ, необходимыхъ для такой обороны: властей законодательной, судебной и исполнительной. Главное значеніе и основная идея монархіи состоитъ въ томъ, чтобы дать въ руки одного столько власти, богатства, безопасности и совершенной личной неприкосновенности,

чтобы ему для себя уже ничего не оставалось желать, надѣяться или бояться; тогда эгоизмъ, находящійся въ монархѣ, какъ и во всякомъ человѣкѣ, уничтожается какъ бы посредствомъ нейтрализаціи и онъ становится способнымъ слѣдовать одной справедливости, имѣя въ виду не свое личное, а общее благо; онъ такимъ образомъ становится уже какъ бы не человѣкомъ. Въ этомъ заключается основаніе того сверхъ человѣческаго значенія, которое всегда сопровождаетъ королевское достоинство и ставитъ его безконечно выше простаго президентства. По мнѣнію Шопенгауера, задача государства всецѣло заключается въ охранѣ частныхъ лицъ противъ внѣшнихъ и внутреннихъ враговъ, и законодательство заимствуетъ отъ нравственной философіи ученіе о правѣ только для того, чтобы примѣнить его къ своимъ цѣлямъ, совершенно постороннимъ для нея и сообразно съ этимъ ученіемъ создать положительные законы и средства для охраны государства *)

Переходя къ праву гражданскому мы прежде всего должны остановиться на собственности. Единственнымъ основаніемъ ея Шопенгауеръ признаетъ трудъ. Всякое правонарушеніе состоитъ только во вторженіи человѣка въ сферу объективаціи чужой воли, а такъ какъ воля объективируется въ его тѣлѣ и проявляется въ его дѣйствіяхъ, направленныхъ на внѣшнюю природу, то матеріальный предметъ можетъ считаться собственностью только тогда, когда на полученіе или обработку его были направлены силы извѣстнаго лица, такъ что отнять у него этотъ предметъ нельзя, не

*) Welt als Wille, I, 409, II, 683 684.

заставляя силы его служить цѣлямъ постороннимъ для его воли. Всякое истинно-моральное право собственности первоначально основывается на обработкѣ. Такое право по существу своему даетъ собственнику такую же неограниченную власть надъ вещью, какъ та, которую онъ имѣетъ надъ собственнымъ тѣломъ; отсюда слѣдуетъ, что онъ можетъ, посредствомъ обмѣна или подарка, передавать его другимъ и они тогда владѣютъ вещью съ такимъ же правомъ, какъ и онъ самъ.

Шопенгауеръ полемизируетъ противъ защищаемаго Кантомъ jus preocupationis, этого права, которымъ за пользованіе вещью требуется еще нѣкоторая награда, а именно исключительное право на дальнѣйшее пользованіе ею, оно по его мнѣнію лишено всякаго нравственнаго основанія; и тому, кто на него опирается, новый пришелецъ могъ бы отвѣтить съ гораздо бо́льшимъ правомъ: «потому-то, что ты такъ долго пользовался имъ и справедливо, чтобы теперь имъ воспользовались другіе» *).

Пріобрѣтеніе права собственности по теоріи Шопенгауера совершенно независимо отъ величины труда, который можетъ состоять хотя бы только въ томъ, что я срываю плодъ съ дерева или поднимаю его съ земли, и тогда меня нельзя уже лишить этого плода, не нарушая моего права. Но если такъ, то чѣмъ же отличается, вообще говоря, jus preocupationis отъ такого способа пріобрѣтенія собственности? Развѣ для проявленія своего владѣнія надъ вещью не нужно нѣкоторое

*) Welt als Wille, I, 396, 397.

дѣйствіе, то-есть опять-таки трудъ? Если тотъ, кто срываетъ яблоко, имѣетъ на него право, и тотъ, кто убиваетъ дичь, имѣетъ на нее право—то почему же тотъ, кто водружаетъ знамя на необитаемомъ островѣ, не можетъ имѣть права на землю этого острова? На это можно возразить, что̀ тому, кто срываетъ плоды, принадлежитъ только то, что̀ имъ сорвано, а не дерево и не тѣ плоды, которые оно можетъ принести на будущій годъ, также какъ охотнику принадлежитъ лишь та дичь, которую онъ убилъ, а не тотъ лѣсъ, гдѣ онъ охотился, и не тѣ животныя, которыя въ немъ находятся.

За кочевымъ племенемъ трудно, конечно, признать права на ту землю, по которой оно разъ прошло и на которую, можетъ быть, никогда уже не вернется; но тутъ собственно говоря нѣтъ и владѣнія.

Но если всюду прилагать требованіе Шопенгауера, чтобы собственность первоначально основывалась на трудѣ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, то не говоря уже о совершенной непримѣнимости подобнаго принципа къ практикѣ, гдѣ почти никогда нѣтъ возможности дойти до перваго собственника, оно приводитъ насъ къ противорѣчію съ основнымъ принципомъ права, выставленнымъ самимъ Шопенгауеромъ.

Пусть, напримѣръ, на необитаемый островъ съ богатою растительностью пріѣдутъ и поселятся нѣсколько семей; питаясь плодами, они не видятъ никакой нужды обработывать почву и измѣнять условія природы, которая съ избыткомъ дастъ имъ все необходимое; нельзя не признать, что онѣ въ правѣ жить такимъ образомъ, такъ какъ это никому не мѣшаетъ и они не вторгаются въ сферу самоутвержденія воли другаго.

Пусть теперь какой-нибудь промышленникъ, прослышавъ о существованіи острова, пріѣдетъ туда, вырубитъ лѣса и станетъ разводить табакъ или сахарный тростникъ; онъ, такимъ образомъ, затратитъ трудъ, котораго не употребляли прежніе жители, и за нимъ придется признать право собственности на этотъ островъ, по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока онъ его обработываетъ. Но такъ какъ хлопкомъ и сахарнымъ тростникомъ питаться нельзя (да и они уже чужіе), то первоначальнымъ обитателямъ придется умирать съ голоду или выселяться. Спрашивается теперь: насколько этотъ необходимый выводъ изъ его опредѣленія собственности согласенъ съ другими основными положеніями философіи Шопенгауера, и возможно ли, признавая за однимъ лицомъ право на извѣстный образъ жизни или на извѣстныя дѣйствія, за другими лицами признать право на такія дѣйствія, которыя исключаютъ возможность первыхъ? Кантъ отвѣчаетъ на это безусловнымъ отрицаніемъ, такъ какъ никакія цѣли не могутъ оправдать дѣйствія, которыми нарушается признанное за другимъ право.

Мы видимъ здѣсь уже рѣзкое различіе между взглядами Канта и Шопенгауера; но въ уголовномъ правѣ оно еще сильнѣе.

Тогда какъ для Канта наказаніе есть только возмездіе за преступленіе и должно вытекать изъ послѣдняго, какъ его необходимое слѣдствіе, не имѣя никакихъ постороннихъ цѣлей, Шопенгауеръ, наоборотъ, видитъ въ немъ только способъ устрашенія и съ своей точки зрѣнія вполнѣ послѣдовательно находитъ, что наказываться долженъ не человѣкъ, а поступокъ, чтобы онъ больше не повторялся; преступникъ же есть только

тотъ матеріалъ, въ которомъ наказуется дѣло, для того, чтобы у закона, въ силу котораго совершается наказаніе, осталась возможность устрашать. Система наказаній, которая наказываетъ не столько поступокъ, сколько человѣка, чтобы онъ исправился, тѣмъ самымъ отодвигаетъ на второй планъ истинную цѣль наказанія—устрашеніе, для достиженія весьма проблематической цѣли исправленія. Вообще неудобно бываетъ стараться достигнуть двухъ цѣлей однимъ средствомъ, тѣмъ болѣе тогда, когда въ нѣкоторомъ отношеніи цѣли эти составляютъ противоположность. Воспитаніе есть благодѣяніе—наказаніе должно быть зломъ; а исправительная тюрьма должна совмѣщать въ себѣ то и другое *.

Положеніе, что наказаніе, какъ училъ Беккарія, должно находиться въ правильномъ отношеніи къ преступленію, основано не на томъ, чтобы оно было искупленіемъ, а на томъ, что залогъ долженъ быть пропорціоналенъ цѣнности того, въ обезпеченіе чего онъ берется. Поэтому каждый въ правѣ требовать чужой жизни, какъ гарантіи въ безопасности своей собственной, но не въ безопасности своего имущества: чужая свобода служитъ для этого достаточнымъ залогомъ **.

Законъ и наказаніе по существу своему разсчитаны на будущее, а не на прошедшее, это отличаетъ ихъ отъ мести; месть вызывается исключительно случившимся; то-есть, прошедшимъ: какъ таковымъ. Всякое воздаяніе за несправедливость причиненіемъ какого-нибудь страданія, безъ цѣли въ будущемъ, есть месть и

---

* Welt als Wille, II, 685.

** Welt als Wille, II, 686.

не можетъ имѣть никакого другаго назначенія, какъ утѣшеніе въ испытанномъ страданіи посредствомъ созерцанія страданія другаго, причиняемаго нами самими; но это есть злость и жестокость, которая съ точки зрѣнія этики не можетъ быть оправдана. Нанесенная мнѣ кѣмъ-нубудь обида ни въ какомъ случаѣ не даетъ мнѣ права отвѣчать ему тѣмъ же. Воздаяніе зломъ за зло безъ дальнѣйшаго намѣренія не можетъ быть оправдано ни моральнымъ, ни какимъ бы то ни было инымъ основаніемъ, и jus talionis, выставленное, какъ самостоятельный и послѣдній принципъ уголовнаго права, лишено всякаго смысла. Теорія Канта о наказаніи, какъ о простомъ возмездіи ради возмездія, совершенно безосновательное и извращенное воззрѣніе. Несмотря на это, оно все еще встрѣчается въ сочиненіяхъ многихъ юристовъ прикрытое разными громкими фразами, сводящимися къ однимъ словамъ въ родѣ того, что посредствомъ наказанія искупается преступленіе, нейтрализуется или примиряется и т. п. Но никто не имѣетъ права становиться чисто-нравственнымъ судьею другаго, злодѣянія его наказывать причиненіемъ ему страданій и возлагать на него покаяніе. Это было бы дерзкимъ самомнѣніемъ; вотъ смыслъ библейскаго: Моя месть глаголетъ Господь.

Человѣкъ имѣетъ, однако, право заботиться объ общественной безопасности, а безопасность эта можетъ быть достигнута только посредствомъ наказанія всѣхъ тѣхъ дѣйствій, которыя означаются словомъ «преступленіе». Такія дѣйствія предупреждаются посредствомъ противоположнаго мотива: страха наказанія; но эта угроза можетъ быть дѣйствительна только при испол-

нeніи ея въ тѣхъ случаяхъ, когда, несмотря на нее, совершается преступленіе *.

На это можно отвѣтить замѣчаніемъ Канта, что надо признать человѣка заслуживающимъ наказанія, прежде чѣмъ думать объ извлеченіи изъ этого наказанія какой бы то ни было пользы для него самаго или для его согражданъ **.

Не стану останавливаться далѣе на оцѣнкѣ теорій устрашенія и возмездія и не буду подробно разбирать взгляды Шопенгауера на цѣль и значеніе наказаній; укажу только на то отношеніе, въ которомъ находится этотъ взглядъ къ другимъ частямъ его системы.

Перенеся человѣческую свободу въ область трансцендентнаго, Шопенгауеръ, конечно, не могъ уже допустить, безъ явнаго противорѣчія, теоріи возмездія, то-есть наказанія за поступокъ ради того только, что этотъ неизбѣжный поступокъ дѣйствительно совершился. Точно также немыслимо для него было принять теорію исправленія преступника, такъ какъ она противорѣчитъ его ученію о неизмѣняемости умопостигаемаго характера. Отсюда видно, что теорія устрашенія, защищаемая Шопенгауеромъ, есть дѣйствительно единственная совмѣстимая съ его метафизическими принципами, но онъ не доводитъ ее до ея послѣднихъ результатовъ.

Если цѣль наказанія не есть воздаяніе за совершенное преступленіе, а единственно устрашеніе другихъ, то судья, очевидно, при постановленіи приговора дол-

---

* Welt als Wille.

** *Kant.* Samtl. Werke, VII, 149.

женъ прежде всего заботиться не о согласованіи мѣры наказанія со степенью виновности (виновности, собственно говоря, и быть не можетъ съ точки зрѣнія фатализма), а о томъ впечатлѣніи, которое произведетъ на другихъ этотъ приговоръ; онъ не только обязанъ оправдать виновнаго, когда противъ него нѣтъ уликъ ясныхъ для постороннихъ, но и обвинить невиннаго, если улики эти достаточно сильны, хотя бы по внутреннему убѣжденію онъ былъ совершенно увѣренъ, что преступленіе совершено не обвиняемымъ.

Эта мораль фарисеевъ, о которой говоритъ Кантъ, и которая утверждаетъ, что лучше, чтобы погибъ одинъ человѣкъ, нежели цѣлый народъ, составляетъ необходимый выводъ теоріи устрашенія: Самъ Шопенгауеръ говоритъ, что изъ цѣли наказанія ясно, что по мѣрѣ возможности кажущееся страданіе должно превосходить дѣйствительное *. Правда, что онъ не только не допускаетъ возможности наказанія невиннаго, но и несоразмѣрно строгаго наказанія виновнаго; но это недопущеніе онъ не подтверждаетъ никакими логическими доводами.

Невозможность дать сколько-нибудь удовлетворительное объясненіе уголовнаго права составляетъ одну изъ слабыхъ сторонъ всякаго фатализма, такъ какъ, если всѣ поступки одинаково обусловливаются внѣшнею необходимостью, то всѣ они оказываются одинаково невмѣняемыми и потому наказывать всегда приходится невиннаго; съ точки зрѣнія устрашенія, единственной

---

* Welt als Wille, II, 686.

возможной для фатализма, законы Драконовскіе должны бы казаться всегда наилучшими.

Теорія возмездія съ ея дивизомъ fiat justitia pereat mundus представляетъ собою нѣчто гораздо болѣе возвышенное, нежели другія точки зрѣнія, которыя самую справедливость заставляютъ служить инымъ, посторонним цѣлямъ; но та справедливость, ради которой можно пожертвовать бытіемъ всего міра, должна, разумѣется, быть абсолютная, а не приблизительная, и если высшимъ правомъ считать право писанное, тогда summum jus и summa injuria окажутся дѣйствительно синонимами.

ГЛАВА IV.

Состраданіе, какъ источникъ нравственности — Категорическій императивъ и коллизія обязанностей — Сходство и различіе этики Спинозы и Шопенгауера — Отношенія нравственныхъ правилъ къ нравственнымъ дѣйствіямъ.

Если мы спросимъ философовъ и моралистовъ: въ чемъ состоитъ источникъ нравственныхъ дѣйствій, мы получимъ самые разнообразные отвѣты: одни будутъ утверждать, что онъ заключается въ волѣ Божіей, другіе—въ нашемъ собственномъ интересѣ, третьи, — въ нравственномъ законѣ, непосредственно лежащемъ въ нашемъ сознаніи, и т. п. Но прежде чѣмъ принять ту или другую теорію, надо убѣдиться, конечно, дѣйствительно ли существуютъ нравственныя дѣйствія? Мы сильно ошиблись бы, еслибы всѣмъ справедливымъ или законнымъ поступкамъ приписали нравственное происхожденіе. Между такою кажущеюся справедливостью и настоящею сердечною честностью, большею частью существуетъ отношеніе въ родѣ того, которое мы находимъ между вѣжливостью и истинною любовью къ ближнему, не ради видимости, а дѣйствительно, преодолѣвающей эгоизмъ. Кажущаяся справедливость обыкновенно основывается съ одной стороны на законномъ

порядкѣ, посредствомъ котораго общественная власть охраняетъ права каждаго, а съ другой—на признанной въ свѣтѣ необходимости добраго имени или гражданской чести *. Государство есть искуснѣйшее произведеніе, самого себя понимающаго, разумнаго, суммированнаго эгоизма всѣхъ; оно вручило охрану правъ каждаго власти, которая по могуществу безконечно превосходитъ силы каждаго и заставляетъ его уважать права другихъ. Въ немъ не можетъ проявиться почти всѣмъ присущій безграничный эгоизмъ, и свойственныя многимъ злоба и жестокость **, но всѣ эти страсти мгновенно проявляются съ исчезновеніемъ сдерживающей ихъ власти. Конечно, это не исключаетъ возможности истинно нравственныхъ дѣйствій; но оно дѣлаетъ необходимымъ тщательную оцѣнку тѣхъ побужденій, изъ которыхъ они вытекаютъ. Категорическій императивъ, который опредѣляетъ, будто бы, то, что должно быть, хотя бы оно никогда не совершалось въ дѣйствительности, Шопенгауеръ безусловно отвергаетъ: «Кто сказалъ вамъ», замѣчаетъ онъ, «что то, что̀ никогда не бывало, должно быть?»

Всякій долгъ, законъ и т. п., имѣетъ лишь условное значеніе и безусловный долгъ есть contradictio in adjecto. Въ сущности понятіе это заимствовано Кантомъ изъ богословія, хотя онъ потомъ и развиваетъ богословіе изъ своей морали, такъ что, къ великому назиданію міра, является богословіе, которое опирается на мораль или даже вытекаетъ изъ нея ***. Не останав-

---

* Grundlage der Moral. 187.

** Ibid. 194.

*** Ibid., 125.

ливаясь далѣе на полемикѣ Шопенгауера противъ Кантовской этики, которой посвящена, кромѣ другихъ мѣстъ его сочиненій, почти половина «Основанія морали», перейдемъ теперь къ его собственной теоріи.

Всѣ наши дѣйствія должны опредѣляться мотивами, вліяющими на волю; главнымъ двигателемъ ея является эгоизмъ, одинаково присущій и человѣку и животнымъ. Suum utile quaerere, вотъ его правило.

Эгоизмъ, по существу своему, безграниченъ; каждый хочетъ жить и наслаждаться; все для себя—ничего для другихъ; самыя ничтожныя подробности собственной жизни интересуютъ его гораздо больше, чѣмъ важнѣйшія измѣненія въ судьбѣ другихъ; есть даже что-то комичное въ зрѣлище безчисленныхъ индивидуумовъ, изъ которыхъ каждый считаетъ себя одного реальнымъ, по крайней мѣрѣ, въ практическомъ отношеніи, а на всѣхъ остальныхъ смотритъ какъ на призраки *.

Онъ знаетъ, однако, совершенно достовѣрно, что это *я*, которое для него важнѣе всего, этотъ микрокосмъ, относительно котораго макрокозмъ является только видоизмѣненіемъ или свойствомъ,—словомъ весь его міръ долженъ погибнуть со смертью, которая такимъ образомъ для него является равнозначущею съ концомъ міра. «Чтобы выразить всю громадность эгоизма, я искалъ сильной гиперболы, говоритъ Шопенгауеръ, и напалъ наконецъ на слѣдующую: иной человѣкъ былъ бы способенъ убить другаго, чтобы жиромъ его смазать себѣ сапоги; но во мнѣ все еще осталось нѣкоторое сомнѣніе, дѣйствительно ли это гипербола **.

---

* Eth. 196—197.

** Eth. 198.

Какъ ни безграниченъ эгоизмъ каждаго, какъ ни равнодушно онъ относится къ страданіямъ другихъ, онъ, по крайней мѣрѣ, не радуется имъ и не старается увеличить ихъ, если того не требуетъ его собственная выгода. Но въ человѣкѣ, кромѣ эгоизма, встрѣчаются: недоброжелательство, зависть, злорадство. Злорадство въ извѣстномъ смыслѣ соотвѣтствуетъ зависти; но испытывать зависть, есть нѣчто человѣческое, наслаждаться злорадствомъ—діавольское. Нѣтъ болѣе вѣрнаго признака совершенно дурнаго сердца и глубокой нравственной испорченности, какъ черта чистаго, искренняго злорадства. Слѣдуетъ навсегда избѣгать того, въ комъ разъ его замѣтилъ. Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto. Зависть и злорадство сами по себѣ только теоретичны, на практикѣ онѣ становятся злостью и жестокостью. Эгоизмъ можетъ привести ко всевозможнымъ преступленіямъ и злодѣяніямъ; но причиненное имъ зло и страданіе есть для него только средство, а не цѣль, оно является здѣсь случайнымъ; для злобы и жестокости, наоборотъ, страданія и муки другаго сами по себѣ цѣль и достиженіе ея—наслажденіе. Правило крайняго эгоизма—Neminem juva, imo omnes si fortes conducit (все еще условно) laede. Правило злости—Omnes quantum potes laede *.

Какъ ни велика сила противонравственныхъ побужденій, какъ ни присущъ почти всѣмъ людямъ глубокій эгоизмъ, нельзя отрицать, однако, что бываютъ исключенія. «Пусть тотъ, кто можетъ, представить себѣ, говоритъ Шопенгауеръ, что когда Арнольдъ Винкельридъ

* Eth. 200.

просилъ своихъ товарищей не забывать его жену и дѣтей и схватилъ копья враговъ, у него тогда были корыстныя цѣли, я сдѣлать этого не въ состояніи».

Итакъ, встрѣчаются иногда дѣйствительно нравственные поступки; но для моральнаго значенія ихъ необходимо, чтобы къ нимъ не было никакихъ эгоистическихъ побужденій; эти два рода мотиваціи другъ друга исключаютъ.

Шопенгауеръ признаетъ только двѣ основныя добродѣтели: справедливость и любовь къ ближнему; источникъ ихъ—состраданіе: только тѣ дѣйствія, которыя вытекаютъ изъ этого источника, могутъ считаться дѣйствительно нравственными *. Какъ только въ насъ пробуждается состраданіе, благо и горе другаго становятся также близки нашему сердцу, какъ и наши собственныя; различіе между нимъ и нами перестаетъ быть абсолютнымъ **.

Конечно, способъ, посредствомъ котораго это происходитъ, удивителенъ и загадоченъ. Это поистинѣ величайшая тайна этики, ея основное явленіе и ея предѣлъ; сдѣлать еще одинъ шагъ, можетъ только метафизика, умозрѣніе. Мы видимъ, что здѣсь уничтожается та стѣна, которая съ точки зрѣнія природнаго свѣта (какъ называли разумъ старинные богословы) безусловно отдѣляетъ одно существо отъ другаго; мы видимъ, что *не-я* въ нѣкоторой мѣрѣ становится *я* ***.

Шопенгауеръ объясняетъ не состраданіе любовью, а наоборотъ, любовь состраданіемъ. Это съ его точки

---

* Eth. 203.

** Ibid., 208.

*** Ibid., 209.

зрѣнія, какъ мы увидимъ, вполнѣ логично, хотя и противорѣчитъ опыту. Дѣло въ томъ, что по Шопенгауеру, боль и страданіе, къ которымъ относится всякое лишеніе, всякая потребность или даже желаніе—одни суть нѣчто положительное, нѣчто непосредственно ощущаемое; наоборотъ, сущность всякаго удовлетворенія, наслажденія, счастія, состоитъ только въ томъ, что прекращается нѣкоторое лишеніе, стихаетъ нѣкоторая боль. Они, слѣдовательно, дѣйствуютъ только отрицательно» *.

Не стану излагать подробнѣе этику Шопенгауера, и въ заключеніе приведу только страницу, гдѣ онъ старается наглядно доказать превосходство своей теоріи надо всѣми остальными **.

«Представьте себѣ двухъ молодыхъ людей Кая и Тита. Оба страстно влюблены; у обоихъ поперегъ дороги стоитъ предпочтенный соперникъ. Оба рѣшились спровадить его со свѣту и оба совершенно гарантированы, что ихъ не откроютъ и на нихъ не падетъ даже подозрѣнія. Но когда каждый изъ нихъ съ своей стороны приступаетъ къ ближайшимъ приготовленіямъ убійства, оба отказываются отъ него послѣ внутренней борьбы.

«Вотъ относительно основаній такой перемѣны рѣшенія они должны дать намъ искренній и ясный отчетъ. Теперь пусть отвѣтъ Кая находится совершенно въ волѣ читателя. Пусть онъ былъ остановленъ рели-

---

* Ibid., 260.

** Болѣе подробное изложеніе этой части Шопенгауеровской этики можно найти въ сочиненіи *Гусева*: Изложеніе и критическій разборъ нравственнаго ученія Шопенгауера. 1877. Москва.

гіозными основаніями, какъ то волею Божьей, возмездіемъ въ будущей жизни и т. п. Или пусть онъ скажетъ: «Я понялъ, что правило моего дѣйствія въ настоящемъ случаѣ не могло бы сдѣлаться общимъ закономъ для всѣхъ возможныхъ разумныхъ существъ, такъ какъ я отнесся бы къ моему сопернику исключительно какъ къ средству, а не цѣли», или, пусть онъ скажетъ вмѣстѣ съ Фихте: «Каждая человѣческая жизнь есть средство для осуществленія нравственнаго закона, и потому я не могу уничтожить кого-нибудь, не оставаясь равнодушнымъ къ реализаціи этого закона, такъ какъ каждый имѣетъ назначеніе содѣйствовать этой реализаціи». Или, пусть онъ скажетъ по Воластону: «Я размыслилъ, что мое дѣйствіе было бы выраженіемъ ложнаго положенія». Или пусть онъ скажетъ по Гютчесону: Нравственное чувство, ощущенія котораго, равно какъ и всякаго другаго чувства, дальше необъяснимы, заставило меня оставить мое намѣреніе». Или пусть онъ скажетъ по Адаму Смиту: «Я предвидѣлъ, что мое дѣйствіе не вызвало бы никакой симпатіи ко мнѣ въ его свидѣтеляхъ». Или по Христіану Вольфу: «Я увидѣлъ, что черезъ это буду противодѣйствовать собственному усовершенствованію, не содѣйствуя чужому». Или пусть онъ скажетъ со Спинозою: «Homo nihil utilius homini: ergo hominem interimere nolui .— Словомъ, пусть онъ отвѣтитъ, что угодно; но Титъ, отвѣтъ котораго я предоставляю себѣ, пусть скажетъ: «Когда я приступилъ къ приготовленіямъ и мнѣ пришлось заниматься не моею страстью, а моимъ соперникомъ, тогда только мнѣ стало вполнѣ ясно, что̀ именно должно съ нимъ совершиться, и тутъ мной овладѣли состраданіе и жалость, мнѣ стало жаль его и я не

могъ пересилить себя, не могъ этого сдѣлать». Теперь я спрашиваю всякаго искренняго и непредубѣжденнаго читателя: который изъ двухъ лучшій человѣкъ, которому изъ двухъ онъ предпочелъ бы поручить собственную участь? Который изъ двухъ былъ остановленъ чистѣйшимъ мотивомъ? И потому, гдѣ лежитъ основаніе нравственности?» *.

Хотя Шопенгауеръ и утверждаетъ, что онъ нарочно выбралъ настоящій примѣръ, чтобы не облегчать себѣ задачи, примѣромъ этотъ не можетъ быть названъ особенно убѣдительнымъ; такъ какъ поступокъ Кая и Тита можетъ быть объясненъ какою угодно изъ приведенныхъ теорій и приходится взвѣшивать не то, насколько сильны ихъ аргументы въ данномъ случаѣ, а насколько они вѣски сами по себѣ, то-есть дѣлать именно то, чего хотѣлъ избѣгнуть Шопенгауеръ черезъ этотъ experimentum crucis,—слѣдовало бы, кажется, наоборотъ, выбрать такой поступокъ, который можетъ быть истолкованъ различно, такое положеніе, въ которомъ разныя нравственныя точки зрѣнія требовали бы и разнаго образа дѣйствій.

Такъ напримѣръ, судья, который убѣжденъ въ виновности преступника, но знаетъ, что всѣ остальные считаютъ его невиннымъ, строго примѣняя теорію Шопенгауера долженъ бы оправдать его, такъ какъ наказаніе его, причиняя ему страданіе, не достигло бы цѣли устрашенія другихъ, а съ точки зрѣнія Канта онъ долженъ его обвинить. Другой примѣръ. Я могу спасти человѣка давая невѣрное показаніе; съ точки зрѣнія

---

* Ibid, 231—232.

Шопенгауера я обязанъ это сдѣлать, съ точки зрѣнія Канта я ни въ какомъ случаѣ не имѣю на это права. Когда съ одной стороны являются эгоистическіе мотивы, а съ другой—религіозныя убѣжденія, любовь къ ближнему или чувство долга, тогда не трудно рѣшить, на которой сторонѣ лежитъ нравственность, хотя затѣмъ уже почти невозможно опредѣлить, какой поступокъ болѣе и какой менѣе нравственъ. Споръ возникаетъ тамъ, гдѣ приходится выбирать между поступками въ дѣйствительности исключающими другъ друга, хотя они и предписываются отвлеченными нравственными правилами.

Если поставить вопросъ такимъ образомъ, принципъ состраданія въ его крайней формѣ, какъ онъ выраженъ у Шопенгауера, едва ли въ состояніи будетъ выдержать критику. Вопервыхъ, состраданіе возможно лишь къ тому, кого мы видимъ или живо представляемъ себѣ, и муки цѣлыхъ тысячъ людей, о которыхъ мы знаемъ лишь отвлеченно, не могутъ вызвать въ насъ этого чувства съ достаточной силой, тогда какъ страданія кошки или собаки, если оно у насъ предъ глазами, можетъ дѣйствовать весьма живо. Еслибы единственнымъ источникомъ нравственныхъ дѣйствій было состраданіе, пришлось бы считать нравственнымъ поступокъ хозяина, не рѣшающагося убить взбѣсившейся у него собаки, потому что ему жаль ея.

Едва ли возможно сомнѣваться однако, гдѣ больше нравственной силы: въ безусловномъ ли подчиненіи чувству состраданія, или въ поступкахъ человѣка, жертвующаго всѣмъ во имя своего долга?

На чемъ основанъ долгъ, какъ не на любви къ ближ-

нему въ той или другой ея формѣ? Это уже иной вопросъ, но ясно, что нельзя считать нравственными исключительно тѣ поступки, въ которыхъ состраданіе является *непосредственнымъ* двигателемъ.

Не возвращаясь къ теоріи Шопенгауера о правѣ, мы здѣсь коснемся ея лишь настолько, насколько она вытекаетъ изъ понятія обязанности и слѣдовательно нравственности въ болѣе тѣсномъ смыслѣ. Здѣсь мы встрѣчаемъ опять рѣзкую противоположность между Шопенгауеромъ и Кантомъ: для Канта цѣль никогда не можетъ оправдывать средства, категорическій императивъ не терпитъ исключеній, мы всегда обязаны говорить правду, никогда не имѣемъ права на ложь; для Шопенгауера, наоборотъ, источникъ всѣхъ нравственныхъ дѣйствій заключается въ любви къ ближнему, и потому не можетъ быть долга, который бы обязывалъ меня къ чему бы то ни было противному любви; всѣ остальныя обязанности, какъ изъ нея вытекающія, необходимо подчиняются ей, и если я для того, чтобы спасти другаго, долженъ солгать, я имѣю не только право, но и обязанность сдѣлать это. Вездѣ, гдѣ мы имѣемъ право употребить физическую силу для обороны другаго или самихъ себя, мы естественно имѣемъ такое же право воспользоваться ложью для избѣжанія опасности.

Безусловное запрещеніе лжи, какъ оно встрѣчается у Канта, даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ отъ нея можетъ зависѣть спасеніе жизни другаго, очевидно, преувеличено *. «Говорить правду есть долгъ. Но понятіе долга

---

* См. Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lugen.

неразрывно связано съ понятіемъ права. Долгъ есть то, что въ одномъ существѣ соотвѣтствуетъ праву другаго. Тамъ, гдѣ нѣтъ никакихъ правъ, нѣтъ и никакихъ обязанностей. Итакъ, говорить правду—есть долгъ, но только относительно того, кто имѣетъ на нее право. А ни одинъ человѣкъ не имѣетъ права на такую истину, которая вредитъ другимъ», замѣчаетъ Б. Констанъ.

Вся аргументація Канта разбивается объ этотъ выводъ ясный до очевидности. Въ самомъ дѣлѣ, никто не станетъ отрицать у человѣка права хранить свои мысли про себя; но въ нѣкоторыхъ случаяхъ молчаніе равняется положительному отвѣту и потому тотъ, кто, не имѣя на это права, требуетъ отъ другаго отвѣта, самъ даетъ ему право отдѣлаться отъ вопросовъ ложью. Не приставай ко мнѣ съ вопросами и я не буду отвѣчать тебѣ ложью, вотъ настоящее правило въ подобныхъ случаяхъ, говоритъ Шопенгауеръ. Противоположное утвержденіе, что всякій имѣетъ право на истину, хотя бы могущую служить во вредъ другому, хотя бы онъ даже имѣлъ явное намѣреніе употребить ее во зло, очевидно, приводитъ къ невозможнымъ заключеніямъ. Съ такимъ же основаніемъ можно утверждать, что человѣкъ, защищая себя или другихъ отъ нападеній, не имѣетъ права убить разбойника, потому что, вообще говоря, убивать не слѣдуетъ.

Кантъ, считая лжецомъ всякаго, кто дѣлаетъ исключеніе изъ правила всегда говорить правду, очевидно идетъ въ разрѣзъ не только съ той или другой философской системой, но и съ чувствомъ большей части честныхъ людей, которымъ скоро пришлось бы убѣдиться въ совершенной непримѣнимости къ жизни кан-

товскихъ правилъ и согласиться съ Шопенгауеромъ, что ложь въ нѣкоторыхъ случаяхъ не только право, но и обязанность. Тотъ напримѣръ, кто, подъ предлогомъ искренности, не задумываясь опозоритъ женщину, едва ли будетъ честнѣе того, кто въ подобномъ случаѣ пожертвуетъ категорическимъ императивомъ. Но такая обязанность существуетъ лишь относительно другихъ; для огражденія себя ложь можетъ быть признана только правомъ, и то лишь въ случаѣ крайней необходимости; она почти всегда доказываетъ слабость, трусость, и неразборчивость на средства.

Категорическій императивъ, противъ котораго полемизируетъ Шопенгауеръ, является, въ самомъ дѣлѣ, далеко не оправданнымъ постулатомъ нравственной философіи Канта. Кромѣ того, онъ находится въ противорѣчіи съ опытомъ: еслибы онъ существовалъ дѣйствительно, невозможна была бы коллизія обязанностей (Кантъ это и утверждаетъ). Если и признать, однако, что въ жизни не бываетъ противорѣчія между обязанностями и что всегда только одинъ поступокъ можетъ быть признанъ обязательнымъ, нерѣдко найти его бываетъ такъ трудно, что на это потребовались бы весьма сложныя размышленія и тонкое взвѣшиваніе; ни категорическій императивъ, ни чувство состраданія, ни самоотрицаніе воли не могутъ вывести насъ изъ затрудненія, когда противъ любви оказывается любовь, противъ долга—долгъ. Въ такихъ случаяхъ совѣсть не можетъ быть спасена и посредствомъ квіетизма, справедливо замѣчаетъ Банзенъ; обязательства, въ которыя мы вступаемъ, требуютъ немедленнаго дѣйствія, такъ что всякое промедленіе есть уже само по себѣ неисполненіе долга, трагическая вина. Мы, съ одной стороны, стоимъ

въ области, требующей, чтобы мы что-нибудь сдѣлали, а съ другой—въ такой, которая не позволяетъ ничего сдѣлать. Здѣсь кончается даже свобода покорности судьбѣ; каждый шагъ въ глубь жизни оплетаетъ насъ новыми требованіями и осложненіями. Кто захотѣлъ бы избѣгнуть ихъ ничего-недѣланіемъ, тотъ скоро убѣдился бы, что и это не возстановляетъ душевнаго покоя. Тамъ, гдѣ приходится выбирать между двумя обязанностями, изъ которыхъ возможно исполнить только одну, бываетъ легко только тому, у кого нѣтъ совѣсти, кто безъ колебанія, насильственно разрываетъ такое раздвоеніе *.

Эта трудность не уничтожаетъ различія между нравственными и безнравственными дѣйствіями, но показываетъ, что не всегда легко бываетъ найти его на практикѣ и что отвлеченныя моральныя теоріи въ этомъ отношеніи почти всегда оказываются несостоятельными.

Если такъ, то не исчезаютъ ли мало-по-малу границы между нравственнымъ и безнравственнымъ, и не приходится ли намъ вернуться къ скептической точкѣ зрѣнія? Этотъ вопросъ является съ тѣмъ большею силой, что независимо отъ трудности найти, въ чемъ состоитъ нравственное дѣйствіе, чтобы его исполнить, надо еще его захотѣть; а воля не опредѣляется чистымъ познаніемъ. Какъ бы ясно я ни сознавалъ превосходство одного поступка надъ другимъ, этого еще недостаточно, чтобы заставить меня сдѣлать его. Если же признать кромѣ того, что даже конкретное благо не потому опредѣляетъ нашу волю, что оно является намъ

---

* *T. Bahusen.* Das Tragische als Weltgesetz, s. 26.

таковымъ, но что оно есть благо только потому, что кажется намъ желательнымъ, какъ это дѣлаютъ Спиноза и Шопенгауеръ,—тогда нѣтъ уже возможности избѣгнуть возмутительныхъ спинозистическихъ заключеній, о которыхъ говоритъ Шопенгауеръ.

Если сущность человѣка состоитъ въ хотѣніи, или, какъ училъ Спиноза, въ стремленіи сохранить свое бытіе, и онъ необходимо считаетъ это бытіе благомъ и стремится къ тому, что̀ поддерживаетъ его,—тогда всѣ его поступки вытекаютъ изъ одного и того же побужденія, и между ними не можетъ быть истиннаго нравственнаго различія, а только различія умственныя, то-есть, одними, изъ нихъ цѣль будетъ достигаться, другими нѣтъ. Въ виду этого Спиноза совершенно послѣдовательно отвергаетъ существенную разницу между нравственнымъ и безнравственнымъ, и говоритъ, что внѣ государства ея не существуетъ *.

Основная метафизическая точка зрѣнія Шопенгауера настолько близка къ спиноцизму, что логически онъ не можетъ избѣгнуть того же заключенія.

Онъ, правда, утверждаетъ, что между нравственными и эгоистическими дѣйствіями есть существенная разница, и что первыя имѣютъ особый источникъ. Но что̀ это значитъ въ связи съ остальными его взглядами? Если злому человѣку злость такъ же присуща, какъ змѣѣ ея ядовитые зубы, если врожденный характеръ совершенно неизмѣненъ, а всѣ дѣйствія вытекаютъ изъ него и изъ внѣшнихъ мотивовъ, то чѣмъ виноватъ такой человѣкъ, когда дѣлаетъ зло? Развѣ не ясно, что

---

* Eth. IV. 27 Schol. 2.

въ такомъ случаѣ и здѣсь, какъ у Спинозы, понятіе добра и зла будетъ имѣть чисто внѣшнее значеніе, обусловленное взглядами государства и общества; съ высшей метафизической точки зрѣнія, если всѣ дѣйствія и всѣ явленія имѣютъ только одну причину и вытекаютъ изъ нея съ одинакой необходимостью, примѣненіе къ нимъ нравственнаго критеріума совершенно немыслимо. То, что Шопенгауеръ свое основное начало назвалъ не Богомъ, какъ Спиноза, а волей, конечно, нисколько не измѣняетъ сущности дѣла и не спасаетъ его отъ фатализма, такъ какъ воля эта не *есть*, а только проявляется во множественности явленій, ей-же самой множественность остается совершенно чужда.

Независимое отъ религіи и отъ положительнаго права значеніе моральныхъ дѣйствій можетъ быть удержано лишь при допущеніи плюрализма, отъ котораго Шопенгауеръ такъ же далекъ, какъ и Спиноза.

Шопентауеръ приписываетъ Канту заслугу очищеніе этики отъ эвдемонизма, но такое очищеніе было возможно только при введеніи въ нее категорическаго императива. Каждый нравственный поступокъ необходимо вытекаетъ или изъ непосредственнаго вліянія воли, которая и по Шопенгауеру и по Спинозѣ не можетъ опредѣлиться ничѣмъ инымъ, кромѣ наслажденія и страданія; тѣ дѣйствія, которыя вытекаютъ изъ любви къ ближнему, не составляютъ исключенія въ этомъ отношеніи, такъ какъ человѣкъ только тогда помогаетъ другому, когда онъ сочувствуетъ ему. воля во всякомъ случаѣ опредѣляется только страданіемъ и наслажденіемъ, и разница между добрымъ и злымъ человѣкомъ состоитъ только въ томъ, чѣмъ вызываются эти чувства въ отношеніи другихъ.

Нельзя назвать эгоистомъ всякаго, кто ищетъ своей пользы—тогда неэгоистовъ совсѣмъ не существовало бы,—а только того, кто ищетъ ея, не обращая вниманія на вредъ для другихъ; отличительная черта эгоизма лежитъ не въ suum utile quaerere, что присуще каждому, а въ omnes si fortes conducit laede.

Но спрашивается: какое значеніе можетъ имѣть обратное правило neminem laede, если оно противорѣчитъ нашимъ желаніямъ, нашимъ интересамъ? Человѣкъ можетъ сознавать его справедливость въ принципѣ, но это нисколько не помѣшаетъ ему дѣйствовать совершено иначе, такъ какъ на волю вліяютъ не отвлеченныя понятія, а только такія представленія, которыя сопряжены съ извѣстнымъ наслажденіемъ или страданіемъ.

Отвѣтъ на это ясенъ самъ собою, если наши дѣйствія вызываются только наслажденіемъ и страданіемъ; а въ то же время оказывается, что нѣкоторыя изъ нихъ противорѣчатъ, повидимому, этимъ побужденіямъ и какъ будто вытекаютъ изъ совершенно иного источника,—изъ разумнаго правила нравственности, то отсюда слѣдуетъ, что исполненіе или нарушеніе этого правила сопряжено съ нѣкоторыми наслажденіями или страданіями, которыя въ такомъ случаѣ оказываются мотивами, дѣйствующими на нашу волю. Чѣмъ глубже наше убѣжденіе въ истинности такого правила, чѣмъ продолжительнѣе привычка слѣдовать ему, тѣмъ сильнѣе страданіе, которое мы испытываемъ отъ его нарушенія. Сила такихъ нравственныхъ мотивовъ въ человѣкѣ, въ противоположность съ тѣми, которыя воля его почерпаетъ изъ окружающей его дѣйствительности, и выражается словами: «это человѣкъ твердыхъ правилъ».

Въ томъ, кто глубоко проникнутъ извѣстнымъ убѣжденіемъ, страданіе которое онъ испыталъ бы, еслибы вынужденъбылъ нарушить его, было бы такъ сильно, что онъмогъ бы, предпочесть ему смерть, (это толкованіе относится отчасти и къ примѣру Арнольда Винкельрида, на который ссылается Шопенгауеръ).

Увѣрять, что какое бы то ни было ясное сознаніе непосредственно можетъ заставить насъ отказаться, хоть отъ ничтожнаго удовольствія—все равно, что думать, что сотни кубическихъ футовъ пустаго пространства, положенныя на одну чашку вѣсовъ, могутъ перетянуть хотя милліадръ вѣсомаго вещества.

Познаніе и воля, хотя они и составляютъ свойство одного существа, между собою совершенно несоизмѣримы, какъ теплота и звукъ, краска и электричество.

Многимъ такое мнѣніе, можетъ быть, покажется парадоскальнымъ; нужна привычка къ психологическому наблюденію, чтобы уловить всѣ моменты, опредѣляющіе рѣшенія воли, большею частью, остающіеся въ глубинѣ безсознательнаго.

Мы почти никогда не примѣняемъ exercicite отвлеченныхъ правилъ нравственности къ отдѣльнымъ случаямъ нашей жизни, и потому человѣкъ, который, рѣшившись на убійство, сталъ бы разсуждать, подобно тому какъ въ примѣрѣ Шопенгауера, былъ бы смѣшенъ. Въ дѣйствительности каждое дѣйствіе мы оцѣниваемъ моментально и инстинктивно, также какъ форму, разстояніе или движеніе тѣлъ мы опредѣляемъ безо всякихъ сознательныхъ размышленій, что̀ не значитъ, конечно, чтобы геометрія или механика были излишни.

Почти въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ нами руководитъ чувство. Но это руководство можетъ быть выра

жено отвлеченнымъ правиломъ, а оно въ свою очередь, войдя въ привычку, можетъ воздѣйствовать на чувство.

Если спросятъ теперь, какимъ образомъ соблюденіе или нарушеніе извѣстнаго правила, которое есть только отвлеченное понятіе, можетъ имѣть отношеніе къ нашимъ чувствамъ и волѣ,—отвѣтить на это нетрудно. Возьмемъ сначала для примѣра не нравственныя истины, а какое-нибудь ничтожное правило, которое для собственнаго удобства создаетъ себѣ человѣкъ: работать въ извѣстной обстановкѣ, въ опредѣленные часы, производить свои изслѣдованія въ нѣкоторомъ заранѣе принятомъ порядкѣ; пусть, затѣмъ, часъ этотъ почему-либо окажется неудобнымъ—перемѣняя его, онъ всегда будетъ испытывать нѣкоторое неудовольствіе, зависящее съ одной стороны отъ нарушенія привычки, а съ другой—отъ того, что онъ убѣдился, что правило его оказалось непримѣнимымъ и онъ, слѣдовательно, ошибался. Убѣжденіе же въ томъ, что была ошибка, какъ бы она ни была ничтожна, всегда сопряжено съ нѣкоторой долей неудовольствія, такъ какъ она всегда доказываетъ намъ нашу слабость.

Я согласенъ, что этихъ факторовъ недостаточно, чтобы объяснить силу моральныхъ правилъ, такъ какъ о привычкѣ и объ ошибкѣ въ правилѣ можно говорить только тогда, когда уже правила эти уже составлены, и потому спрашивается еще: откуда возникаютъ они, какимъ образомъ и съ какою цѣлію я въ первый разъ могу сказать себѣ: Neminem laede, omnes quantum potes juva? если отвлеченное убѣжденіе въ томъ, что эти правила сами по себѣ справедливы и хороши ничего еще не значитъ, пока они такъ или иначе не затрагиваютъ нашей воли. Здѣсь, я думаю, нельзя не согласиться съ

Шопенгауеромъ, и если не основывать нравственность на положительной религіи или положительномъ правѣ, остается искать ея истиннаго и первато источника только въ любви къ ближнему. Любовь не измѣняетъ закона мотиваціи, такъ какъ причиною дѣйствій продолжаетъ являться наслажденіе или страданіе дѣйствующаго; но она расширяетъ источникъ наслажденій и страданій, распространяя его на всѣ любимыя существа, чрезъ состраданіе и сочувствіе.

ГЛАВА V.

Относительность идеи блага — Жизнь какъ цѣль воли, отрицательный характеръ наслажденій — Основанія пессимизма у Шопенгауера — Слабыя стороны оптимизма — Предѣлы пессимизма — Отношеніе воли къ страданію

Анализируя идею нравственности, мы должны были придти вмѣстѣ съ Шопенгауеромъ къ выводу, что ея единственный источникъ заключается въ любви, или суживая это понятіе согласно его теоріи—въ состраданіи. Но любовь, заставляя насъ желать благо другаго какъ своего собственнаго, не говоритъ еще, въ чемъ оно заключается. Между тѣмъ разсматривать идею блага какъ совершенно простую, не требующую дальнѣйшаго объясненія, мы тѣмъ болѣе не въ правѣ, что въ различныхъ системахъ она получаетъ самыя различныя, иногда даже противоположныя значенія.

Благо, говоритъ Шопенгауеръ, есть понятіе по существу своему относительное и означаетъ пригодность извѣстнаго предмета для того или другаго стремленія воли; поэтому все, что̀ такъ или иначе нравится волѣ, чѣмъ достигается ея цѣль,—все это мыслится подъ понятіемъ хорошаго, какъ бы оно ни было различно въ другихъ отношеніяхъ. Мы говоримъ, хорошая пища,

хорошія дороги, хорошая погода, хорошее оружіе, хорошее предзнаменованіе и т. д., короче, мы называемъ хорошимъ все то, что̀ таково, какъ мы хотимъ, чтобы оно было; такъ что то, что̀ для одного хорошо, можетъ быть дурно для другаго *. Противъ такого опредѣленія блага можно возразить, правда, что, какъ мы уже видѣли, не чувство опредѣляется волею, а наоборотъ; но въ настоящемъ случаѣ это несущественно, такъ какъ хотѣніе и удовольствіе остаются безспорно понятіями соотносительными, которое бы изъ нихъ ни было первымъ, и благо сводится къ дѣйствительному или возможному удовольствію. Шопенгауеръ не безъ основанія смѣется надъ тѣми философами, которые подъ словами «абсолютное благо» пытаются скрыть полную безсодержательность мысли. Въ самомъ дѣлѣ, какъ только мы отбрасываемъ въ предметѣ все то, что̀ такъ или иначе затрогиваетъ или можетъ затронуть чувства и волю, все что̀ можетъ сдѣлать его для насъ привлекательнымъ или непривлекательнымъ, предметъ этотъ можетъ еще продолжать существовать для насъ, но только какъ совершенно безразличный, т.-е. ни хорошій, ни дурной. Но если благо въ концѣ концовъ сводится къ наслажденію, не должны ли мы придти къ эвдемонизму и утратить всякую точку опоры для нравственности? Основанія эвдемонизма настолько вѣски, какъ въ практической жизни такъ и для философскаго мышленія, что всѣ усилія моралистовъ найти другую основу нравственности должны разбиться о нихъ; не слѣдуетъ только смѣшивать, какъ это часто дѣлается

* Welt als Wille 425—426.

быть можетъ не безъ умысла, эвдемонизмъ съ эгоизмомъ Тогда какъ съ точки зрѣнія эгоизма высшее благо для человѣка есть наибольшая, возможная для него лично сумма наслажденій, для эвдемонизма въ широкомъ смыслѣ высшимъ благомъ является не сумма наслажденій того или другаго индвидуума, а всего сущаго. Пусть попробуютъ противники такого эвдемонизма выдумать какую-нибудь другую, болѣе возвышенную цѣль и представить себѣ нравственный поступокъ, не имѣющій никакого отношенія къ дѣйствительному или возможному наслажденію и страданію сознательныхъ существъ.

Воля опредѣляется только чувствомъ, и потому, какъ бы ни были краснорѣчивы и логичны аргументы, они совершенно неспособны измѣнить дѣйствіе человѣка, если не повліяютъ на его чувство. Заставить человѣка посредствомъ аргументовъ находить благомъ и хотѣть того, чего онъ не хочетъ, такъ же невозможно, какъ принудить его мыслить немыслимое.

Но если мы признаемъ высшимъ благомъ возможно большое счастіе всего существующаго, намъ придется еще рѣшить вопросъ: въ чемъ оно состоитъ и какъ возможно его достиженіе? Ясно, что съ нашей ограниченной точки зрѣнія о благѣ всего существующаго мы не имѣемъ никакой возможности судить; даже изъ той ничтожной части вселенной, которая доступна нашимъ чувствамъ, только весьма немногое можетъ быть нами понято настолько, чтобы мы въ состояніи были опредѣлить, въ чемъ состоятъ его стремленія и его благо. Вотъ почему мораль почти всегда ограничивается предписаніями относительно ближняго, а не всего сущаго.

Буддизмъ, распространяя сферу любви на все живущее вообще, понимаетъ шире задачу человѣческаго бытія; но и въ немъ мы скоро достигаемъ границы возможной любви въ границѣ дѣйствительнаго познанія. Можно не проливать крови животныхъ и сознательно не лишать жизни ни одного насѣкомаго; но какъ помѣшать тому, чтобы съ каждымъ нашимъ дыханіемъ, съ каждымъ глоткомъ воды не погибали милліоны инфузорій?

Воля къ жизни есть воля голодная и бытіе одного поддерживается только на счетъ другаго. Мы такимъ образомъ вынуждены почти совсѣмъ пренебречь тѣми страданіями, которыя приносятъ бытіе человѣка остальному животному міру, и ограничиться изслѣдованіемъ того, что̀ такое счастье и какъ оно возможно для человѣка; объ остальномъ мы можемъ только догадываться, и то въ исключительныхъ случаяхъ. Понятно, однако, что если мы придемъ къ заключенію, что на высшей ступени животнаго міра никакое положительное счастіе невозможно, мы будемъ имѣть сильное основаніе сказать то же самое и о низшихъ. Съ точки зрѣнія Шопенгауера, такой пріемъ будетъ тѣмъ болѣе логиченъ, что во всемъ мірѣ объективируется одна и та же воля, и потому нѣтъ надобности изучать всѣ безчисленныя явленія, въ которыхъ она проявляется, чтобы понять ихъ истинную сущность.

Если воля есть міровая сущность, то для того, чтобы знать, въ чемъ состоитъ для нея благо, надо знать, чего она хочетъ; по Шопенгауеру она есть первая и безусловная посылка всѣхъ посылокъ и слѣдовательно то, откуда должна отправляться философія, такъ какъ

не воля къ жизни есть слѣдствіе существованія міра, а наоборотъ *.

Понятно поэтому, какъ важна для рѣшенія послѣднихъ задачъ этики и метафизики вѣрная характеристика воли. Что воля къ жизни не есть пустое слово и что ею выражается глубочайшая сущность міра, въ этомъ убѣждаетъ насъ каждый взглядъ на дѣйствительность, говоритъ Шопенгауеръ, – все стремится къ бытію и по возможности къ бытію органическому, т.-е. къ жизни, и затѣмъ къ возможному усиленію ея; въ мірѣ животныхъ вполнѣ очевидно, что воля къ жизни составляетъ его основной тонъ, единственное неизмѣнное и безусловное свойство его; но и въ человѣкѣ господствуетъ тотъ же инстинктъ

Посмотрите на ужасъ человѣка, жизнь котораго находится въ опасности, на быстрое и серьезное участіе всѣхъ свидѣтелей и на безграничную радость послѣ спасенія; посмотрите на нѣмое уныніе, съ которымъ выслушивается смертный приговоръ, на то глубокое содроганіе, которое мы испытываемъ при приготовленіяхъ казни, на то раздирающее состраданіе, которое овладѣваетъ нами при видѣ ея. Можно было бы подумать, что здѣсь дѣло идетъ о чемъ-то совсѣмъ иномъ, а не о сокращеніи на нѣсколько лѣтъ пустаго и грустнаго существованія, отягченнаго всевозможными страданіями и всегда непадежнаго. Можно было бы подумать, что Богъ вѣсть какъ важно то обстоятельство, что человѣкъ попадетъ нѣсколькими годами ранѣе туда, гдѣ послѣ кратковременнаго бытія ему суждено оставаться

---

* Welt als Wille, II, 410.

билліоны лѣтъ. Изъ такихъ явленій становится ясно, что воля къ жизни есть дѣйствительно нѣчто необъяснимое и лежащее въ основаніи всякаго объясненія. Вотъ почему мы часто встрѣчаемъ фигуры согнутыя и изуродованныя старостью, нуждою и страданіемъ, отъ глубины души умоляющія насъ о помощи для продленія существованія, конецъ котораго долженъ бы казаться какъ нельзя болѣе желаннымъ, еслибы въ настоящемъ случаѣ опредѣляющимъ было обыкновенное сужденіе *.

Если сравнить чрезвычайную искусственность приспособленій, невѣроятное богатство средствъ и ничтожность преслѣдуемыхъ и достигаемыхъ ими цѣлей, само собою становится ясно, что жизнь есть такое дѣло, въ которомъ игра не стоитъ свѣчъ. Взгляните, напримѣръ, на крота, на этого неутомимаго работника: занятіе всей его жизни—грести несоразмѣрно большими лапами, постоянная ночь окружаетъ его: эмбріоническіе глаза служатъ только для того, чтобы избѣгать свѣта. Онъ одинъ есть истинно ночное животное, а не кошки, совы и летучія мыши, которыя видятъ ночью; но чего же достигаетъ онъ тяжелою и лишенною радостей жизнью? Корма и соитія, то-есть средствъ продолжать тотъ же печальный путь и начинать его снова въ новыхъ индивидуумахъ.

Въ человѣчествѣ также не трудно указать на страданія, сродныя тѣмъ, которыя мы находимъ въ мірѣ животныхъ. Въ животныхъ только яснѣе контрастъ меж-

---

* Welt als Wille, II, 399, 400, 409.

ду сложностью организмовъ, искусственностію средствъ и отсутствіемъ какой бы то ни было твердой окончательной цѣли; вмѣсто нея намъ является минутное удовольствіе, мимолетное наслажденіе, обусловленное лишеніемъ, частое и продолжительное страданіе, постоянная борьба, bellum omnium; охота, гдѣ каждый гонится и каждаго преслѣдуютъ, бѣдность, нужда, страхъ, крикъ и вой, и такъ это длится все дальше и дальше in secula seculorum или пока наконецъ не треснетъ поверхность планеты *.

Міръ есть только зеркало воли, и вся ограниченность, всѣ страданія и муки, которыя содержатся въ немъ, составляютъ только выраженіе того, чего она хочетъ. Все, что случается съ каждымъ существомъ, все что съ нимъ можетъ случиться, все это справедливо потому, что на это воля его, и какова воля, таковъ и міръ. Кто хочетъ знать, чего вообще достойны люди съ точки зрѣнія нравственности, пусть поглядитъ на ихъ общую участь. Нужда, нищета, горе, страданіе и смерть. Управляетъ вѣчная справедливость, и еслибы они въ цѣломъ не были такъ негодны, судьба ихъ не была бы такъ печальна. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что самъ міръ есть уже страшный судъ.

Послѣ такой характеристики воли къ жизни не трудно предвидѣть, какова должна выйти у Шопенгауера оцѣнка бытія. Но Шопенгауеръ не ограничивается этимъ. Изъ его основныхъ положеній можно вывести a priori, что всякое удовлетвореніе или то, что вообще называется счастіемъ, въ сущности есть только нѣчто отрицатель-

---

* Welt als Wille, II, 403, 404.

ное и никогда не можетъ быть положительнымъ. Оно не можетъ быть чѣмъ-либо возникающимъ въ насъ прямо, самостоятельно, а только удовлетвореніемъ извѣстнаго желанія. Удовлетвореніе или радость могутъ быть лишь освобожденіемъ отъ нѣкоторой боли или нужды: такъ какъ сюда относится не только всякое дѣйствительное явное страданіе, но и всякое желаніе, мѣшающее нашему покою, и даже убійственная скука, которая самое бытіе обращаетъ въ тягость. Достигнуть чего бы то ни было такъ трудно, предъ каждымъ намѣреніемъ возникаютъ безчисленныя преграды и затрудненія, съ каждымъ шагомъ накопляются препятствія; а когда, наконецъ, всѣ они преодолѣваются и цѣль достигнута, получается только освобожденіе отъ нѣкотораго желанія или страданія, то-есть то состояніе, въ которомъ мы находились до возникновенія послѣдняго. Только лишеніе, то-есть страданіе, дано намъ непосредственно, удовлетвореніе же или наслажденіе мы можемъ узнать лишь косвенно чрезъ воспоминаніе о предшествовавшихъ страданіяхъ или нуждахъ, которыя прекратились съ его наступленія. Мы замѣчаемъ боль, но не отсутствіе ея, заботу, но не беззаботность, страхъ, но не безопасность. Мы чувствуемъ желаніе также, какъ голодъ и жажду; а какъ только оно удовлетворено, съ нимъ происходитъ то же, что со съѣденнымъ кускомъ, который перестаетъ существовать для нашего чувства въ ту минуту, какъ онъ проглоченъ. Счастливые дни нашей жизни мы замѣчаемъ только тогда, когда наступаютъ несчастные. Часы идутъ тѣмъ скорѣе, чѣмъ они пріятнѣе, и тѣмъ медленнѣе, чѣмъ они мучительнѣе, это потому что положительное, то присутствіе чего ощущается, есть боль, а не наслажденіе.

Точно также мы замѣчаемъ время, когда намъ скучно, а не тогда, когда весело. Это доказываетъ, что наше бытіе тѣмъ счастливѣе, чѣмъ менѣе мы его ощущаемъ, а отсюда слѣдуетъ, что лучше было бы не быть *.

Даже тогда, когда волѣ недостаетъ предметовъ хотѣнья и черезчуръ легкое удовлетвореніе желаній тотчасъ же уничтожаетъ ихъ, ею овладѣваетъ страшная пустота и скука, и собственная сущность и бытіе становятся для нея невыносимою тяжестью; жизнь такимъ образомъ подобно маятнику, колеблется между страданіемъ и скукою, которыя дѣйствительно составляютъ ея послѣднія составныя части.

Невѣроятно, до какой степени ничтожно и безсодержательно существованіе большинства людей, если смотрѣть на него извнѣ, и до чего оно мало сознательно и темно внутри ихъ. Это вялое стремленіе и желаніе, сонливое и нетвердое движеніе впередъ черезъ четыре возраста къ смерти, сопровождаемое рядомъ тривіальныхъ мыслей. Люди похожи на заведенные часы, которые идутъ сами не зная почему; каждый разъ при зачатіи и рожденіи часы человѣческой жизни заводятся снова, чтобы тактъ въ тактъ съ незначительными варіантами повторить свою пьесу, игранную несчетное множество разъ. Каждый индивидуумъ, каждый человѣческій образъ и его жизненный путь есть только кратковременный сонъ безконечнаго духа природы, неизмѣнной воли къ жизни; это только мимолетный рисунокъ, который она чертитъ играя, на своемъ безконечномъ листѣ пространства и времени и оставляетъ лишь одно

---

* Welt als Wille, 365, 367, 377. II, 357—358.

мгновеніе, стирая потомъ, чтобы дать мѣсто для новыхъ.

Въ цѣломъ жизнь каждаго съ ея неизбѣжнымъ окончаніемъ является трагедіей; но ежедневныя ея мелочи придаютъ ей комическій характеръ, какъ будто судьба къ бѣдствіямъ нашего существованія хотѣла еще прибавить насмѣшку, что, несмотря на трагизмъ его, мы не можемъ удержать даже достоинства трагическихъ личностей и въ подробностяхъ неизбѣжно становимся ничтожными комическими актерами *.

Отрицательный характеръ счастія отражается и въ искусствѣ, въ этомъ вѣрномъ зеркалѣ жизни и міра, особенно въ поэзіи. Каждое эпическое или драматическое произведеніе можетъ представить только стремленіе къ счастію, войну и борьбу за него, а не его продолженіе, когда оно уже получено. Герои приводятся къ цѣли черезъ тысячи затрудненій и опасностей; но какъ только она достигнута, занавѣсъ поспѣшно опускается. Это потому, что затѣмъ оставалось бы намъ показать, что блестящая цѣль, въ которой они воображали найти блаженство, только завлекала ихъ и послѣ достиженія ея имъ не лучше, чѣмъ прежде **.

Кто пережилъ два или три поколѣнія, тотъ испытываетъ нѣчто похожее на впечатлѣніе зрителя, который остался бы на представленіяхъ ярмарочнаго фокусника и видѣлъ бы ихъ повтореніе два или три раза къ ряду; все было разсчитано на одно представленіе, и потому

---

* Welt als Wille I, 379, 380.

** Welt als Wille, I, 377—378.

не производитъ эффекта, когда исчезли иллюзія и новость *.

Несмотря на свою ничтожность и безсодержательность съ точки зрѣнія объективной, бытіе каждаго, должно быть, куплено имъ цѣною глубокихъ страданій и смерти, которой онъ долго боится и которая въ концѣ концовъ дѣйствительно наступаетъ.

Вся жизнь является постояннымъ обманомъ, какъ въ большомъ, такъ и въ маломъ, обѣщаетъ ли она что-нибудь,—она его не исполнитъ, развѣ только для того, чтобы показать, какъ мало желательно было то, чего мы желали; насъ поочередно обманываютъ надежды, и то, на что мы надѣялись. Дастъ ли она что-нибудь, это для того, чтобы снова отнять его. Волшебство разстоянія показываетъ намъ рай, исчезающій подобно оптическому обману, когда мы дадимъ себя заманить въ него. Счастье находится всегда въ будущемъ или въ прошедшемъ, а настоящее можно сравнить съ темнымъ облачкомъ, которое вѣтеръ гонитъ по освѣщенной поверхности: все свѣтло передъ нимъ и за нимъ, только оно само постоянно бросаетъ тѣнь, оно всегда неудовлетворительно, будущее невѣрно, а прошедшее невозвратно **.

Однако только подобная иллюзія и дѣлаетъ жизнь возможною; еслибы показать каждому тѣ страшныя страданія и муки, которымъ онъ постоянно можетъ подвергнуться, имъ овладѣлъ бы ужасъ; еслибы самаго упорнаго оптимиста провести черезъ госпитали,

---

* Parerga, II, 321.

** Welt als Wille, II, 657—658.

лазареты, хирургическія клиники, тюрьмы, мѣста пытокъ, стойла рабовъ, поля сраженій и эшафоты, черезъ всѣ темныя убѣжища нищеты, куда она прячется отъ холоднаго любопытства, и въ заключеніе дать ему заглянуть въ голодную башню Уголино, то и онъ навѣрное понялъ бы, какого рода этотъ лучшій изъ возможныхъ міровъ. Откуда какъ не изъ него же взялъ Дантъ матеріалъ для своего ада? А между тѣмъ адъ вышелъ изрядный *.

Но, скажутъ оптимисты, откройте глаза и посмотрите на міръ, какъ онъ хорошъ въ солнечномъ свѣтѣ съ его горами, долинами, потоками, растеніями, животными и т. д.—Но развѣ міръ есть камера-обскура? Смотрѣть на вещи дѣйствительно хорошо; но быть ими совсѣмъ другое дѣло. Телеологъ станетъ, пожалуй, восхвалять мудрое устройство, которое не позволяетъ планетамъ налетѣть другъ на друга, не даетъ морю и сушѣ смѣшаться въ кисель, а держитъ ихъ какъ слѣдуетъ порознь, не допускаетъ, чтобы все оцѣпенѣло отъ постояннаго мороза или испеклось отъ жара, а также вслѣдствіе склоненія эклиптики не оставляетъ постоянной весны, при которой ничто не могло бы созрѣть и т. п. Но все это только conditiones sine quibus non. Если міръ долженъ былъ существовать, онъ, конечно, не могъ быть такъ плохо построенъ, его основные столбы не могли быть такъ шатко поставлены, чтобы грозить паденіемъ.

Впрочемъ, окаменѣлости совершенно другихъ животныхъ генерацій, обитавшихъ когда то на планетахъ,

---

* Welt als Wille, I, 383.

указываютъ на міры, существованіе которыхъ становилось уже невозможнымъ и которые такимъ образомъ были хуже худшаго изъ возможныхъ *.

Шопенгауера возмущаетъ теорія Лейбница, что дѣйствительный міръ есть наилучшій изъ возможныхъ. Очевидно, софистическому доказательству Лейбница, говоритъ онъ, можно совершенно серіозно и честно противопоставить доказательство, что онъ есть наихудшій изъ возможныхъ: такъ какъ возможно не то, что кто-нибудь можетъ измыслить съ помощью фантазіи, а то, что дѣйствительно можетъ существовать и держаться. Но нашъ міръ устроенъ именно такъ, чтобы держаться при крайней необходимости: будь онъ еще немного хуже и бытіе его стало бы невозможнымъ. Слѣдовательно, міръ еще худшій совершенно невозможенъ, такъ какъ онъ не могъ бы существовать, а настоящій есть наихудшій изъ возможныхъ **.

«Въ жизни есть что-то неразумное, говоритъ П. Жане, и пусть не примутъ эти слова за богохульство, потому что въ этомъ заключается самое вѣрное, скажу даже единственное основаніе нашихъ загробныхъ надеждъ» ***.

Я позволю себѣ остановиться на взглядѣ Жане, потому что, въ противность ходячему, плоскому оптимизму, они переносятъ вопросъ въ совершенно иную сферу и пытаются въ трансцендентномъ найти тотъ порядокъ и то благо, которое въ сферѣ опыта постоянно должны уступать страданію и злу.

---

* Welt als Wille, II, 667. 671

** Welt als Wille, II, 669.

*** La Philosophie du Bonheur 410.

«Для жизни безъ Бога я вижу только два исхода, говоритъ Жане: самоубійство или чувственныя наслажденія. Нѣтъ, скажите вы, надо жертвовать собою для человѣчества; но, что̀ такое человѣчество, какъ не рядъ тѣней, такихъ же, какъ и я самъ, тѣней, на мгновеніе являющихся на поверхности земли, чтобы исчезнуть въ вѣчности? Какое мнѣ дѣло до ихъ счастія или до того, что̀ они называютъ этимъ именемъ? Жизнь есть игра, и не все ли мнѣ равно, какъ они ее сыграютъ. Вы скажете мнѣ, что остается обязанность. Но что̀ вы подъ ней разумѣете? мою выгоду? Я понимаю ее, какъ мнѣ угодно и нахожу ее въ удовольствіи. Разумѣете ли вы обязанность подчиняться порядку вещей, этому порядку, который заставляетъ меня родиться и умирать въ страданіяхъ, который соединилъ страданье со всѣми моими желаніями, привязанностями и бытіемъ? Но чѣмъ же я ему обязанъ, этому мировому порядку? Что̀ онъ для меня сдѣлалъ? Да и на что я ему нуженъ? Онъ сумѣетъ и самъ охранить себя» [1].

Жане, мнѣ кажется, правъ; безспорно, человѣческое бытіе, поставленное въ границы настоящей жизни, не удовлетворяетъ требованіямъ разума и обнаруживаетъ цѣлый рядъ противорѣчій.

Отрицательное отношеніе въ жизни не есть явленіе болѣзненное и исключительное, какъ до сихъ поръ пытаются утверждать многіе; это, напротивъ, результатъ безпристрастнаго холоднаго анализа.

Подобное воззрѣніе лежитъ на основаніи почти всѣхъ религій; не стану ссылаться на Упанишады, священныя

---

[1]) Ibid. 410—411.

книги буддистовъ и на книгу Іова; въ христіанствѣ, какъ ни старались его примирить съ дѣйствительностью, остается рѣзкая противоположность съ нею; если его нельзя считать религіею вполнѣ пессимистическою, то это только потому, что за предѣлами этой дѣйствительности оно видитъ другую; но къ настоящей жизни они относится презрительно или враждебно: «Царство мое не отъ міра сего», говоритъ Христосъ.

Не только христіанство и религіи Востока выражаютъ недовольство этою жизнью, не только западная философія въ послѣднее время все болѣе склоняется къ тому же результату,—такое же недовольство мы встрѣчаемъ уже въ классическомъ мірѣ за пятьсотъ слишкомъ лѣтъ до Р. Х. Ѳеогнисъ утверждаетъ, что вѣрность, благонравіе, справедливость и страхъ Божій покинули землю и осталась одна только надежда. Напрасно было бы учить злыхъ, они отъ этого не измѣнятся. Но и судьба несправедлива, какъ люди. Добрымъ и злымъ въ мірѣ одна участь. Дѣти платятся за преступленія отцовъ, а самъ преступникъ остается ненаказаннымъ. Самое лучшее для человѣка было бы не раждаться, а родившись умереть какъ можно скорѣе, потому что дѣйствительно счастливаго нѣтъ ни одного *.

Самый бѣглый взглядъ на исторію философіи убѣждаетъ насъ, что во всѣ времена встрѣчались подобныя воззрѣнія, и странно было бы утверждать послѣ этого, что пессимизмъ Шопенгауера и Гартмана есть случайное и преходящее явленіе, не имѣющее никакого основанія въ природѣ вещей.

---

*) См. *Zeller*, Philosophie der Griechen, Т. I. стр 96

Не станемъ касаться теперь зла моральнаго, о которомъ уже было говорено въ предыдущихъ главахъ и къ которому мы еще вернемся въ послѣдствіи. Но, возразятъ можетъ быть что само по себѣ страданіе не есть зло, и это мнѣніе такъ распространено между философами-моралистами, что стоитъ на немъ остановиться; эти философы готовы благословлять страданіе, видѣть въ немъ одно благо, лишь бы чрезъ него осуществлялась нѣкоторая высшая моральная цѣль.

Они не замѣчаютъ или не хотятъ замѣтить, что всякое моральное дѣйствіе предполагаетъ дѣйствующаго и того, на кого дѣйствуютъ; что для того, чтобы дѣйствіе имѣло какое-нибудь нравственное значеніе, необходимо, чтобы результатъ его имѣлъ какое-нибудь вліяніе на чье-либо чувство или волю, иначе съ точки зрѣнія моральной оно остается совершенно безразличнымъ Если я бросаю камень съ тѣмъ, чтобы кого-нибудь убить, мое дѣйствіе есть убійство или покушеніе на убійство; если я бросаю его нечаянно и ненамѣренно причиняю смерть или рану, дѣйствіе мое морально безразлично— хотя боль, которую испытываетъ тотъ, въ кого попалъ этотъ камень, одинаковая, все равно будетъ ли онъ брошенъ нечаянно или съ намѣреніемъ; такимъ образомъ не страданіе опредѣляется нравственнымъ значеніемъ поступка, а наоборотъ.

Это, конечно, не убѣдитъ моралистовъ: они легко найдутъ возраженія и скажутъ, что мы предрѣшаемъ вопросъ, считая страданіе зломъ; но если само по себѣ оно не есть зло, то почему же намѣреніе причинить страданіе другому есть зло?

Мы не знаемъ, скажутъ они дальше; не является ли это страданіе необходимымъ средствомъ для осуще-

ствленія высшихъ цѣлей, не должно ли оно въ концѣ концовъ принести пользу самому страдающему и т. д.? На почвѣ возможностей и догадокъ опроверженіе такой гипотезы становится невозможно. Но допустивши даже, что это дѣйствительно такъ, рѣшеніе вопроса отъ этого ничуть не измѣнится; въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что страданіе приводитъ къ какому бы то ни было благу, никакъ не слѣдуетъ, чтобы само оно было благомъ, развѣ только въ томъ смыслѣ, что меньшее зло есть благо; но въ такомъ случаѣ не слѣдуетъ забывать и того, что меньшее благо́ есть зло.

Для того, чтобы не считать страданіе зломъ, надо совершенно измѣнить значеніе самыхъ употребительныхъ словъ; что̀ можетъ быть хуже жестокости? но если страданіе не есть зло, выходитъ, человѣкъ жестокій не дѣлаетъ ничего дурнаго. Надо ли еще приводить примѣры? Не ясно ли, что подобная защита оптимизма во что̀ бы то ни стало, возможна только при крайнихъ натяжкахъ? Но какъ только мы признаемъ страданіе зломъ, трудно будетъ не согласиться съ пессимистическимъ взглядомъ на жизнь, нельзя не видѣть, что, какъ говоритъ Жане, вездѣ, гдѣ является страданіе, ему принадлежитъ послѣднее слово; въ мірѣ, поскольку онъ намъ извѣстенъ изъ опыта, мы вынуждены, вмѣстѣ съ Шопенгауеромъ, признать его преобладаніе зла, и съ этимъ согласно большинство величайшихъ мыслителей и поэтовъ; но слѣдуетъ ли отсюда, что небытіе вообще, лучше бытія? Въ правѣ ли мы заключать отъ дѣйствительнаго опыта къ возможному? Очевидно, нѣтъ; еслибы всѣ извѣстныя намъ существа страдали безпрерывно, еслибы они не знали ни минуты наслажденія и спокойствія,

и тогда мы не въ правѣ были бы утверждать, что въ другихъ мірахъ не можетъ быть существъ счастливыхъ. Всякое индуктивное заключеніе здѣсь немыслимо, потому что число дѣйствительныхъ опытовъ слишкомъ ничтожно въ сравненіи съ безконечностью возможныхъ. Въ этомъ отношеніи Шопенгауеръ болѣе логиченъ нежели Гартманъ: основываясь на свойствахъ воли, утверждая отрицательность всякаго удовольствія, онъ a priori выводитъ не только преобладаніе зла въ дѣйствительномъ мірѣ, но показываетъ, что иначе быть не можетъ. Дѣло только въ томъ, что̀ понятіе воли, изъ котораго выводится все остальное, что̀ бы ни говорилъ Шопенгауеръ, само получено путемъ опыта и индукціи и слѣдовательно тоже имѣетъ значеніе только въ сферѣ имманентнаго.

Поэтому намъ остается еще отвѣтить на два вопроса: дѣйствительно ли воля есть единственная возможная міровая сущность? И если да, дѣйствительно ли страданіе *должно быть* ея необходимымъ спутникомъ?

Что касается перваго, то мы уже видѣли, что и самъ Шопенгауеръ не берется рѣшать вопроса о томъ, что̀ необходимо, и ограничиваясь изслѣдованіемъ того, что̀ есть; но допустивши даже, что міровая сущность есть воля, допустивши и то, чего Шопенгауеръ и не пытается доказать, что такъ должно быть и иначе быть не можетъ, кромѣ того допустивши, вопреки очевидности и опыту, что всякое наслажденіе для насъ состоитъ *только* въ прекращеніи страданія,—будетъ ли слѣдовать отсюда, что такъ должно быть для воли вообще?

Вопервыхъ, ясно, что страданіе зависитъ не отъ самого хотѣнія, а отъ хотѣнія неудовлетвореннаго, такъ какъ

Удовлетворенное хотѣніе даже по Шопенгауеру есть удовольствіе. Но, говоритъ Шопенгауеръ, удовольствіе длится одинъ моментъ, а такъ какъ сущность человѣка есть воля, то за удовлетвореніемъ одного хотѣнія является другое, т.-е. новое страданіе, которое длится до новаго удовлетворенія, и такъ далѣе до безконечности. Такимъ образомъ получается, повидимому, линія страданій, прерываемая математическими точками удовольствій. Не входя въ разборъ того, насколько вѣрна была бы такая оцѣнка индивидуальной жизни, посмотримъ, насколько она примѣнима къ волѣ абсолютной, къ волѣ какъ міровой сущности? Вопервыхъ, время для нея не существуетъ, и такимъ образомъ наслажденіе и страданіе сливаются и совпадаютъ въ одной точкѣ. Но отбрасывая и эту трудность, анализируемъ далѣе понятіе абсолютной воли. Страданіе мы признали неудовлетвореннымъ хотѣніемъ; но возможно ли неудовлетворенное хотѣніе для абсолютной воли? Чтобы оно было возможно—необходимо, чтобы что-нибудь мѣшало ея удовлетворенію, но тогда воля не была бы абсолютною, а ограниченною.

Между тѣмъ Шопенгауеръ идетъ дальше, и даже прямо указываетъ на то, чего она хочетъ—она хочетъ самою себя, она хочетъ быть, она есть *воля къ жизни*; отсюда ясно, что неудовлетвореніе и слѣдовательно страданіе могло бы заключаться для нея въ небытіи и смерти, а жизнь и бытіе должны были бы, какъ ея удовлетвореніе служить источникомъ наслажденій, между тѣмъ Шопенгауеръ утверждаетъ противное, не дѣлая ни малѣйшей попытки маскировать или примирить такое противорѣчіе.

Какимъ образомъ единая воля можетъ быть источникомъ собственныхъ страданій—остается совершенною загадкой, и то, что Шопенгауеръ присвоиваетъ ей нѣсколько эпитетовъ въ родѣ голодной и неразумной, нисколько не объясняетъ вопроса.

ГЛАВА VI.

Смерть и безсмертіе.—Нечарушимость воли со смертію.—Неискоренимость страха смерти, его источникъ.—Самоубійство.

Исчисляя темныя стороны жизни, мы говорили о смерти какъ о ея непзбѣжной развязкѣ, но, если вся жизнь есть зло и страданіе, то мы уже не въ правѣ считать зломъ то, что насъ освобождаетъ отъ этого страданія; смерть, оказывается тогда благомъ. Страхъ смерти лишенъ всякаго разумнаго основанія и въ этомъ смыслѣ Эпикуръ справедливо говоритъ, ὁ θανατος μηδεν προς ἡμας (смерть для насъ не существуетъ, съ поясненіемъ, что пока мы живы, смерти еще нѣтъ, а когда наступаетъ смерть, насъ уже нѣтъ. А между тѣмъ въ смерти насъ пугаетъ не страданіе, да и нѣтъ никакого основанія предполагать, чтобы оно было особенно сильно, такъ какъ мы его отнюдь не встрѣчаемъ въ сродныхъ со смертью явленіяхъ сна и обморока,—насъ пугаетъ прекращеніе сознанія, потеря нашей индивидуальности; но и этого тоже нѣтъ причины бояться *.

---

* Welt als Wille, II, 535, 535.

Приведу здѣсь маленькій отрывокъ изъ діалога, гдѣ Шопенгауеръ пробуетъ доказать всю неосновательность такого страха.

Тразимахъ. Послушай, безъ продолженія моей индивидуальности я за все твое безсмертіе не дамъ ни гроша.

Филалетъ. Можетъ быть, мы еще и сойдемся. Предположи, что я поручусь тебѣ за продолженіе твоей индивидуальности, но только съ тѣмъ условіемъ, что до новаго пробужденія ея протечетъ трехмѣсячный, вполнѣ безсознательный, мертвый сонъ.

Тразимахъ. На это еще можно, пожалуй, согласиться.

Филалетъ. Но, такъ какъ въ совершенно безсознательномъ состояніи у насъ нѣтъ рѣшительно никакой мѣры для времени, то для насъ безразлично, протечетъ ли въ сознательномъ мірѣ три мѣсяца или десять тысячъ лѣтъ, пока мы сами находимся въ этомъ мертвомъ снѣ. Какъ то, такъ и другое при пробужденіи мы должны принять на вѣру. Поэтому тебѣ, можетъ быть, все равно будетъ, вернутъ ли тебѣ твою индивидуальность черезъ три мѣсяца или черезъ десять тысячъ лѣтъ.

Тразимахъ. Въ сущности это вѣрно.

Филалетъ. Но затѣмъ, еслибы по истеченіи десяти тысячъ лѣтъ, какъ-нибудь совсѣмъ забыли тебя разбудить, то я думаю, что послѣ такого долгаго небытія, послѣдовавшаго за очень короткимъ существованіемъ, и успѣвшаго уже обратиться въ старую привычку въ этомъ не было бы большой бѣды *.

---

* Parerga, II, 597.

То, что смерть кажется страшна нашей волѣ, зависитъ оттого, что познаніе представляетъ ей сущность ея только въ индивидуальномъ явленіи, такъ что у воли возникаетъ иллюзія, будто сама она погибаетъ съ этимъ явленіемъ, такъ же какъ мой образъ видимый въ зеркалѣ повидимому уничтожается, когда разбивается это зеркало *.

Но такъ какъ воля въ мірѣ есть вещь о себѣ, существенное внутреннее содержаніе ея, а жизнь и видимый міръ,—явленіе и зеркало, то жизнь будетъ слѣдовать за волею такъ же неразрывно, какъ тѣнь за тѣломъ, и если есть воля, будетъ и жизнь и міръ. Поэтому волѣ къ жизни жизнь не измѣнитъ, и пока мы полны желаніемъ жить, намъ нечего бояться за наше существованіе даже при видѣ смерти. Мы видимъ, правда, что индивидуумы возникаютъ и исчезаютъ; но индивидуумъ есть только явленіе, существуютъ только для познанія, связаннаго черезъ principium individuationis. Что до него касается, то онъ дѣйствительно получаетъ жизнь, какъ подарокъ возникаетъ изъ ничего, въ смерти претерпѣваетъ потерю этого подарка и возвращается въ ничто. Но мы должны разсматривать жизнь философски, т.-е. сообразно ея идеямъ, и найдемъ тогда, что воля, какъ вещь о себѣ во всѣхъ ея явленіяхъ, и субъектъ познанія, какъ зритель всѣхъ явленій и въ рожденіи и въ смерти остаются неприкосновенными **.

Не слѣдуетъ забывать, что по Шопенгауеру *вся* воля къ жизни воплощается въ *каждомъ* индивидуумѣ, такъ

---

* Welt als Wille. II, 271.

* Welt als Wille, I, 324; II, 557, 569

что въ сущности то, что исчезаетъ и то, что является, остается тѣмъ же самымъ, и сильнѣйшее основаніе нашего безсмертія составляетъ старое положеніе: Ex nihilo nihil fit et in nihilo nihil posse reverti.

Смерть есть сонъ, въ которомъ забывается только индивидуальность, а все остальное просыпается снова или вѣрнѣе совсѣмъ не засыпаетъ.

Прежде всего мы должны ясно понять, что форма явленія воли, слѣдовательно, форма жизни и дѣйствительности есть только настоящее, а не будущее и не прошедшее, которыя заключаются только въ понятіи, существуютъ только въ связи познанія, поскольку оно слѣдуетъ положенію достаточнаго основанія. Ни одинъ человѣкъ не жилъ въ прошломъ и не будетъ жить въ будущемъ; одно только настоящее есть форма всякой жизни, оно принадлежитъ ему и никогда не можетъ у него быть отнято. Настоящее всегда здѣсь вмѣстѣ съ его содержаніемъ. И то и другое стоитъ твердо, незыблемо, какъ радуга надъ водопадомъ. Жизнь не измѣнитъ волѣ, а съ жизнію неразрывно связано настоящее. Правда, что когда мы подумаемъ о протекшихъ тысячелѣтіяхъ, о милліонахъ людей, которые жили тогда, мы спросимъ себя: что они были, что съ ними сталось?—Но намъ стоитъ только припомнить прошедшее нашей собственной жизни, живо возобновить въ своей фантазіи ея сцены и спросить тогда: что было все это и что съ нимъ сталось? Что съ нимъ—то и съ жизнью помянутыхъ милліоновъ. Или ужь не должны ли мы думать, что прошлое получаетъ новое бытіе, будучи запечатлѣно смертью? Наше собственное прошлое, даже самое близкое, даже вчерашній день, есть только ничтожный

сонъ фантазіи—то же самое и прошлое всѣхъ тѣхъ милліоновъ *.

Тотъ, кого эта жизнь удовлетворяетъ, кто всячески утверждаетъ ее, тотъ смѣло можетъ считать ее безконечною, и страхъ смерти изгнать какъ обманъ, вселяющій въ немъ несообразную боязнь, что онъ когда-нибудь можетъ утратить настоящее, страхъ, представляющій ему время безъ настоящаго, есть обманъ, который въ отношеніи времени то же самое, что въ отношеніи пространства другой, вслѣдствіе котораго каждый считаетъ верхомъ то именно мѣсто земнаго шара, на которомъ онъ самъ находится, а все остальное низомъ; точно также каждый связываетъ настоящее съ своею индивидуальностью и воображаетъ, что вмѣстѣ съ нею угасаетъ всякое настоящее и безъ нея остаются прошедшее и будущее; но такъ же, какъ на земномъ шарѣ верхъ находится всюду, такъ же и форма всякой жизни есть настоящее, и бояться смерти, потому что она лишитъ насъ этого настоящаго не разумнѣе, чѣмъ бояться, соскользнуть съ круглаго земнаго шара, на самомъ верху котораго по счастью находишься въ настоящую минуту **. Представленіе, что будущее не существуетъ, основано на иллюзіи, которую мы замѣчаемъ, когда оно наступаетъ ***. Еслибы время собственными силами могло привести насъ къ счастью, мы уже давно достигли бы его, потому что за нами лежитъ безкопечное время; но точно также если-

---

* Welt als Wille, I, 327—328.

** Ibid., I, 330.

*** Ibid. II, 549.

бы оно могло привести насъ къ погибели, насъ уже давно не было бы. Изъ того, что мы существуемъ теперь, вытекаетъ, что мы должны существовать всегда. Вмѣсто того, чтобы говорить людямъ: «родившись, вы произошли изъ ничего; но вы безсмертны», слѣдовало бы сказать имъ: «вы не ничто», и научить ихъ понимать это въ смыслѣ изреченія Гермеса Трисмегиста: τὸ γαρ ὸν ἀει ἐσται (потому что сущее будетъ вѣчно). Но если этимъ не удастся успокоить боящагося сердца и оно запоетъ свою жалобную пѣсню: «Я вижу, что всѣ существа родятся изъ ничего, и послѣ короткаго промежутка времени въ него возвращаются, и мое бытіе, теперь настоящее, будетъ скоро лежать въ далекомъ прошедшемъ и я стану ничѣмъ!»—тогда лучшій отвѣтъ: «Развѣ ты не существуешь, развѣ не чувствуешь его внутри себя, этого драгоцѣннаго настоящаго, къ которому вы всѣ такъ жадно стремитесь—вы дѣти времени? А знаешь ли ты тѣ пути, которые тебя привели къ нему такъ, чтобы видѣть, что они для тебя заперты смертью? Возможность твоего собственнаго существованія, по разрушеніи твоего тѣла, тебѣ не понятна; но развѣ она можетъ быть для тебя непонятнѣе твоего теперешняго бытія и того, какъ ты до него достигло? Почему же тебѣ сомнѣваться, что тѣ тайные пути, которые были для тебя открыты къ этому настоящему, не останутся открыты и ко всякому будущему?» *.

Такая теорія повидимому весьма похожа на метемпсихозу, и Шопенгауеръ дѣйствительно близокъ къ ней; онъ самъ замѣчаетъ, что въ настоящемъ вопросѣ мы

---

* Welt als Wille, II, 560, 561.

не можемъ вполнѣ устранить понятія времени, какъ слѣдовало бы, и потому въ самомъ дѣлѣ приходимъ къ нѣкотораго рода метемпсихозѣ, хотя съ тѣмъ значительнымъ различіемъ, что она касается не всей ψυχή, а только одной воли. Интеллектъ, которому принадлежитъ память, есть часть умирающая, форма, а воля часть вѣчная, субстанція; поэтому для означенія настоящаго ученія слово «палингенезисъ» вѣрнѣе нежели «метемпсихоза». Постоянно новыя рожденія составляютъ послѣдовательность жизненныхъ сновъ одной и той же неразрушимой воли, пока она не будетъ научена и улучшена разнообразными послѣдовательными познаніями въ новой формѣ и не прекратитъ собственнаго бытія. То, что̀ для индивидуума сонъ, то для воли, какъ вещи о себѣ, смерть. Она не выдержала бы этого продолженія до безконечности, стремленій и страданій безъ всякой истинной пользы, еслибы у ней сохранялись воспомнпаніе и индивидуальность. Она отбрасываетъ ихъ, это и есть Лета, и вступаетъ въ жизнь, освѣженная мертвымъ сномъ и снабженная новымъ интеллектомъ, какъ новое существо. «И новый день влечетъ насъ къ новымъ берегамъ!» *.

То, что̀ исчезаетъ, и то, что̀ является на его мѣсто, есть то же самое существо, которое претерпѣваетъ только незначительное измѣненіе, только возобновленіе формы своего бытія. Ни одинъ здравомыслящій человѣкъ не станетъ утверждать, что потому, что нѣтъ той сильной руки, которая три тысячи лѣтъ тому назадъ натягивала лукъ Одиссея, то и сила, такъ мощно прояв-

---

* Welt als Wille, II, 574, 575, 576

лявшаяся въ ней, уже совершенно исчезла; при дальнѣйшемъ размышленіи по тѣмъ же соображеніямъ нельзя предположить и того, что та сила, которая натягиваетъ лукъ сегодня, начала существовать голько съ этою рукою. Гораздо естественнѣе мысль, что сила, дѣйствовавшая прежде въ жизни, нынѣ угасшей, есть та же самая, которая дѣйствуетъ въ цвѣтущей теперь; это почти неизбѣжно *.

Какъ ни справедливы многія изъ приведенныхъ здѣсь мыслей Шопенгауера, онѣ не даютъ намъ никакого положительнаго результата. Шопенгауеръ желаетъ доказать неразуміе страха смерти; онъ увѣряетъ, что то, за исчезновеніе чего мы боимся, неразрушимо, а то, что исчезаетъ со смертью, не можетъ быть для насъ дорого, и къ этому въ сущности сводится вся его аргументація; но при внимательномъ взглядѣ оказывается, что изъ его доказательствъ выходитъ совсѣмъ не то, что онъ пытается изъ нихъ вывести. Смерти боится не воля, какъ вещь о себѣ (лишенная интеллекта, она не можетъ имѣть и понятіе о смерти), не человѣчество и не какой-либо абстрактный человѣкъ, а тотъ человѣкъ, который живетъ здѣсь и теперь (и это здѣсь и теперь должно пониматься тоже конкретно). А для него смерть оказывается, по Шопенгауеру, дѣйствительно прекращеніемъ бытія, такъ какъ послѣ нея не остается уже индивидуальнаго бытія, необходимо предполагающаго сознаніе, не остается именно того, что составляетъ его *я*. Что же касается безсмертія той силы, которая вызываетъ къ жизни отдѣльные организмы, въ немъ никто

---

* Welt als Wille, II, 545, 538.

не сомнѣвается; но для сознательныхъ существъ, оно не болѣе интересно, чѣмъ вѣчность матеріи.

Что потерю сознанія, а потому и смерть не слѣдуетъ считать зломъ, это уже совершенно другой вопросъ, и рѣшеніе его прямо зависитъ отъ оптимическаго или пессимистическаго взгляда на жизнь, отъ того, признаемъ ли мы въ ней преобладаніе наслажденій или страданій.

Самый рѣшительный оптимистъ согласится, конечно, что какъ бы ни были велики блага этой жизни вообще, во время болѣзни и агоніи страданія получаютъ такой рѣшительный перевѣсъ, что большинству умирающихъ смерть, какъ потеря всякаго чувства, должна бы казаться чистѣйшимъ выигрышемъ, а между тѣмъ въ дѣйствительности мы видимъ совершенно обратное явленіе. Отчего оно зависитъ? Отчего человѣкъ такъ дорожитъ этою жизнью и цѣпляется за нее даже тогда, когда она даетъ ему однѣ муки? Инстинктъ самосохраненія, horrormortis, безсознательная привязанность къ жизни, потому что Воля есть воля къ жизни,—всѣ эти термины въ сущности выражаютъ только то, что причина страха смерти намъ неизвѣстна.

Нѣтъ никакого сомнѣнія, что въ громадномъ большинствѣ людей чувство это совершенно безотчетно; это не значитъ однако, чтобы причины, вызывающія его, лежали исключительно въ безсознательномъ, и чтобы для устраненія его устраненіе этихъ причинъ было единственнымъ средствомъ. Если онѣ въ самомъ дѣлѣ лежатъ въ существѣ воли, то никакіе логическіе доводы ихъ не поколеблютъ и всѣ аргументы Шопенгауера останутся безполезны.

Для того, чтобы бояться смерти, мы необходимо должны имѣть о ней какое-нибудь, хотя бы самое сбивчивое и неопредѣленное представленіе.

Кто за ней ожидаетъ блаженства и рая, тому она будетъ являться желанною цѣлью, кому мерещатся вѣчныя муки, въ томъ она будетъ вселять чувство безконечнаго ужаса, и наконецъ тотъ, кто видитъ въ ней полное уничтоженіе всякаго чувства, тотъ долженъ желать, или бояться ея, смотря по тому, считаетъ ли онъ способность чувствовать благомъ или зломъ въ настоящей жизни.

Въ дѣйствительности эти точки зрѣнія никогда не встрѣчаются въ совершенной чистотѣ, особенно послѣдняя; сила привычки и воспитанія почти всегда настолько велика, чтобы въ самыхъ рѣшительныхъ матеріалистахъ оставить хоть слабое сомнѣніе, котораго вполнѣ достаточно, чтобы вызвать безотчетный страхъ, когда дѣло идетъ объ интересахъ черезчуръ близкихъ.

Религіозныя вѣрованія играютъ, конечно, одну изъ главныхъ ролей въ отношеніи людей къ смерти, и если-бы вѣра была достаточна сильна, отношеніе это опредѣлялось бы исключительно ею. Этого, впрочемъ, не было бы достаточно, чтобы устранить страхъ смерти, нужно было бы кромѣ того вѣрить, что нашей вѣры и того, что изъ нея вытекаетъ достаточно, чтобы спасти насъ. Только въ исключительныхъ случаяхъ религіозныя убѣжденія достигаютъ достаточной силы и ясности, чтобы произвести такое дѣйствіе; въ большинствѣ же случаевъ сбивчивости религіозныхъ понятій соотвѣтствуетъ и неопредѣленность взглядовъ на смерть.

Къ этому примѣшивается еще чувство, присущее почти всѣмъ людямъ и зависящее отъ привычки свя-

зывать всѣ свои ощущенія съ извѣстными измѣненіями въ своемъ тѣлѣ или во внѣшнемъ мірѣ.

При мысли о смерти мы почти всегда невольно представляемъ себѣ свое тѣло въ гробу; мы никакъ не можемъ убѣдиться, что съ момента смерти оно уже не наше, и было нашимъ только потому, что вызывало въ насъ ощущенія и повиновалось нашей волѣ. Мы такъ привыкли связывать съ нимъ психическія явленія, что невольно предполагаемъ въ немъ нѣкоторую долю чувства даже тогда, когда не видимъ уже никакихъ проявленій воли; еслибы это было такъ, смерть была бы дѣйствительно чѣмъ-то ужаснымъ, и еслибы мертвые могли видѣть ту подземную картину, которую рисуетъ Гейне въ одномъ изъ своихъ стихотвореній, тогда и живые не должны бы имѣть ни минуты покоя.

Въ самомъ дѣлѣ, трудно себѣ представить что-нибудь ужаснѣе необходимости претерпѣвать окружающую дѣйствительность, не имѣя ни малѣйшей возможности на нее воздѣйствовать и не видѣть конца такой невозможности, а едва-ли не это предположеніе, дѣлаемое безсознательно, по привычкѣ связывать психическую и физическую сторону человѣка, лежитъ въ основаніи безотчетнаго страха смерти.

Къ счастью, у насъ нѣтъ ни малѣйшаго повода предполагать сохраненіе чувствительности далѣе способности сознательнаго движенія. Это невѣроятно не только съ точки зрѣнія эмпирической, но и вообще говоря, трудно предположить способность претерпѣвать тамъ, гдѣ нѣтъ способности дѣйствовать.

Чтобы какъ можно болѣе ослабить, если не вполнѣ уничтожить въ себѣ страхъ смерти, прежде всего необходимо привыкнуть различать психическую сторону

человѣка отъ ея внѣшнихъ, матеріальныхъ проявленій. Это не есть произвольное требованіе одной спиритуалистической школы; сами матеріалисты должны согласиться, что между сознательными явленіями жизни и чисто-механическими измѣненіями матеріальнаго міра существуетъ нѣкоторое различіе, котораго мы теперь не въ состояніи опредѣлить съ точностью, хотя бы въ концѣ концовъ эти явленія и сводились къ одному общему началу. Но если связь сознанія съ органическою жизнью вообще еще не доказана, то тѣмъ болѣе слѣдуетъ сказать то же самое о связи того или другаго сознанія съ тѣмъ или другимъ организмомъ; нѣтъ ни малѣйшаго основанія предполагать, что жизнь эта продолжается и послѣ того, какъ мы не видимъ уже никакихъ ея проявленій. Въ этомъ отношеніи разница между матеріализмомъ и спиритуализмомъ состоитъ только въ томъ, что тогда какъ первый, принимая сознаніе за функцію матеріальнаго организма, видитъ въ смерти полное разрушеніе сознанія, второй приписываетъ его самостоятельному началу и потому сохраняетъ возможность его независимаго бытія или сочетанія съ новымъ организмомъ.

Какъ для того, такъ и для другаго смерть сама по себѣ не можетъ быть зломъ; ея значеніе опредѣляется именно тѣмъ, чего мы чрезъ нея лишаемся или что пріобрѣтаемъ.

Такимъ образомъ ясно, что если мы оставимъ въ сторонѣ соображенія о загробной жизни и побѣдимъ въ себѣ безотчетный ужасъ смерти, она будетъ намъ казаться тѣмъ менѣе страшна, чѣмъ слабѣе наша привязанность къ окружающей насъ дѣйствительности, и если эта привязанность обратится въ равнодушіе, а

потомъ въ отвращеніе, смерть будетъ намъ являться желаннымъ исходомъ, а самоубійство—логическимъ выводомъ.

Отсюда ясно, какъ неосновательно то мнѣніе, которое причину всякаго самоубійства ищетъ въ психическомъ разстройствѣ. При отсутствіи религіозныхъ или философскихъ убѣжденій, которыя запрещали бы такого рода дѣйствія, не рѣшимость лишить себя жизни, а наоборотъ, желаніе жить во что бы то ни стало, даже тогда, когда жизнь является страданіемъ, изъ котораго нѣтъ исхода кромѣ смерти и небытія,—такое желаніе скорѣе нуждалось бы въ объясненіи чрезъ умопомѣшательство, такъ какъ оно, очевидно, противорѣчитъ разуму и логикѣ.

«Только на безотчетномъ страхѣ смерти, говоритъ Шопенгауеръ, покоится излюбленное положеніе всѣхъ посредственныхъ головъ, что тотъ, кто лишаетъ себя жизни, долженъ быть помѣшанъ, и то удивленіе, которое вызываетъ этотъ поступокъ даже въ мыслящихъ людяхъ: онъ настолько противенъ природѣ всего живущаго, что мы въ нѣкоторомъ смыслѣ должны дивиться тому, какъ самоубійца въ состояніи былъ исполнить его и находить нѣкоторое успокоеніе въ мысли, что въ самыхъ худшихъ случаяхъ этотъ исходъ дѣйствительно открытъ намъ, тогда какъ мы могли бы въ этомъ сомнѣваться, еслибы оно не подтверждалось опытомъ» *.

«Природа дала только человѣку преимущество оканчивать свою жизнь прежде, чѣмъ сама она поставитъ

---

* Wilt als Wille, II, 271.

ей предѣлъ; это преимущество есть какъ бы вознагражденіе за то, что онъ подверженъ не только тѣлеснымъ и ограничивающимся настоящимъ страданіямъ подобно животнымъ, но и несравненно бо́льшимъ духовнымъ мукамъ будущаго и прошедшаго; поэтому человѣкъ живетъ не только какъ животное, до тѣхъ поръ, пока можетъ, но и пока хочетъ. Вопросъ о томъ, долженъ ли онъ по нравственнымъ основаніямъ отказаться отъ этого преимущества весьма сложенъ и не можетъ быть разрѣшенъ ходячими банальными аргументами *.

Вообще, если окажется, что ужасы бытія достигаютъ такой степени, что превышаютъ ужасы смерти—человѣкъ кладетъ конецъ своей жизни. Но это дѣлается не безъ борьбы: страхъ смерти стоитъ, какъ стражъ, у выходной двери и, быть можетъ, нѣтъ никого, кто бы не положилъ уже конецъ своей жизни, еслибы этотъ конецъ былъ чѣмъ-либо чисто отрицательнымъ,—внезапнымъ прекращеніемъ бытія. Но въ немъ есть и нѣчто положительное—разрушеніе тѣла, и оно отпугиваетъ насъ потому, что тѣло есть проявленіе воли къ жизни.

Когда въ мучительныхъ, страшныхъ снахъ безпокойство достигаетъ высшей степени, оно само заставляетъ насъ пробудиться и разомъ исчезаютъ всѣ чудовища ночи; то же самое случается со сномъ жизни: когда крайнее безпокойство заставляетъ насъ прекратить ее **.

Возраженіе, что мы не имѣемъ права располагать нашею жизнью, по мнѣнію Шопенгауера, лишено вся-

---

* Ethik, 127.

** Parerga, II, 332, 333.

каго смысла, такъ какъ мы, очевидно, ни на что въ мірѣ не имѣемъ такого права, какъ на нашу личность и на нашу жизнь. То, что уголовный кодексъ наказываетъ самоубійство, положительно смѣшно потому, что какое наказаніе можетъ испугать того, кто ищетъ смерти? Если же наказывать покушеніе на самоубійство, выйдетъ, что наказывается недостатокъ ловкости, вслѣдствіе котораго оно не удалось *.

Несмотря на горячую защиту права самоубійства противъ богослововъ, криминалистовъ и моралистовъ, Шопенгауеръ самъ далеко не безусловно оправдываетъ его; онъ находитъ наоборотъ, что имъ не достигается цѣль, такъ какъ источникъ всѣхъ страданій — воля остается неприкосновенною въ смерти, и такъ какъ кромѣ того оно противорѣчитъ высшей нравственной цѣли, единственному настоящему спасенію изъ этого міра чрезъ перерожденіе воли. Самоубійство не только не есть отрицаніе воли, но, наоборотъ, проявленіе сильнаго ея самоутвержденія. Отрицаніе состоитъ не въ томъ, чтобы ненавидѣть страданія жизни, а въ томъ, чтобы ненавидѣть ея наслажденія. Самоубійца хочетъ жизни и недоволенъ только тѣми условіями, при которыхъ она ему досталась. Мы уже видѣли выше, что волѣ къ жизни—жизнь не измѣнитъ; а съ жизнью неразрывно связано страданіе, поэтому самоубійство есть только произвольное разрушеніе ея отдѣльнаго явленія, при которомъ вещь о себѣ остается неприкосновенною, такъ же какъ радуга надъ водопадомъ, какъ бы быстро ни мѣнялись капли, являющіяся на мгновеніе ея носи-

* Parerga, II, 328, 329.

телями. Итакъ, самоубійство оказывается поступкомъ напраснымъ и безразсуднымъ; въ немъ является торжество воли, какъ самое вопіющее выраженіе противорѣчія воли къ жизни съ самой собою. Мы видѣли во всей природѣ внутреннюю борьбу живущаго. Но здѣсь уже индивидуумъ объявляетъ войну самому себѣ, и напряженіе, съ которымъ онъ хочетъ жизни и съ которымъ онъ борется противъ страданій, какъ препятствій къ ней, приводитъ его къ тому, что онъ самого себя разрушаетъ, такъ что индивидуальная воля уничтожаетъ тѣло, которое есть только ея собственная видимость, прежде чѣмъ сама она сломлена страданіемъ. Самоубійца перестаетъ жить именно потому, что онъ не можетъ перестать хотѣть и въ немъ воля утверждаетъ себя, уничтоженіемъ собственнаго явленія, потому что не можетъ утверждать себя иначе. Но такъ какъ страданіе, котораго она избѣгаетъ и было тѣмъ умерщвленіемъ, которое могло привести ее къ самоотрицанію и спасенію, то самоубійца въ этомъ отношеніи похожъ на больнаго, который не даетъ кончить мучительной операціи, когда она уже начата и могла бы совершенно излѣчить его, а предпочитаетъ остаться больнымъ *.

Не касаясь пока вопросовъ самоутвержденія и самоотрицанія воли, о которыхъ буду говорить въ слѣдующей главѣ, замѣчу только, что аргументы Шопенгауера противъ самоубійства кажутся мнѣ также слабы какъ тѣ, на которые онъ самъ нападаетъ.

Самоубійца не достигаетъ своей цѣли, говоритъ Шо-

---

* Welt als Wille, I, 471—473.

пенгауеръ; но въ чемъ состоитъ эта цѣль? Въ прекращеніи того бытія, которое стало ему въ тягость—а небытія вообще; ему противна не жизнь вообще, а жизнь теперь и здѣсь, и цѣль его въ этомъ отношеніи имъ достигается вполнѣ; то что воля, какъ вещь о себѣ будетъ продолжать жить и мучиться, его совсѣмъ не интересуетъ и не касается, какъ индивидуума; а индивидуальная жизнь, по словамъ самого Шопенгауера, прекращается со смертью. Такъ же шатко и непонятно возраженіе Шопенгауера, что самоубійца препятствуетъ исправленію воли посредствомъ страданія. Какъ можетъ человѣкъ—минутное явленіе воли содѣйствовать или препятствовать ея радикальному перерожденію, когда на мѣсто однихъ индивидуумовъ тотчасъ же являются новые; да и не все ли равно, еслибы они и могли исчезать порознь, когда въ каждомъ изъ нихъ проявляется *вся* воля?

За то въ отношеніи уголовнаго преслѣдованія самоубійства Шопенгауеръ безъ сомнѣнія правъ. Всякое наказаніе предполагаетъ причиненіе извѣстнаго страданія преступнику за страданіе или зло, причиненное имъ, но какое наказаніе можно придумать для того, кто добровольно выбираетъ высшее изъ нихъ? Еслибы оно и было возможно, оно, конечно, только подтвердило бы въ немъ первоначальную рѣшимость лишить себя жизни. Самоубійца рѣшается на свой поступокъ вслѣдствіе того, что находитъ жизнь хуже небытія; отклонить его отъ этого рѣшенія можно только показавши ему, что онъ ошибается, а никакъ не причиняя ему новое страданіе, что было бы только новымъ подтвержденіемъ его сужденія.

Подробно доказывать безполезность и невозможность

уголовнаго преслѣдованіи самоубійства совершенно излишне. Положительныя законодательства преслѣдуютъ его повидимому только для формы, только для того, чтобы не санкціонировать его своимъ молчаніемъ; но, къ сожалѣнію, и это преслѣдованіе приноситъ болѣе вреда, чѣмъ пользы; оно почти всегда падаетъ не на самоубійцу, а на близкихъ и родственниковъ, которые ничѣмъ не виноваты и съ которыхъ довольно уже и того горя, что они не могли помѣшать несчастію.

Въ наше время, когда самоубійства особенно часты, вопросъ о нравственныхъ основаніяхъ противъ нихъ и о средствахъ предупреждать ихъ особенно важенъ.

Вопервыхъ, право на собственную жизнь далеко не такъ безусловно, какъ это утверждаетъ Шопенгауеръ, хотя возраженіе, что мы не должны лишать себя жизни потому что не мы себѣ дали ее, не имѣетъ почти никакого значенія и на него можно отвѣтить, что потому-то намъ и должно принадлежать по крайней мѣрѣ право прекратить ее по желанію. Этотъ отвѣтъ справедливъ, однако, лишь до тѣхъ поръ, пока онъ касается человѣка въ отдѣльности Но какъ только онъ сознательно принялъ жизнь со всѣми ея сложными отношеніями, какъ только онъ воспользовался дѣйствіями и слѣдовательно жизнью другихъ, онъ тѣмъ самымъ предоставилъ и имъ право въ нѣкоторой мѣрѣ пользоваться его дѣятельностью и слѣдовательно разсчитывать на его жизнь.

Несомнѣнно, однако, что въ практическомъ смыслѣ такое соображеніе не особенно вѣско, такъ какъ человѣкъ, рѣшающійся на самоубійство, настолько утомленъ жизнью, что почти всегда можетъ отвѣтить,

что отъ продолженія его бытія польза ближнимъ была бы весьма не велика, да и та польза, которую они ему принесли и которая обусловливаетъ его обязанность жить, тоже незначительна, если, несмотря на нее, онъ предпочитаетъ умереть.

Едва ли удастся отговорить кого-нибудь отъ самоубійства, доказавши ему, что онъ *обязанъ* жить для ближнихъ, если онъ не чувствуетъ къ нимъ такой любви, которая сама по себѣ могла бы помѣшать его рѣшенію.

Другое дѣло, если показать ему, что онъ ошибся въ оцѣнкѣ жизни, что она или сама по себѣ, или какъ звено другаго бытія, имѣетъ значеніе, котораго онъ въ ней не подозрѣвалъ и которое требуетъ отъ него, чтобы онъ претерпѣлъ до конца, каковъ бы ни былъ этотъ конецъ, совершенное ли небытіе, нирвана или блаженство какого око не видѣло и ухо не слышало. Но такое убѣжденіе есть скорѣе дѣло религіи нежели философіи, а тѣмъ менѣе положительнаго права.

ГЛАВА VII.

Самоутвержденіе и самоотрицаніе воли, любовь и ея дѣйствительный источникъ.—Познаніе жизни, какъ основаніе для самоотрицанія.—Страданіе какъ путь къ искупленію противорѣчіе между этикой и метафизикой Шопенгауера.

Основное явленіе самоутвержденія воли составляетъ половая любовь; правда, что воля къ жизни первоначально выказывается въ стремленіи къ сохраненію индивидуума; но это только ступень для стремленія къ сохраненію рода, и послѣднее должно быть настолько сильнѣе перваго, насколько жизнь рода, его долговѣчность, распространенность и значеніе выше индивидуальныхъ *.

Вотъ почему половая любовь заслуживаетъ особаго вниманія философа; она, говоритъ Шопенгауеръ, не только самое сильное изъ всѣхъ стремленій, но и специфически отъ нихъ отличное. Она всюду подразумѣвается, какъ необходимое и неизбѣжное, и не есть, подобно другимъ желаніямъ, дѣло вкуса и настроенія. Это—желаніе составляющее сущность человѣка. Нѣтъ такого сильнаго мотива, побѣда котораго была бы обез-

---

* Welt als Wille, II, 388.

печена въ случаѣ столкновенія съ нимъ. Оно имѣетъ настолько первенствующее значеніе, что его неудовлетворенія не могутъ вознаградить никакія другія наслажденія; оно есть невидимый центръ всякой человѣческой дѣятельности и всюду выступаетъ наружу, несмотря на всѣ покровы, которые на него набрасываютъ. Это—причина войны и цѣль мира, основаніе серьезнаго и предметъ шутки, неисчерпаемый источникъ остротъ, ключъ ко всѣмъ намекамъ и смыслъ тайныхъ знаковъ, всѣхъ невысказанныхъ предположеній, всѣхъ взглядовъ украдкой; постоянная забота въ молодости, а часто и въ старости, грѣшная мысль порока и противъ воли возвращающаяся мечта, невинности, постоянно готовый матеріалъ для шутки, именно потому, что въ основаніи его лежитъ глубочайшая серіозность *.

Къ половому инстинкту сводится и любовь, какъ бы ни низко и ни прозаично показалось такое объясненіе на первый взглядъ. Я знаю, говоритъ Шопенгауеръ, что многимъ такое объясненіе не понравится, особенно самимъ влюбленнымъ, они его найдутъ черезчуръ физическимъ и матеріальнымъ; но пусть они подумаютъ о томъ, что предметъ ихъ страсти, который вдохновляетъ ихъ на мадригалы и сонеты, едва удостоился бы ихъ взгляда родись онъ 18-ю годами раньше.

Если такъ, то стóитъ ли любовь тѣхъ заботъ, которыя изъ-за нее безпрерывно волнуютъ весь міръ? Какъ ни ничтожны бываютъ проявленія ея, ея конечная цѣль дѣйствительно важнѣе всего другаго въ человѣческой жизни, и потому вполнѣ заслуживаетъ глубокой серіоз-

---

* Ibid., 187, 188.

ности, съ которой каждый преслѣдуетъ ее, то, что рѣшается здѣсь, ни болѣе ни менѣе, какъ составленіе слѣдующаго поколѣнія. Dramatis personae, которыя явятся, когда мы сойдемъ со сцены, опредѣляются здѣсь, этими пустыми любовными отношеніями. Какъ бытіе, existentia будущей личности вполнѣ опредѣляется нашимъ половымъ стремленіемъ вообще, такъ ея сущность, essentia—индивидуальнымъ выборомъ при удовлетвореніи этого стремленія — т.-е. половою любовью.

То, что въ индивидуальномъ сознаніи даетъ себя знать какъ половое стремленіе вообще, не имѣющее склонности къ тому или другому индивидууму другаго пола, въ сущности и внѣ явленія, есть воля сама по себѣ,—то что въ сознаніи является, какъ половое стремленіе, направленное на опредѣленный индивидумъ, то само въ себѣ есть воля жить, какъ точно опредѣленный индивидуумъ.

Рожденіе того или другаго ребенка есть истинная цѣль всякаго любовнаго романа, хотя она и не сознается тѣми, кто въ немъ участвуетъ. Возрастающая склонность влюбленныхъ есть уже въ сущности воля къ жизни новаго индивидуума, котораго они могутъ и хотятъ произвести; уже во встрѣчѣ ихъ страстныхъ взоровъ загарается эта новая жизнь и даетъ себя знать въ будущемъ, какъ гармоническую стройно составленную индивидуальность. Влюбленные чувствуютъ страстное желаніе дѣйствительнаго соединенія и сліянія въ единомъ существѣ, хотѣли бы только въ немъ продолжать свое бытіе, и это желаніе осуществляется въ рожденномъ отъ нихъ, такъ какъ въ немъ наслѣдствен-

но передающіяся свойства обоихъ продолжаютъ жить, соединенныя и сплавленныя воедино *.

Вотъ почему въ любви красота и гармонія между любящими имѣютъ такое значеніе, хотя съ точки зрѣнія половаго инстинкта они казались бы безразличны. Счастіе цѣлой жизни множества дѣвушекъ опредѣлялось кривизною линіи носа и совершенно справедливо, потому что это важно для родоваго типа **.

Не одна наружность руководитъ однако любовью: психическая сторона имѣетъ также значеніе: оказывается, что женщину, вообще, привлекаютъ качества сердца и характера такъ, какъ они наслѣдуются отъ отца. На женщинъ больше всего дѣйствуется твердость воли, рѣшимость и храбрость, можетъ быть, также честность и доброта; умственныя преимущества не имѣютъ никакого прямаго и инстинктивнаго вліянія на нихъ; это—потому, что они наслѣдуются не отъ отца. Неразуміе въ глазахъ женщинъ не вредитъ, а наоборотъ, исключительныя духовныя силы или даже геній могутъ подѣйствовать неблагопріятно, какъ аномалія.

Увлекаясь своею теоріей, Шопенгауеръ идетъ весьма далеко, и утверждаетъ, что даже въ частностяхъ каждый ищетъ соотвѣтствія своимъ недостаткамъ и неправильностямъ, такъ что лицамъ съ тупыми носами невыразимо нравятся носы ястребиные и физіономіи попугаеобразныя; люди непомѣрно худощавыя и высокія могутъ находить красивыми, даже чрезчуръ плотныхъ и мелкихъ.

---

* Ibid., 612, 613, 614.

** Ibid., 623.

Рѣдкій случай, когда мущина влюбляется въ некрасивую женщину, встрѣчается тогда, когда ея ненормальности составляютъ прямую противоположность, и коррективъ его собственныхъ. При этомъ влюбленность достигаетъ обыкновенно значительной силы *.

Страстное влеченіе любви ἔρως, описаніемъ котораго въ безчисленныхъ оборотахъ заняты поэты всѣхъ временъ и въ отношеніи котораго они не только не могутъ исчерпать своего предмета, но и достаточно выразить его,—это влеченіе, въ которомъ съ обладаніемъ женщиною связано представленіе безконечнаго блаженства и невыразимое страданіе, съ мыслью, что оно недостижимо,—это влеченіе и эта мука любви не могутъ заимствовать своего содержанія изъ потребностей недолговѣчнаго индивидуума. Это глубокіе вздохи родоваго духа, который видитъ здѣсь пріобрѣтеніе или утрату незамѣнимаго средства для осуществленія своихъ цѣлей. Только роду принадлежитъ безконечная жизнь и потому онъ одинъ способенъ къ безконечнымъ желаніямъ и безконечнымъ страданіямъ. Но все это заключается здѣсь въ груди одного смертнаго,—и неудивительно, что она какъ будто хочетъ разорваться и не находитъ выраженія для наполняющаго ее предчувствія безконечнаго блаженства и безконечной скорби **.

Съ такой теоріей любви можно не согласиться во многомъ; но едва ли будетъ справедливъ упрекъ въ слишкомъ холодномъ и прозаическомъ отношеніи къ ней.

---

* Ibid. 624, 628.

** Ibid. 631—632.

Патетическое обращеніе Э. Каро къ тѣнямъ Ромео и Юліи по поводу теоріи любви Шопенгауера невольно вызываетъ улыбку, особенно, когда онъ потомъ иронически замѣчаетъ, что, еслибы они не умерли, это было бы лучше для рода, но не для нихъ самихъ. «Продолжительная скука послѣдовала бы за опьяненіемъ и отомстила бы за пессимизмъ: Ромео, состарившійся и разочарованный, Юлія, подурнѣвшая и недовольная, Боже, что за картина! Оставимъ же Веронскихъ влюбленныхъ въ могилѣ, которая хранитъ ихъ молодость, ихъ любовь и ихъ славу».

Нельзя не признать вмѣстѣ съ Шопенгауеромъ и Гартманомъ, что въ любви есть что-то неразумное, не подчиняющееся никакимъ личнымъ разсчетамъ и соображеніямъ.

Защитники идеальной любви никакъ не хотятъ допустить, чтобы въ ней выражалось половое стремленіе: но съ своей стороны не объясняютъ, почему она есть именно половая любовь. Основывать любовь на сознательномъ стремленіи къ минутному наслажденію значило бы не понимать ея сущности и низводить ее на степень грубой чувственности, а съ другой стороны утверждать, что половой инстинктъ не играетъ въ ней никакой роли было бы тоже явною натяжкою.

Какъ ни сильно то чувство, которое связываетъ влюбленныхъ, и оно, однако, подвержено измѣненіямъ, и оно исчезаетъ, подобно всѣмъ остальнымъ, или даже скорѣе

Внимательно всматриваясь въ дѣло, мы увидимъ, однако, что мѣняется не столько чувство, сколько его предметъ. Когда Ромео и Юлія клянутся другъ другу въ вѣчной любви, имъ представляется, что и сами они вѣчно останутся такими же, какъ были, имъ и въ голову не при-

ходитъ, что Ромео можетъ пополнѣть, а Юлія состариться. Представьте себѣ, что прошло 20 лѣтъ. Неприглядная картина, которую рисуетъ Каро стала бы дѣйствительностью. Гдѣ же то чувство, которое казалось вѣчнымъ? Тамъ же, гдѣ и предметъ его, въ памяти, въ прошломъ; верните любовникамъ молодость, сдѣлайте ихъ такими, какъ они были тогда, и прежнее чувство вернется съ прежнею силою. Вопросъ этотъ сводится къ вопросу о времени; кто думаетъ, что предметы и чувства возникаютъ и исчезаютъ во времени, тотъ долженъ будетъ признать то же самое относительно любви: кто полагаетъ, наоборотъ, что они только являются въ немъ, тотъ можетъ придать и любви другое, высшее значеніе.

Въ послѣднемъ случаѣ какъ самое чувство, такъ и результаты его будутъ находиться внѣ времени. «Настоящее, говоритъ Лейбницъ, чревато будущимъ» по той же причинѣ само оно есть результатъ прошедшаго—прошедшее живетъ въ настоящемъ и въ будущемъ; связь между мыслями и чувствами не менѣе строга и неразрывна, чѣмъ между механическими явленіями.

Мы видимъ матеріальные результаты половаго стремленія въ образованіи новаго матеріальнаго организма.

Но то духовное единство, къ которому стремятся любящіе, не только не осуществляется на землѣ, но нерѣдко переходитъ въ равнодушіе или даже въ отвращеніе. Значитъ ли это, что минуты самой пылкой страсти исчезли навсегда, не оставивъ нигдѣ ни малѣйшаго слѣда? Не могутъ ли, наоборотъ, физическія проявленія любви быть только символомъ другой ея стороны, совершенно недоступной намъ при нашемъ теперешнемъ способѣ познанія? Это только чистая возможность, и

входить въ дальнѣйшія изслѣдованія того, чѣмъ могла бы быть любовь въ этой недоступной намъ сферѣ, значило бы вступать на почву догадокъ и фантазіи; но отрицать такую возможность вообще мы не въ правѣ, пока у насъ нѣтъ логическаго объясненія любви.

Логическимъ объясненіемъ нельзя, конечно признать и догадки Шопенгауера, что жизнь есть только парафраза половаго акта, какъ положительнаго самоутвержденія воли, что въ самомъ бытіи человѣка заключается уже вина и долгъ предъ природою, долгъ, о которомъ онъ думаетъ съ унынiемъ и который уплачиваетъ смертью. Мы живемъ однако несмотря на періодически уплачиваемую дань рожденія и смерти; мы послѣдовательно испытываемъ всѣ страданія и наслажденія жизни, такъ что ни одно не можетъ уйти отъ насъ, и это есть плодъ утвержденія воли къ жизни.

Страхъ смерти, который, несмотря на всѣ страданія, приковываетъ насъ къ жизни, основанъ на иллюзіи; но точно такъ же основано на иллюзіи и то влеченіе, которое въ нее заманило насъ. Это заманиваніе можно видѣть со стороны въ страстно-встрѣчающихся взорахъ влюбленныхъ; они составляютъ чистѣйшее выраженіе воли къ жизни, въ ея самоутвержденіи. Какъ она здѣсь кротка и нѣжна! Она хочетъ счастія, спокойнаго наслажденія и тихой радости для себя, для другихъ, для всѣхъ. Это—тема Анакреона.

Такъ она очаровываетъ самою себя и заманиваетъ въ жизнь. Но какъ только очутилась тамъ, мука влечетъ за собою преступленіе, и преступленіе муку. Это—тема Эсхила *.

---

* Welt als Wille, II, 653.

Въ животныхъ, для которыхъ существуетъ одно настоящее—утвержденіе воли къ жизни неизбѣжно. Эта воля, то-есть внутренняя сущность природы, пройдя весь рядъ животныхъ формъ въ своемъ стремленіи къ совершеннѣйшей объективаціи и совершеннѣйшему наслажденію, приходитъ наконецъ въ существѣ разумномъ, въ человѣкѣ къ обдуманности. Здѣсь уже дѣло становится сомнительнымъ, и самъ собою возникаетъ вопросъ откуда и къ чему все это, а главное—вознаграждаются ли чѣмъ-нибудь трудъ и нужда бытія? Le jeu vaut-il bien la chandelle? Поэтому здѣсь находится та точка, на которой воля при свѣтѣ яснаго познанія рѣшается на самоутвержденіе или самоотрицаніе, хотя послѣднее можетъ представить себѣ только въ миѳической формѣ *

Мы не имѣемъ никакого основанія предполагать болѣе совершенныя разумныя существа, нежели человѣческія. Мы видимъ, что послѣднихъ достаточно уже для того, чтобы дать волѣ познаніе, вслѣдствіе котораго она сама себя отрицаетъ и уничтожаетъ; при этомъ исчезаетъ индивидуальность, а слѣдовательно и интеллектъ, какъ простое орудіе индивидуальнаго животнаго существа **.

Воля, по достиженіи совершеннѣйшаго своего проявленія, адекватнаго познанія собственной сущности,

---

* Ibid., 656.

** Послѣдній аргументъ составляетъ явный логическій кругъ: самоотрицаніе воли признается конечно цѣлью бытія, потому что она является, какъ таковая самому разумному существу—человѣку; а человѣкъ признается самымъ разумнымъ существомъ, потому что небытіе можетъ казаться ему послѣднею цѣлью.

можетъ опять проявить свободу и всемогущество въ томъ, что она здѣсь, на вершинѣ обдуманности и самосознанія захочетъ того же, чего хотѣла слѣпо, не зная самой себя; но и наоборотъ можетъ случиться, что всякое хотѣніе утихнетъ и прекратится: въ первомъ случаѣ познаніе, какъ въ частности, такъ и въ цѣломъ остается для нея мотивомъ, во второмъ оно становится квіетивомъ.

Когда мы придемъ къ убѣжденію, что не только наше опредѣленное бытіе здѣсь и теперь не можетъ удовлетворить воли, но что это невозможно и въ будущемъ, потому что страданіе есть необходимый спутникъ какой бы не были воли; когда мы увидимъ, что только пространство и время вызываютъ иллюзію нашей индивидуальности,— чужая личность и судьба ея получатъ для насъ такое же значеніе, какъ и наши собственныя. Когда предъ глазами человѣка покровъ Майи, principium individuationis, становится настолько прозраченъ, что онъ уже не дѣлаетъ эгоистическаго различенія между собою и другими, и принимаетъ въ ихъ страданіяхъ такое же участіе, какъ въ своихъ, такъ что не только всегда готовъ помогать имъ, но и жертвовать своею личностію, если чрезъ это можно спасти другихъ—тогда само собою ясно, что такой человѣкъ, узнающій во всѣхъ существахъ себя самого, свое внутреннее содержаніе, долженъ будетъ смотрѣть и на безконечныя страданія живущаго, какъ на свои личныя, и усвоивать скорбь цѣлаго міра. Никакое страданіе ему уже не чуждо; всѣ муки, которыя онъ видитъ и которымъ такъ рѣдко въ состояніи помочь, всѣ муки, о которыхъ онъ узнаетъ косвеннымъ образомъ, даже тѣ, которыя являются ему, какъ возможныя. дѣйствуютъ на его духъ какъ его

собственныя. Его интересуетъ уже не измѣнчивое счастіе и несчастіе его собственной личности, какъ это бываетъ у людей, находящихся еще подъ властію эгоизма; наоборотъ освободившись отъ principium individuationis, все для него оказывается одинаково близко, онъ познаетъ цѣлое, схватываетъ его сущность и находитъ ее въ постоянномъ исчезновеніи, безцѣльномъ стремленіи, во внутреннемъ противорѣчіи и непрерывномъ страданіи; куда бы онъ ни взглянулъ, онъ находитъ страждущее человѣчество, страждущее животное царство и исчезающій міръ. А все это ему такъ же близко, какъ эгоисту его собственная личность. Какъ могъ бы онъ теперь, при такомъ познаніи міра, утверждать эту жизнь постоянными актами хотѣнія и такимъ образомъ все тѣснѣе соединяться съ нею, все болѣе къ ней прижиматься? Тотъ, кто опутанъ еще сѣтями эгоизма, узнаетъ только отдѣльныя вещи и ихъ отношенія къ его личности, онѣ постоянно стоновятся новыми мотивами для его воли, но познаніе цѣлаго, сущности вещей о себѣ, обращается въ *квіетивъ* всякаго хотѣнія. Цѣль всего нашего бытія состоитъ въ томъ, чтобы мы познали, что лучше не быть *.

Въ чемъ долженъ выразиться результатъ такого познанія? Мы уже видѣли, что самоубійство не только не выражаетъ собою отрицанія воли къ жизни, но оказывается наоборотъ результатомъ ея энергическаго самоутвержденія; здѣсь должно быть отвергнуто не то или другое хотѣніе, а хотѣніе вообще. Такое отрицаніе мы

---

* Welt als Wille. I, 363, 474; II, 695.

по мнѣнію Шопенгауера, встрѣчаемъ дѣйствительно въ аскетахъ независимо отъ различія вѣроисповѣданій.

Тотъ, кто самъ отрицаетъ волю проявляющуюся въ его личности, не станетъ сопротивляться, когда то же самое будутъ дѣлать и другіе, когда и они будутъ къ нему несправедливы. Онъ охотно претерпѣваетъ всякое страданіе, являющееся извнѣ, случайно или по злобѣ другихъ; всякое зло, обиду, оскорбленіе, онъ принимаетъ съ радостію, какъ случай удостовѣриться, что онъ уже не утверждаетъ свою волю; и готовъ принять сторону каждаго врага ея проявленія, то-есть, его собственной личности. Поэтому онъ переноситъ оскорбленія и страданія съ неисчерпаемымъ терпѣніемъ и кротостію, безъ тщеславія воздаетъ добромъ за зло и не даетъ проснуться пламени гнѣва или желанія. Онъ ослабляетъ въ себѣ не только самую волю, но и ея видимость и объективацію—тѣло. Онъ питаетъ его скупо, чтобы слишкомъ роскошное расцвѣтаніе его не оживило опять и не возбудило сильнѣе волю, зеркало и выраженіе которой оно составляетъ. Онъ прибѣгаетъ къ посту и даже къ кастраціи и самоистязанію, чтобы постоянно возобновлять новыми лишеніями и страданіями все сильнѣе надламливать и убивать волю, въ которой узнаетъ и ненавидитъ источникъ бѣдственнаго бытія, какъ его собственно такъ и цѣлаго міра. Когда же, наконецъ, наступаетъ смерть и уничтожаетъ это явленіе жизни, сущность котораго, вслѣдствіе свободнаго отрицанія, давно уже вымерла, за исключеніемъ слабаго остатка, проявлявшагося въ жизни этого тѣла, она встрѣчается съ радостію, какъ желанное освобожденіе. Здѣсь кончается не только явленіе, какъ въ другихъ случаяхъ, но уничтожается самая сущность, ко-

торая сохраняла слабое бытіе, только въ явленіи и чрезъ него. Разрывается и эта непрочная связь. Для того, чей конецъ наступаетъ такимъ образомъ, кончается вмѣстѣ и міръ *.

Но и при жизни бытіе такого человѣка уже счастливо; какъ оно ни бѣдно, ни безотрадно и не полно лишеній, если смотрѣть на него извнѣ—оно въ сущности исполнено внутренней радости и истинно незыблемаго спокойствія. Это не есть безпокойный напоръ жизни, кипящая радость, обусловленная предшествующимъ или послѣдующимъ страданіемъ, какъ они проявляются въ людяхъ довольныхъ жизнію. Это незыблемый міръ и глубокій покой внутренняго веселія—состояніе, къ которому мы не можемъ не чувствовать сильнѣйшаго влеченія, какъ только увидимъ его или представимъ себѣ; мы въ немъ узнаемъ единственное истинно благо, безконечно превосходящее всѣ остальныя—благо, о которомъ взываетъ наша лучшая сторона: sapere aude **.

По короткимъ минутамъ эстетическаго наслажденія, во время которыхъ мы освобождаемся отъ злаго напора стремленій воли, мы можемъ судить о блаженствѣ въ жизни того человѣка, воля котораго успокоивается не на мгновеніе, какъ при наслажденіи прекраснымъ, а навсегда; гдѣ она погасаетъ вполнѣ до послѣдней мерцающей искры, поддерживающей тѣло, вмѣстѣ съ которымъ должна погаснуть и она Такой человѣкъ, послѣ множества горькихъ сраженій съ соб-

---

* Welt als Wille, I, 451—452.

** Ibid., 461.

ственною природой, наконецъ совершенно побѣдилъ и остается исключительно познающимъ существомъ, чистымъ зеркаломъ міра. Его уже ничто не можетъ безпокоить и волновать. Онъ отрѣзалъ всѣ тысячи нитей хотѣній, которыя привязываютъ насъ къ міру: желаніе, страхъ, зависть, гнѣвъ и т. д., нити, которыя постоянно мучительно влекутъ насъ то въ ту, то въ другую сторону; онъ глядитъ со спокойною улыбкой назадъ на лживые образы этого міра, которые могли когда-то и въ немъ волновать и мучить духъ; теперь они стоятъ предъ нимъ такъ же безразлично, какъ шахматныя фигуры по окончаніи игры, или, какъ утромъ, сброшенное маскарадное платье, образы котораго насъ манили и тревожили въ ночь карнавала *.

Но лишь весьма немногихъ можетъ привести къ отрицанію воли одно познанное страданіе. Есть еще другая дорога—это страданіе испытанное, въ дѣйствительности оно чаще всего и приводитъ къ полному примиренію съ судьбою и нерѣдко наступаетъ предъ самою смертью. Мы видимъ, въ такихъ случаяхъ, что человѣкъ вдругъ сосредоточивается, пройдя чрезъ всѣ степени сильнѣйшаго сопротивленія и очутившись на краю отчаянія вдругъ познаетъ міръ и себя самого, вся его сущность мѣняется, возвышается надъ самой собою и надъ всякимъ страданіемъ; какъ будто очищенный и освященный имъ, онъ съ невозмутимымъ спокойствіемъ, блаженствомъ и возвышенностью, охотно отрекается отъ того, чего предъ тѣмъ страстно хотѣлъ, и съ радостью принимаетъ смерть. Это серебряный блескъ отрицанія

* Ibid. 461—462.

воли къ жизни, внезапно сверкнувшій изъ очищающаго пламени страданія—это спасеніе. Случается видѣть очищенными такимъ образомъ глубочайшими страданіями даже самыхъ злыхъ, и они становятся совершенно другими, совершенно перерождаются. Прежнія злодѣянія уже не безпокоятъ ихъ совѣсти, но они охотно искупаютъ ихъ смертью и охотно видятъ конецъ этой воли, которая стала имъ чужда и отвратительна *.

Самыя страданія и смерть становятся для нихъ милы, потому что наступило отрицаніе воли къ жизни; они часто отказываются отъ предлагаемаго спасенія, и умираютъ добровольно, спокойно и счастливо. Имъ открылась въ избыткѣ страданій послѣдняя тайна жизни; они поняли, что страданіе и зло, мученіе и ненависть, мучитель и жертва, какъ ни различны они съ точки зрѣнія положенія достаточнаго основанія, сами по себѣ то же самое—явленія той единой воли къ жизни, которая посредствомъ principium individuationis объективируетъ свое внутреннее противорѣчіе; они вполнѣ узнали обѣ стороны: страданіе и зло, и наконецъ увидѣвъ ихъ тождество, отталкиваютъ и то и другое и отрицаютъ волю къ жизни. Подъ видомъ какихъ бы миѳовъ и догматовъ ихъ разумъ ни давалъ себѣ отчетъ въ такомъ индуктивномъ и непосредственномъ познаніи, это вполнѣ безразлично **.

Такое познаніе свойствъ бытія можетъ, однако, опять исчезнуть вмѣстѣ съ поводами, вызвавшими его и прежній характеръ можетъ возвратиться. Мы видимъ

---

* Ibid., 463—464.

** Ibid., 465—456.

подобное превращеніе страстнаго Бенвенуто Челлини, въ первый разъ въ темницѣ, а другой—во время тяжкой болѣзни; но съ исчезновеніемъ страданій онъ впадаетъ въ прежнее состояніе. Вообще отрицаніе воли отнюдь не вытекаетъ изъ страданія съ необходимостью дѣйствія изъ причины, а воля остается свободною, потому что здѣсь, именно, находится единственная точка, гдѣ непосредственно проявляется свобода *.

Таковы послѣдніе результаты практической философіи Шопенгауера. Ни множество отдѣльныхъ примѣровъ, ни масса авторитетовъ, которыми онъ подтверждаетъ свое мнѣніе, не можетъ ослабить противорѣчій, встрѣчающихся въ нихъ на каждомъ шагу, противорѣчій, которыя не могли ускользнуть даже отъ его послѣдователей.

Вопервыхъ, метафизика Шопенгауера несовмѣстима съ его этикой. Вещь о себѣ есть воля, но требованіе высшей нравственности, по его мнѣнію, состоитъ въ томъ, чтобы подавить въ себѣ всякое хотѣніе, чтобы отрицать и уничтожать въ себѣ волю; а такъ какъ воля есть вещь о себѣ, то требованіе это сводится къ несообразному постулату уничтоженія сущности и является дилемма: или моя сущность не есть воля, или я не могу перестать хотѣть.

Такое возраженіе было сдѣлано уже Фрауенштедтомъ, и вотъ что пишетъ ему Шопенгауеръ по этому поводу: «Философія моя учитъ, что̀ такое явленіе и что̀ такое вещь о себѣ. Но эта послѣдняя есть вещь о себѣ только относительно, то-есть въ ея отношеніи къ явле-

* Ibid., 467.

нію, а оно въ свою очередь есть явленіе только относительно вещи о себѣ. Кромѣ того оно есть мозговой феноменъ. Что̀ такое вещь о себѣ внѣ этого отношенія, я никогда не говорилъ, потому что я этого не знаю, а внутри его она есть воля къ жизни. То, что она себя можетъ уничтожить, я показалъ эмпирически, и только заключилъ отсюда, что вмѣстѣ съ вещью о себѣ должно уничтожиться и явленіе.» У насъ получается такимъ образомъ относительная вещь о себѣ, существующая во времени и перестающая существовать безъ всякой причины. (Законъ причинности касается только явленія.) Такого рода объясненіе не нуждается въ комментаріяхъ: смѣшеніе трансцендентнаго съ имманентнымъ настолько полно въ настоящемъ случаѣ, что совѣтъ припомнить забытую философію Канта съ гораздо бо́льшимъ правомъ можно бы отнести къ Шопенгауеру, чѣмъ къ Фрауенштедту.

Самъ Шопенгауеръ замѣтилъ, повидимому, до чего слабо его объясненіе; по крайней мѣрѣ въ другомъ письмѣ къ Фрауенштедту онъ даетъ новое «связное и короткое» изложеніе дѣла.

«Утвержденіе и отрицаніе воли къ жизни есть простое Velle и Nolle. Субъектъ въ обоихъ остается одинъ и тотъ же; какъ таковой, онъ не перестаетъ быть, не уничтожается своими дѣйствіями. Онъ извѣстенъ намъ только этими своими двумя актами, его velle представляется въ видимомъ мірѣ, который есть такимъ образомъ явленіе вещи о себѣ; отъ Nolle мы познаемъ, наоборотъ, только его наступленіе, могущее произойти въ индивидуумахъ, принадлежащихъ уже явленію Velle. Поэтому до тѣхъ поръ, пока длится индивидуумъ, мы видимъ, что Nolle все еще борется съ Velle. Но если

Velle побѣждено и индивидуумъ исчезъ, это вполнѣ показываетъ наступленіе Nolle, хотя объ этомъ послѣднемъ мы ничего не можемъ сказать кромѣ того, что его явленіе не суть явленіе Velle. Мы не знаемъ, является ли оно какимъ-либо образомъ, т.-е. получаетъ ли косвенное бытіе интеллекта, который ему пришлось бы еще произвести (à propos de quoi?) О субъектѣ Nolle мы тоже ничего не можемъ сказать, такъ какъ въ его противоположномъ актѣ—Velle, производящемъ и нашъ интеллектъ, мы получаемъ о немъ понятіе только какъ о вещи о себѣ, соотвѣтствующей его явленію» *.

Эта страница весьма любопытна. Шопенгауеръ вынужденъ признать, что субъектъ Velle и Nolle одинъ и тотъ же, и что онъ уничтожается въ Nolle. Замѣчаніе, что мы ничего не можемъ сказать о субъектѣ Nolle, очевидно, неточно, такъ какъ о немъ можно сказать какъ разъ то же самое, что̀ о субъектѣ Velle (по теоріи Шопенгауера субъектъ Velle и Nolle одинъ и тотъ же); мы не можемъ ничего сказать не о субъектѣ, а о явленіи Nolle: оно и понятно, такъ какъ, по опредѣленію Шопенгауера, оно состоитъ именно въ отрицаніи извѣстныхъ намъ явленій.

Ясно такимъ образомъ, что если и Velle и Nolle только акты одного и того же субъекта, ни Velle ни Nolle не могутъ быть субстанціями и признаками воли. Затѣмъ остается еще вопросъ: есть ли это Nolle абсолютное или только относительное, касающееся даннаго міра и обращающееся въ Velle относительно другаго? Въ послѣднемъ случаѣ совершенно понятно будетъ, что

---

* Ibid., 559.

Velle другаго есть уже тѣмъ самымъ Nolle перваго.

Это приводитъ насъ къ понятію небытія и нирваны, долженствующихъ, по мнѣнію Шопенгауера, служить послѣднею цѣлью всѣхъ нашихъ стремленій.

«Ничто есть по существу своему понятіе относительное и всегда имѣетъ отношеніе къ опредѣленному чему-нибудь, которое имъ отрицается, говоритъ Шопенгауеръ. Какъ такое относительное ничто разсматривалось (Кантомъ) nihil privativum, оно обозначалось минусомъ, въ противоположность + и при обратной точкѣ зрѣнія могло быть обозначено +. Въ противоположность этому nihil privativum выставляли nihil negativum— ничто во всѣхъ отношеніяхъ; какъ на примѣръ его, указывали на логическое противорѣчіе, само себя уничтожающее. Но при ближайшемъ анализѣ абсолютное ничто, nihil negativum не существуетъ» *.

«Также и относительно воли. Обратная точка зрѣнія, еслибы она была намъ доступна, показала бы намъ то, что̀ для насъ существуетъ ничѣмъ, а это ничто существующимъ. Но до тѣхъ поръ, пока мы сами воля къ жизни, это послѣднее можетъ быть познано и опредѣлено нами только отрицательно. То, что̀ остается послѣ совершеннаго уничтоженія воли, для всѣхъ тѣхъ, кто еще полонъ ею, есть конечно ничто. Но точно также для тѣхъ, въ комъ воля переродилась, въ комъ она отрицается, этотъ нашъ вполнѣ реальный міръ со всѣми его свѣтилами есть ничто» **.

---

* Welt als Wille, I, 484.

** Welt als Wille, I, 487.

Болѣе опредѣленно относительно положительнаго содержанія нирваны Шопенгауеръ не высказывается, отсылая для этого читателя къ священнымъ книгамъ буддизма или къ христіанскимъ мистикамъ. Основавши всякую нравственность на состраданіи, Шопенгауеръ указываетъ затѣмъ на аскетизмъ, какъ на ея высшую степень, и описывая внутреннюю жизнь аскета, называетъ завиднымъ это состояніе безстрастія и спокойствія, впадая такимъ образомъ въ новое противорѣчіе, такъ какъ подобное блаженство исключаетъ уже страданіе и состраданіе. Еслибы аскеты дѣйствовали подъ вліяніемъ этого чувства, они должны были бы не удаляться отъ міра, а наоборотъ стараться помочь людямъ, исправить ихъ; отъ жизни созерцательной они должны были бы обратиться къ жизни дѣятельной, изъ аскетовъ сдѣлаться пророками.

Если признать единственнымъ источникомъ нравственности любовь къ ближнему, аскетизмъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть уже идеаломъ, и если и справедливо, что онъ доставляетъ высшее благо—покой тому, кто въ состояніи отречься ото всякаго хотѣнья, онъ въ сущности ничѣмъ не различается отъ хорошо понятаго эгоизма, который тоже отказывается отъ пріобрѣтенія меньшихъ благъ ради бо́льшихъ.

Только въ одномъ случаѣ аскетизмъ имѣетъ разумное основаніе, это тогда, когда мы признаемъ, кромѣ себѣ подобныхъ, другое высшее, безконечно превосходящее ихъ существо; тогда само собою разумѣется, что любовь къ нему должна безконечно превышать себялюбіе и любовь къ ближнему (которая, какъ замѣчаетъ и Шопенгауеръ, никогда не можетъ быть больше любви къ самому себѣ).

Безъ любви къ Богу исчезаетъ не только разумность, но и возможность аскетизма, какъ отреченія отъ своей воли; такое отреченіе возможно лишь ради чего-нибудь высшаго, нуженъ сильнѣйшій мотивъ, который заставилъ бы насъ отказаться отъ удовлетворенія не только того или другаго желанія, но отъ удовлетворенія личныхъ стремленій вообще, каковы бы они ни были. Различеніе между мотивомъ и квіетивомъ, очевидно созданное Шопенгауеромъ ad hoc, ничего не объясняетъ. Мотивъ есть реальная сила, дѣйствующая на волю, и самъ Шопенгауеръ подробно доказываетъ, что противъ нея безсильны всѣ абстрактныя правила, и чтобы превозмочь или уравновѣсить ее нужна такая же реальная сила, дѣйствующая въ противоположномъ направленіи: одному Velle должно быть противопоставлено другое такое же опредѣленное Velle, а не всеобщее безразличное Nolle, оставляющее совершенно неприкосновеннымъ каждое отдѣльное желаніе.

На это, казалось бы, не трудно отвѣтить съ точки зрѣнія Шопенгауера и указать на тотъ мотивъ, который приводитъ волю къ самоотрицанію. Можно было бы сказать, что инстиктивное стремленіе къ жизни и къ наслажденіямъ уничтожается сознательнымъ убѣжденіемъ въ неизбѣжности страданій связанныхъ со всякимъ бытіемъ; въ этомъ смыслѣ не разъ высказывается и Шопенгауеръ; но тамъ, гдѣ ему приходится спеціально говорить объ этомъ вопросѣ онъ не допускаетъ подобнаго рѣшенія, такъ какъ если признать, что для самоотрицанія воли нужно, только, чтобы страхъ страданій пересилилъ надежду на наслажденіе, такого рода мотивація будетъ вполнѣ понятна (ее мы встрѣчаемъ въ самоубійствѣ); но ею разомъ разрушаются

краеугольные камни системы: свобода, самоопредѣляемость, главенство воли, словомъ, все то, что̀ старается доказать Шопенгауеръ. Воля оказывается не сущностью, а только абстракціей, только способностью хотѣть, а хотѣніе будетъ опредѣляться представленіемъ и чувствованіемъ.

Шопенгауеръ, врагъ абстрактнаго метода, беретъ отвлеченное понятіе, гипостазируетъ его и дѣлаетъ изъ него начало всего сущаго.

Часто встрѣчающееся въ исторіи философіи олицетвореніе абстракцій въ родѣ: Единаго, Разума, Воли, Безсознательнаго и т. п. объясняется стремленіемъ человѣческаго ума къ единству, причемъ субъективное (абстрактное) единство представленія не рѣдко смѣшивается съ единствомъ представляемыхъ предметовъ. Но какъ ни соблазнительны для философскаго мышленія принципы монизма, позволяющаго, повидимому узнавать во всемъ мірѣ единое начало, они неизбѣжно приводятъ къ столкновенію съ опытомъ, къ внутреннимъ противорѣчіямъ и къ полнѣйшему скептицизму; желая все объяснить, монизмъ дѣлаетъ невозможнымъ объясненіе чего бы то ни было.

Если существуетъ лишь одно реальное начало, то исчезаетъ различіе не только между отдѣльными познаваемыми предметами, но и различіе между познаваемымъ и познающимъ; все сливается воедино и познаніе становится немыслимымъ. Но если существующее едино, оно eo ipso и всемогуще; слѣдовательно, если оно хочетъ наслажденія и жизни, страданіе и смерть невозможны.

Даже Фрауенштедтъ не отрицаетъ этой слабой стороны въ системѣ Шопенгауера. «Шопенгауеръ думалъ,

правда, говоритъ онъ, избѣгнуть этой трудности тѣмъ, что отнялъ у всеединаго названіе: Богъ, но онъ не хотѣлъ отказаться отъ основной мысли пантеизма: Всеединаго, и наоборотъ прямо присоединяется къ пантеистическому εν και παν, и даже хвалится тѣмъ, что его философія впервые показываетъ, что̀ такое это единое пантеистовъ. Поэтому и противъ него обращается вопросъ: какъ можетъ первоначальное всеединое существо до того раздвоиться и бороться противъ себя самого въ своихъ явленіяхъ, что изъ этой борьбы возникаютъ тѣ ужасныя страданія и то страшное зло, о которыхъ намъ свидѣтельствуетъ міръ? Какъ возможенъ эгоизмъ, этотъ источникъ всякаго зла, въ явленіи всеединаго Существа“? *.

„Какъ можетъ всеединая міровая воля, существующая не въ одномъ, а во всѣхъ индивидуумахъ, долженствующая чувствовать себя во всѣхъ, дойдти до того колоссальнаго ослѣпленія въ каждомъ изъ нихъ, чтобы одно его считать дѣйствительно существующимъ и не признавать своего бытія во всѣхъ остальныхъ—это остается необъясняемымъ. Это ослѣпленіе черезъ principium individuationis составляетъ въ Шопенгауеровскомъ всеединомъ неразрѣшенный остатокъ... Единство міровой воли не хватаетъ до индивидуумовъ и останавливается на микрокосмѣ; оно не есть всепроницающее. Отчего это зависитъ—Шопенгауеръ не объяснилъ. Объясненія посредствамъ ослѣпленія, происходящаго отъ principium individuationis я не считаю за таковое, потому что само это ослѣпленіе нуждается въ новомъ объясненіи. Какимъ образомъ всеединое до того те-

* Neue Briefe, 267.

ряется въ индивидуумѣ, что воображаетъ, что существуетъ въ немъ одномъ и ничего не знаетъ о своемъ одновременномъ бытіи во всѣхъ остальныхъ такъ, что каждый жертвуетъ существеннымъ и благосостояніемъ всѣхъ остальныхъ своему собственному?

Этой загадки Шопенгауеръ не разрѣшилъ *. Загадка остается дѣйствительно не только неразрѣшенная, но и неразрѣшимая.

Denn ein vollkomnes Wiederspruch.

Bleibt gleich geheimnisvoll für Kluge wie für Thoren.

Множественность индивидуумовъ уже непонятна въ пантеизмѣ Спинозы; но въ системѣ Шопенгауера признаніе положительнаго значенія за зломъ и страданіемъ обнаруживаетъ въ ней такое противорѣчіе, какое не въ силахъ одолѣть никакая діалектика.

---

* Ibid., 269, 370.

ОТДѢЛЪ II.

ГЛАВА I.

Телеологія и исторія, отношеніе Гартмановскаго пессимизма къ оптимизму Лейбница.

Какимъ образомъ доходимъ мы до признанія цѣлей въ природѣ? Таковъ одинъ изъ основныхъ вопросовъ «Философіи Безсознательнаго.» Мы должны коснуться этого вопроса прежде чѣмъ перейти къ этикѣ Гартмана, потому что этика у него основана на телеологіи.

Понятіе цѣли первоначально образуется изъ опытовъ надъ собственною сознательною духовною дѣятельностью. Цѣль есть для меня мною представляемое и желаемое событіе въ будущемъ, событіе осуществленія котораго я не въ состояніи достигнуть непосредственно, а только съ помощью посредствующихъ причинныхъ звеней (средствъ). Если я не *представляю* себѣ будущаго происшествія, то оно для меня не существуетъ; если я его не *хочу*, то оно для меня не есть цѣль, а остается безразличнымъ; если я могу его осуществить *непосредственно*, то отпадаетъ связующее звено причинности—средство, а вмѣстѣ съ тѣмъ исчезаетъ и понятіе цѣли, потому что понятіе это состоитъ только въ

отношеніи его къ понятію средства. Когда я вижу, что не въ состояніи прямо осуществить мою волю, и познаю средство какъ дѣйствующую причину цѣли, хотѣніе цѣли становится для меня мотивомъ, т.-е. дѣйствующею причиною для хотѣнья средства. Это послѣднее становится дѣйствующею причиною для осуществленія средства чрезъ мое дѣло, а осуществленное средство причиною осуществленія цѣли. Такимъ образомъ мы имѣемъ трояку̀ю причинность между четырьмя членами: хотѣнье цѣли, хотѣнье средства, осуществленіе средства и осуществленіе цѣли.

Таковъ процессъ съ помощью котораго мы познаемъ цѣли внутри нашего сознанія; но что даетъ намъ право переносить это понятіе на внѣшній міръ?

Допустимъ, что М наблюдалось какъ дѣйствующая причина Z и всѣ наличныя въ моментъ наступленія М матеріальныя условія констатированы какъ п. п. Далѣе допустимъ, что М должно имѣть достаточную дѣйствующую причину. Тогда возможны три случая: или достаточная причина М заключается въ п. п. или она дополняется другими матеріальными условіями, ускользнувшими отъ наблюденія, или наконецъ достаточная причина М, вообще, не можетъ быть найдена въ области матеріальной и слѣдовательно ея надо искать въ сферѣ духовной *. Второй случай противорѣчитъ допущенію, что всѣ матеріальныя условія, которыя непосредственно предшествуютъ возникновенію М, заключаются въ п. п., и такимъ образомъ предъ нами заранѣе обозначается тотъ путь, которому мы должны слѣдовать для констатированія духовныхъ причинъ или цѣлей

* Ph. d. U. I, 37, 38.

въ міровомъ процессѣ. Мы не послѣдуемъ однако за Гартманомъ въ тѣхъ довольно сложныхъ и не вполнѣ убѣдительныхъ вычисленіяхъ, которыя онъ дѣлаетъ для опредѣленія степени вѣроятности наличности духовныхъ причинъ въ разныхъ отдѣльныхъ явленіяхъ природы. Это было бы тѣмъ болѣе безполезно, что и самъ онъ признаетъ, что такія вычисленія въ дѣйствительности не могутъ быть примѣнены и не могутъ убѣдить противниковъ телеологіи. Что же касается идеи лежащей въ ихъ основаніи, то она заключается въ томъ, что чѣмъ больше число посредствующихъ условій необходимыхъ для осуществленія цѣли, тѣмъ менѣе вѣроятно ихъ случайное, механическое совпаденіе,—и противъ этой идеи едва ли возможны серіозныя возраженія.

Большинство возраженій противъ цѣлей въ природѣ дѣлается, какъ мы уже видѣли, съ точки зрѣнія механическаго воззрѣнія на природу. Гартманъ весьма подробно и ясно разбираетъ то основное недоразумѣніе, о которомъ мы уже упоминали и которое служитъ источникомъ нескончаемыхъ споровъ *.

Телеологія и механизмъ въ природѣ находятся между собою совершенно въ такомъ же отношеніи, какъ понятія цѣли и средства, они другъ безъ друга не мыслимы, они соотносительны. Но если нужно уже одному изъ нихъ отдать первенство, то оно безъ сомнѣнія принадлежитъ телеологіи, ибо средство существуетъ ради цѣли, а не наоборотъ. Въ сущности это только взятые порознь и самостоятельно моменты одного логическаго процесса; логическая необходимость есть тотъ единый

---

* См. Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Берлинъ 1875. 148—177 стр

принципъ, который, разсматриваемый съ одной стороны, представляется причинностью (повидимому мертвой) механическихъ законовъ природы, а съ другой—телеологіею. То, что тамъ называется закономѣрнымъ дѣйствіемъ причины, здѣсь называется преднамѣреннымъ слѣдствіемъ употребленнаго средства; цѣлесообразность разсматриваемая съ противоположной стороны оказывается причинностью и причинность, когда она въ своихъ дѣйствіяхъ достигаетъ нѣкоторой (переходной) законченности, вслѣдъ затѣмъ всегда оказывается цѣлесообразною, хотя бы въ теченіи механическаго процесса это было совсѣмъ незамѣтно.

Когда Гекель утверждаетъ, что механизмъ локомотива, дѣйствіямъ котораго дикарь удивляется какъ непосредственнымъ проявленіямъ могучаго духа, можетъ служить примѣромъ того, что достаточно понять такой сложный аппаратъ какъ локомотивъ или человѣческій глазъ въ его механической природѣ для того, чтобы отказаться отъ фантастическихъ представленій телеологіи, то приводимый имъ примѣръ доказываетъ прямо противоположное, а именно: что только то заслуживаетъ названія механизма, чему телеологія присуща въ томъ же смыслѣ какъ и локомотиву, на существованіе котораго дикарь справедливо смотритъ какъ на доказательство ума превосходящаго его собственный и заслуживающая удивленія цѣлесообразность котораго нисколько не уменьшится отъ вполнѣ яснаго пониманія механизма какъ таковаго. Такъ и мы остаемся правы, когда въ великомъ и гораздо болѣе изумительномъ механизмѣ природы мы дивимся доказательству разума далеко превосходящаго нашъ собственный и наше удивленіе нисколько не уменьшается, а наоборотъ увеличивается,

когда нашему пониманію удается проникать постепенно все глубже въ связь этого механизма.

Тотъ матеріалъ, въ которомъ осуществляется цѣль, и тѣ механическія посредствующія звенья, чрезъ которыя она осуществляется, должны мыслиться только какъ механизмъ, т.-е. какъ сумма наличныхъ силъ дѣйствующихъ по законамъ природы, т.-е. телеологія предполагаетъ механизмъ и безъ него невозможна, также какъ наоборотъ механизмъ невозможенъ безъ телеологіи. Если представить себѣ абсолютный механизмъ даннымъ, онъ въ то же время долженъ былъ бы eo ipso осуществить абсолютную телеологію; еслибы мы представили себѣ телеологію безусловно осуществленной, это должно было бы совершиться безусловно механически. Еслибы матеріалисты могли намъ доказать, что міръ есть абсолютный механизмъ, телеологи могли бы имъ остаться только благодарны за это, потому что они чрезъ это доказали бы, что телеологія реализована въ мірѣ безусловно телеологически, т.-е. наиболѣе цѣлесообразнымъ способомъ. Еслибы наоборотъ богословы могли доказать, что ихъ безусловно премудрому и могущественному Богу никакія внутреннія противорѣчія и никакая формальная невозможность не могутъ препятствовать реализировать свои цѣли безусловно телеологическимъ образомъ, то они вмѣстѣ съ тѣмъ доказали бы, что міръ, дѣйствительно, долженъ быть абсолютнымъ механизмомъ, т.-е. что ничто въ немъ не можетъ происходить иначе, какъ по механическимъ законамъ.

«Мысль, которая должна лежать въ основаніи всѣхъ естественныхъ теорій развитія, говоритъ Гекель, есть мысль о постепенномъ развитіи всѣхъ организмовъ (не

исключая самыхъ совершенныхъ) изъ одного или немногихъ вполнѣ простыхъ и вполнѣ несовершенныхъ существъ (Urwesen), которыя возникли не сверхъестественнымъ твореніемъ, а чрезъ самозарожденіе или архигонію (generatio spontanea) изъ анорганической матеріи. Въ этой основной мысли связаны собственно два различныхъ представленія, которыя находятся однако въ глубокой внутренней связи, а именно, вопервыхъ, представленіе о самозарожденіи или архигоніи первоначальныхъ родовыхъ существъ, и вовторыхъ, представленіе послѣдовательнаго развитія различныхъ родовъ организмовъ изъ того простаго родоваго существа. Оба эти важныя механическія представленія составляютъ неразрывныя основныя мысли всякой строго научно проведенной теоріи развитія *. Замѣтимъ, что первая мысль пока ни разу не подтвердилась опытомъ и потому составляетъ можетъ быть весьма полезную въ научномъ отношеніи гипотезу, но не болѣе въ правѣ претендовать на объективную дѣйствительность, чѣмъ всякая другая; вторая же не сокращаетъ, а умножаетъ число необъяснимыхъ началъ въ природѣ. Естественный подборъ, говоритъ Гартманъ, даже еслибы онъ былъ чисто механическимъ принципомъ въ смыслѣ Дарвина, самое большое, что могъ бы сдѣлать, это объяснить совершенство физіологической приспособленности однажды даннаго организаціоннаго типа, но отнюдь не возрастаніе организаціонной высоты; а именно послѣднее и разумѣется подъ возрастающимъ развитіемъ организмовъ» **.

---

* Naturliche Schoffungsgeschiechte. 62, 161.

** Ueber Wahrheit cet. 177.

Нельзя не согласиться съ этимъ возраженіемъ Гартмана, если вспомнить, что всякій переходъ отъ менѣе совершенной формы къ болѣе совершенной предполагаетъ дополненіе первой чѣмъ-то такимъ, чего въ ней самой не заключается, и потому если простой механизмъ недостаточенъ для объясненія болѣе совершенныхъ организмовъ, то онъ также недостаточенъ и для объясненія *перехода* отъ менѣе совершенныхъ къ болѣе совершеннымъ. Допущеніе, что простое движеніе можетъ придать предметамъ то, чего въ нихъ не заключается по крайней мѣрѣ потенціально, противорѣчитъ аксіомѣ: ex nihilo nihil. Поэтому эволюціонизмъ, отказывающійся допустить первоначальное чудо творенія цѣлесообразныхъ существъ, вынужденъ допустить постоянное его повтореніе при каждомъ усовершенствованіи органическихъ формъ, и его можно сравнить со скупымъ, который будучи принужденъ сдѣлать необходимый расходъ въ сто рублей все таки не рѣшался бы разомъ разстаться съ такою суммою, а выдавалъ бы каждый день по рублю, чтобы сдѣлать эту трату для себя незамѣтнѣе.

Въ самомъ дѣлѣ, если въ научномъ изслѣдованіи ходъ отъ простѣйшихъ явленій къ болѣе сложнымъ является вполнѣ законнымъ, потому что разумъ нашъ не въ состояніи схватывать цѣлаго, это еще нисколько не даетъ намъ права утверждать, чтобы то же самое должно было быть внѣ нашего мышленія. Къ тому же, если внѣшняя сторона природныхъ явленій тѣмъ понятнѣе, чѣмъ они проще и чѣмъ полнѣе исчерпываются механическими законами, то внутреннее содержаніе ихъ можетъ быть доступно намъ только въ собственномъ сознаніи, т.-е. на высшей ступени органическаго развитія,

и если возможно объясненіе по аналогіи, хотя и далеко недостовѣрное, другихъ низшихъ формъ органической жизни, то никакъ не обратное, потому что чѣмъ ниже мы будемъ спускаться по лѣстницѣ органическихъ существъ, тѣмъ больше мы будемъ удаляться отъ того, что непосредственно дано намъ въ нашемъ сознаніи. Попытка объяснить не механизмъ, а жизнь высшихъ формъ чрезъ низшія будетъ очевидно объясненіемъ извѣстнаго чрезъ не извѣстное и логическимъ кругомъ, такъ какъ пониманіе, даже самое несовершенное, низшихъ формъ жизни можетъ быть достигнуто только чрезъ сравненіе, иногда безсознательное, съ высшими.

Стремленіе выводить большее изъ меньшаго и объяснять извѣстное неизвѣстнымъ неизбѣжно должно встрѣчаться во всѣхъ матеріалистическихъ системахъ. Декартъ, котораго трудно обвинить, конечно, въ непониманіи или умаленіи значенія механическихъ объясненій, ясно указывалъ уже на предѣлы, далѣе которыхъ не могутъ идти эти объясненія; въ своихъ отвѣтахъ на шестыя возраженія онъ говоритъ: «что касается до того, что будтобы многіе скажутъ, что всѣ дѣйствія человѣка сходны съ дѣйствіями машинъ и не захотятъ болѣе допустить въ немъ ни чувства, ни интеллекта, если только справедливо, что обезьяны, собаки и слоны во всѣхъ своихъ поступкахъ дѣйствуютъ какъ машины, то это такой аргументъ, который ничего не доказываетъ, развѣ только то, что есть люди, понимающіе вещи такъ смутно и съ такимъ упрямствомъ привязывающіеся къ первоначальнымъ мнѣніямъ, которыя они себѣ однажды составили, никогда не обсудивши ихъ хорошенько, что прежде чѣмъ отказаться отъ этихъ мнѣній, они готовы отрицать существованіе

въ себѣ того, присутствіе чего извѣстно имъ по опыту. Не можетъ быть, въ самомъ дѣлѣ, чтобы мы каждый день не испытывали, что мы мыслимъ; а слѣдовательно, хотя бы намъ и показали, что въ животныхъ нѣтъ такихъ дѣйствій, которыя не могли бы совершаться помимо мысли, никто разумнымъ образомъ не въ правѣ будетъ заключить отсюда, что самъ онъ не мыслитъ. Такое заключеніе можетъ сдѣлать развѣ только тотъ, кто всегда предполагалъ, что животныя мыслятъ также, какъ мы, и потому убѣдившись, что самъ онъ дѣйствуетъ не иначе, съ такимъ упрямствомъ захочетъ удержать положеніе, что *человѣкъ и животное дѣйствуютъ одинаковымъ образомъ*, что когда ему покажутъ, что животныя не мыслятъ, онъ предпочтетъ отказаться отъ собственной мысли, которой однако не можетъ не знать въ себѣ самомъ черезъ безпрерывный и безошибочный опытъ».

Я позволяю себѣ привести эти строки Декарта потому, что онѣ могутъ относиться не только къ матеріалистическимъ теоріямъ, но и къ нѣкоторымъ обобщеніямъ самого Гартмана, такъ какъ и онъ иногда довольствуется внѣшними сходствами и обобщеніями для сужденія о такихъ предметахъ, которые гораздо прямѣе вытекаютъ изъ внутренняго сознанія.

Но вернемся къ телеологіи. Для того чтобы говорить о цѣлесообразности природнаго механизма, какъ это дѣлаетъ Гартманъ, необходимо допустить, что механизмомъ этимъ достигается нѣкоторая духовная цѣль. Что такое для насъ открытая и построенная такимъ образомъ, посредствомъ аналогіи съ духомъ, природа? спрашиваетъ онъ. Можетъ ли сама по себѣ имѣть для насъ интересъ нѣмая игра не имѣющихъ ни свѣта, ни цвѣта атомовъ-точекъ? Не должны ли мы испытывать передъ ней

ужасъ, какъ передъ призрачной пляскою мертвыхъ, заколдованныхъ монадъ? Что можетъ быть менѣе красиво, чѣмъ такая природа, составленная изъ механическихъ дѣйствій силъ воображаемыхъ пространственныхъ точекъ? Для кого свѣтится звѣздное небо, какъ не для духа? Для него только блеститъ огненное море зари, для него благоухаетъ липа, для него звучитъ арфа! Реальная природа, какъ таковая, исчерпывается пляскою толкучекъ-атомовъ и вся роскошь и величіе, которыя восхищенный духъ приписываетъ природѣ, принадлежитъ ему самому; облеченному въ краски отблеску голой дѣйствительности—отблеску, который онъ безсознательно для себя самого вызываетъ какъ бы волшебствомъ и дѣлаетъ содержаніемъ своего сознанія. Всѣ чудеса природы, которыя споконъ вѣка поэты на тысячи ладовъ восхваляютъ на всѣхъ языкахъ, только чудеса духа, которыя онъ самъ въ себѣ производитъ.

Итакъ какое дѣло намъ, собственно говоря, до объективно-реальной единой природы? Она совсѣмъ не касалась бы насъ, если бы не ея дѣйствія побуждали духъ къ произведенію субъективнаго міра явленій и такимъ образомъ не наполняли бы первоначально пустую форму сознанья всѣмъ богатствомъ своего содержанія. Какъ электрическая искра происходитъ отъ прикосновенія различно наэлектризованныхъ тѣлъ, такъ и жизнь духа вытекаетъ изъ ея взаимодѣйствія съ этою, самой по себѣ, прозаическою и безмолвною природой. Она пробуждаетъ въ немъ дремлющую прометеевскую искру самосознанія, она же освобождаетъ его изъ уединенія его обособленности, открывая ему сообщеніе съ другими духами.

Что составляетъ единое, вѣчное, достойное высшаго удивленія чудо природы? Это то что она, нагая, бѣдная содержаніемъ, чуждая поэзіи и повидимому лишенная духа—она открываетъ духу его безконечное богатство и своимъ давленіемъ побуждаетъ его къ произведенію субъективныхъ міровъ, въ которыхъ весь блескъ и величіе идеи сразу получаютъ плоть и кровь, звукъ и краску. Это то, что она привлекаетъ насъ какъ невидимыя таинственныя письмена духа, которыя въ субъективномъ зеркалѣ сознанья сразу развиваютъ блестящія черты свои и свидѣтельствуютъ намъ о красотѣ и премудрости созданія. Правда, что прелесть и полноту субъективнаго явленія производитъ въ себѣ самъ духъ, однако онъ производитъ ее не исключительно изъ себя, и въ содержаніи своего произведенія вполнѣ зависитъ отъ воздѣйствій, которыя имѣетъ на него реальная природа. Чудо природы разрѣшается только въ томъ случаѣ, если самъ духъ безсознательно устроилъ эту гармонію внѣшняго механическаго міра атомовъ съ внутреннимъ міромъ субъективныхъ явленій, т.-е. посредствомъ телеологіи. Мы должны начать духомъ и духомъ же окончить. Познаніе природы есть только посредствующая умозаключаемая переходная стадія для самосознанія духа, имѣющая для насъ цѣну только какъ средство, а не какъ цѣль. Отъ духа къ духу черезъ природу,—таковъ девизъ, которымъ Гартманъ оканчиваетъ свой анализъ природы какъ средства для духа *.

* Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie 1877 г., стр. 260—263. См. также Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus 24—27 стр.

Казалось бы, такія поэтическія описанія цѣлесообразности природы, ея гармоніи и красоты, гораздо ближе къ оптимистическому раціонализму Лейбница, нежели къ мрачному началу неразумной воли Шопенгауера, и въ самомъ дѣлѣ, какъ мы увидимъ, Гартманъ, котораго до сихъ поръ многіе продолжаютъ считать за простаго послѣдователя и продолжателя послѣдняго, имѣетъ не мало общаго во взглядахъ съ великимъ мыслителемъ оптимистомъ.

Вопросы о цѣлесообразности въ органическомъ мірѣ и развитіи человѣческаго духа составляютъ двѣ параллельныя задачи и Гартманъ находитъ, что тотъ, кто въ положительномъ смыслѣ разрѣшитъ первый изъ нихъ, долженъ будетъ сдѣлать то же самое и относительно втораго. Во взглядахъ своихъ на исторію Гартманъ становится рѣшительно на сторону Гегеля противъ Шопенгауера и объясняетъ отрицательное отношеніе къ исторіи послѣдняго его идеалистическимъ пониманіемъ времени, какъ чисто субъективной формы явленій, причемъ всякое событіе (alles Geschehen) становится исключительно субъективною видимостью, а исторія оказывается лишеннымъ истинности, субъективнымъ сплетеніемъ представленій *. Несомнѣнно въ самомъ дѣлѣ, что признаніе серьезнаго значенія исторіи возможно только при допущеніи реальнаго значенія времени.

Если мы будемъ разсматривать совокупно все внутреннее духовное развитіе человѣчества, говоритъ Гартманъ—оно составитъ истинное содержаніе исторіи. Го-

---

* Ph. d. U. I, 326. Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus (Berlin 1877), стр. 150—155.

сударство, церковь и общество, несмотря на ихъ органическій характеръ и ходъ развитія, для внутренняго духовнаго процесса имѣютъ только значеніе поддерживающей рамы, которая, будучи произведена безсознательною духовною дѣятельностью индивидуумовъ, съ своей стороны содѣйствуетъ выработкѣ сознательнаго духа, не только служа ему опорою и охраною, но и въ значительной мѣрѣ сокращая и облегчая большую часть духовной работы какъ вспомогательный механизмъ.

Что касается идеи государства, то исторія показываетъ три главныя противоположности въ государственной жизни: страны великія и малыя, республики и монархіи, косвенное и прямое управленіе. Задача состоитъ въ томъ, чтобы сочетать формы великой державы съ республиканскими, средство къ тому есть косвенное управленіе. Патріархальныя родоначальства и королевства показываютъ намъ сочетанія мелкихъ государствъ съ монархизмомъ, азіатскія деспотіи сочетанія съ нимъ великихъ державъ. Въ послѣднемъ случаѣ одинъ только имѣетъ гражданскую свободу, всѣ остальные рабы или крѣпостные властителя. Греческія городскія и земельныя государства составляютъ первый примѣръ республики. Поощренные раздробленностью маленькой страны, греки могли даже въ своихъ мелкихъ государствахъ выразить республику только какъ аристократію свободныхъ гражданъ, господствующихъ болѣе чѣмъ надъ двойнымъ числомъ рабовъ. Римская міровая имперія сочетаетъ въ себѣ греческую городскую республику съ азіатскимъ деспотизмомъ великихъ державъ; въ ней мѣсто деспота занимаетъ римское гражданство, во всѣхъ покоренныхъ странахъ остаются одни рабы и потому, когда ослабѣваетъ республиканская сила римскихъ граж-

данъ, государство впадаетъ опять въ монархизмъ великихъ державъ. Тогда какъ въ древности было извѣстно только непосредственное управленіе, Германская раса посредствомъ ленной системы вноситъ новый принципъ въ идею государства, принципъ косвеннаго управленія или пирамидальнаго, постепеннаго строя господства. Древніе имѣли только свободныхъ и рабовъ, теперь отъ короля до крѣпостнаго спускается лѣстница свободы, такъ какъ каждый становится господиномъ своихъ ленниковъ. Поэтому можно назвать средневѣковое государство монархическою пирамидою. Новое время наконецъ выражаетъ постулатъ всеобщей человѣческой свободы и тѣмъ произноситъ рѣшающее слово,—оно стремится къ формѣ великихъ державъ, имѣющихъ свои предѣлы въ національностяхъ, оно возвращаетъ греческія городскія республики къ самоуправленію городовъ и общинъ и находитъ въ принципѣ представительства черезъ избранныхъ уполномоченныхъ способъ построенія республиканской пирамиды. Лучшій, хотя далеко несовершенный примѣръ этого представляетъ до сихъ поръ сѣверная Америка. Эта пирамида, по распространенію культуры, должна и будетъ заключать въ себѣ всѣ земныя страны, такъ какъ господство государствъ національныхъ есть такой же переходящій моментъ, какъ и господство государствъ территоріальныхъ.—Конституція, какъ нѣчто среднее между монархіею и республикою, есть не что иное, какъ невѣроятная и явная ложь и имѣетъ свое историческое оправданіе только какъ переходная формація и политическая школа народовъ.

Что касается церкви, то ея космополитизмъ въ средніе вѣка имѣлъ самое величественное и богатое по-

слѣдствіями политическое и соціальное значеніе, потому что онъ давалъ въ первый разъ членамъ различныхъ народовъ и государствъ сознаніе солидарности и такимъ образомъ экстенсивно и интенсивно расширялъ мирныя сношенія народовъ и подготовлялъ космополитическое сознаніе новаго времени, возвышающееся на принципѣ соціальной человѣчности и также превозмогающее границы церковныхъ противоположностей, какъ космополитизмъ средневѣковой церкви превозмогъ заключавшіеся въ ней государственныя противоположности. Такимъ образомъ, церковь сама собою приводитъ насъ къ третьей формѣ человѣческаго духа: обществу.

Соціальное развитіе показываетъ четыре главные фазиса; изъ нихъ на первые три слѣдуетъ смотрѣть только какъ на подготовительныя степени четвертаго, въ которомъ общество впервые выражается, какъ самостоятельная форма.

Первый фазисъ есть свободное естественное состояніе, гдѣ каждый работаетъ только для себя и для семьи своей, причемъ отсутствуютъ мотивы скопленія капитала, который одинъ дѣлаетъ возможнымъ сокращеніе работы.

Второй фазисъ—личнаго господства, гдѣ господинъ имѣетъ власть надъ лицами или по крайней мѣрѣ надъ рабочими силами своихъ рабовъ; здѣсь уже является возрастаніе національнаго богатства чрезъ накопленіе капитала, но оно, конечно, приноситъ пользу однимъ только господамъ.

Третій фазисъ, возможный лишь послѣ довольно продолжительнаго дѣйствія втораго: господство капитала; онъ наступаетъ совмѣстно со смягченіемъ и ис-

чезновеніемъ крѣпостнаго права (Leibeigenschaft), но и въ теченіе этого періода увеличеніе національнаго богатства идетъ на пользу только владѣльцамъ капиталовъ.

Четвертый и послѣдній фазисъ развитія—это свободная ассоціація. Если посредствомъ господства капитала и раздѣленія труда достигалось уже гораздо больше чѣмъ посредствомъ рабства, то свободная ассоціація достигнетъ въ отношеніи накопленія богатствъ еще несравненно высшихъ результатовъ, если только этому не помѣшаетъ слишкомъ сильное возрастаніе населенія.

Послѣдняя цѣль соціальнаго развитія состояла бы въ томъ, чтобы каждый при времени работы оставляющемъ ему достаточно досуга для его интеллектуальнаго развитія имѣлъ удобное существованіе или, какъ говорится для красоты слога, достойное человѣка существованіе.

Итакъ, человѣчество во всѣхъ своихъ формахъ постоянно идетъ впередъ, постоянно развивается. Казалось бы взглядъ вполнѣ оптимистическій, но оказывается, что прогрессъ этотъ достается далеко не даромъ.

Никакая земная власть не въ силахъ остановить истребленіе низшихъ человѣческихъ расъ, которыя до сихъ поръ продолжали прозябать на остаткѣ прежнихъ, нѣкогда и нами пройденныхъ ступеней развитія. Также какъ собакѣ, которой рѣшились отрѣзать хвостъ, не легче будетъ оттого, что его станутъ рѣзать вершокъ за вершкомъ, также мало пользы и человѣчеству въ томъ, чтобы искусственно затягивать смертельную борьбу вымирающихъ дикарей. Истинный филантропъ, если онъ понялъ естественный законъ антропологическаго развитія, не можетъ не желать и не содѣйствовать ускоренію та-

кихъ послѣднихъ содроганій. Однимъ изъ лучшихъ средствъ для этого является, по мнѣнію Гартмана, поддержаніе миссій, которыя, по истинно-божественной иронiи Безсознательнаго, сдѣлали больше для этой природной цѣли, нежели всѣ непосредственныя истребительныя работы бѣлой расы противъ дикихъ *.

Чѣмъ скорѣе идетъ это истребленіе первобытныхъ народовъ неспособныхъ ни къ какой конкуренціи съ бѣлыми, чѣмъ скорѣе земля будетъ занята исключительно самыми развитыми расами, тѣмъ скорѣе загорится въ громадныхъ размѣрахъ борьба внутри самой высшей изъ нихъ; тѣмъ скорѣе повторится зрѣлище поглощенія низшихъ расъ высшими въ средѣ племенъ и народовъ. Но разница въ томъ, что народы эти, за исключеніемъ монгольскихъ, гораздо равносильнѣе и слѣдовательно гораздо больше способны къ конкурренціи съ кавказскою расой, нежели остальныя расы. Отсюда слѣдуетъ, что борьба за существованіе между ними будетъ гораздо страшнѣе, ожесточеннѣе, продолжительнѣе, но за то и полезнѣе для развитія рода.

Почти безразлично, приметъ ли эта борьба за существованіе между народами и расами форму войны, или же будетъ двигаться въ другихъ, повидимому мирныхъ видахъ конкурренціи. Было бы великою ошибкой думать, что война есть самая жестокая или хотя бы только самая дѣйствительная форма уни-

---

* Положимъ что такъ, но еслибы оказалось наоборотъ, къ чему привело бы истинпаго филантропа пониманіе естественнаго закона антропологическаго развитія? Эта теорія Гартмана можетъ служить яркимъ примѣромъ тѣхъ взглядовъ, которые ставятъ право и нравственность въ зависимость отъ историческихъ гипотезъ.

чтоженія конкуррента,—это только самая грубая и простѣйшая, и потому составляющая ultima ratio народа, который видитъ себя опереженнымъ противникомъ въ такъ-называемомъ мирномъ спорѣ интересовъ. Жертвы самой громадной войны незначительны въ сравненіи съ уничтоженіемъ милліоновъ и милліоновъ людей, погибающихъ тогда напримѣръ, когда силы одного народа высасываются другимъ, промышленно болѣе развитымъ, посредствомъ торговли и когда такимъ образомъ онъ лишается части источниковъ своихъ прежнихъ заработковъ. Но такъ какъ чрезъ эту борьбу за существованіе земля будетъ становиться все болѣе исключительною добычею самыхъ развитыхъ народовъ, то не только все населеніе ея постоянно будетъ становиться образованнѣе, но различія обусловленныя формаціей почвы и климата будутъ создавать все новые зародыши развитія въ средѣ самого достигшаго власти народа; зародыши эти въ свою очередь могутъ достигнуть развитія только посредствомъ жестокой борьбы за существованіе.

Насколько ужасна эта безпрерывная борьба съ точки зрѣнія эвдемонологической, настолько же величественна она съ точки зрѣнія телеологической, по отношенію къ послѣдней цѣли возможно высшаго интеллектуальнаго развитія; надо только привыкнуть къ мысли, что безсознательное не вводится въ заблужденіе муками милліардовъ человѣческихъ индивидуумовъ не болѣе и не менѣе чѣмъ муками столькихъ же животныхъ существъ, какъ скоро муки эти могутъ служить на пользу развитія, т.-е его послѣдней цѣли *.

---

* Ph. d. U. I, 307—333.

Такое презрѣніе индивидуальныхъ интересовъ при осуществленіи цѣлей безсознательнаго сильно напоминаетъ ученіе Шопенгауера о волѣ къ жизни, которая, поддерживая бытіе видовъ, безжалостно разрушаетъ отдѣльныхъ особей; но въ теоріи Гартмана разрушеніе это производится не случайно и не безцѣльно, а по законамъ развитія; по законамъ развитія чего? Если мы спросимъ, что собственно развивается, то получимъ отвѣтъ: Безсознательное. Этотъ отвѣтъ, который необходимо вытекаетъ изъ основной точки зрѣнія Гартмана, разсматривающаго человѣчество только какъ часть всего животнаго міра, едва ли вполнѣ удовлетворитъ сторонниковъ исторической науки, такъ какъ ясно, что цѣли Безсознательнаго не могутъ опредѣляться одною исторіей и что, еслибы весь ходъ ея оказался не прогрессомъ, а регрессомъ въ отношеніи человѣчества, то и тогда можно было бы утверждать, что регрессъ этотъ есть прогрессъ по отношенію къ цѣлому, также какъ гибель индивидуумовъ и народовъ есть только средство для развитія человѣчества *.

Во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, говоритъ Гартманъ, удивлялись и восхваляли премудрость Создателя, опредѣлившаго и охраняющаго міровой порядокъ. Ни одинъ изъ народовъ, достигнувшихъ, въ теченіе исторіи, хотя бы только средняго уровня развитія, каковы бы ни были его остальныя воззрѣнія въ сферѣ религіи

---

* Гартманъ считаетъ, правда, человѣчество высшей формою если не возможнаго, то по крайней мѣрѣ необходимаго для достиженія цѣлей Безсознательнаго органическаго развитія, но само это предположеніе настолько гипотетично, что оно едва ли можетъ ослабить значеніе помянутаго возраженія.

и философіи, не былъ настолько грубъ, чтобы это познаніе не проникло къ нему и не получило бы болѣе или менѣе вдохновеннаго выраженія. Отрицаніе цѣлесообразности въ природѣ возможно лишь на основаніи абстрактныхъ философскихъ воззрѣній; но еще прежде, чѣмъ человѣкъ начинаетъ мыслить абстрактно, конкретные случаи наводятъ на признаніе цѣлесообразности въ мірѣ, а позднѣе посредствомъ индукціи получаются положенія, что природа ничего не дѣлаетъ напрасно, что она дѣлаетъ все наилучшимъ способомъ, что она пользуется для своихъ цѣлей простѣйшими средствами и путями. Сильнѣйшее раціональное выраженіе свое такое убѣжденіе находитъ въ періодъ Лейбница и Вольфа.

Если Лейбницъ въ своемъ отрицаніи зла въ мірѣ и хватилъ далѣе цѣли, если бо̀льшая часть мечтательныхъ восхваленій поклонниковъ наилучшаго изъ міровъ представляетъ собою безсодержательную, богатую фразами декламацію, которая въ глазахъ потомства только повредила защищаемому дѣлу, въ помянутыхъ воззрѣніяхъ, несмотря на это, оставалось однако зерно вѣчной истины. Истина эта состоитъ въ томъ, что существующій міръ дѣйствительно наилучшій изъ возможныхъ, хотя отсюда нисколько не слѣдуетъ, чтобы онъ былъ хорошъ.

Міръ этотъ, будучи наилучшимъ изъ возможныхъ, все еще можетъ быть очень дуренъ, и также какъ то, что онъ есть наилучшій изъ возможныхъ, ровно ничего не говоритъ относительно того, хорошъ о̀нъ или нѣтъ,— такъ и самое сильное доказательство того, что онъ дуренъ, не можетъ дать аргумента противъ того, что онъ есть наилучшій. Поэтому и опроверженія такихъ воз-

раженій никогда не могутъ служить опорою для утвержденія его совершенства и въ этомъ отношеніи совершенно безполезны.

Только въ томъ случаѣ, еслибы указанные недостатки и темныя стороны обнаруживали преслѣдованіе недостойной окончательнй цѣли или примѣненіе несоотвѣтствующихъ средствъ для достиженія благихъ цѣлей, только тогда они могли бы служить основаніемъ сомнѣнію въ премудрости Безсознательнаго, а черезъ это, косвеннымъ образомъ, и въ томъ, что существующій міръ есть наилучшій изъ возможныхъ. Но этого нельзя утверждать ни о страданіи, ни о нравственномъ злѣ, такъ какъ и то и другое составляютъ необходимое послѣдствіе бытія и индивидуализаціи.

Безъ эгоизма не было бы индивидуализаціи, а вмѣстѣ съ эгоизмомъ—неизбѣжно тотчасъ же появляется нарушеніе правъ другихъ ради собственной выгоды, т. е. несправедливость, зло, безнравственность и т. д.

Но всѣ законы нравственности и справедливости имѣютъ значеніе только въ сферѣ индивидуализаціи и не могутъ быть примѣнимы ко внутренней сущности индивидуумовъ, т.-е., къ все-единому Безсознательному.—Въ примѣненіи къ послѣднему, независимо отъ формы его проявленія, они теряютъ значеніе.

Только сумма удовольствій и боли составляетъ нѣчто реальное и какъ таковое имѣетъ непосредственное значеніе для Безсознательнаго, ибо оно испытываетъ ихъ какъ всеобщій субъектъ, тогда какъ нравственность и справедливость остаются только идеями сознанія. Для ощущенія удовольствія и боли нѣтъ другаго субъекта, кромѣ все-единаго Безсознательнаго и потому суще-

ствуетъ дѣйствительно множество приспособленій для избѣжанія страданія и возвышенія удовольствія.

Мы не можемъ не признать также и того, что съ предположеніемъ индивидуализаціи и находящагося съ нею въ связи эгоизма полагается неизбѣжно и необходимость страданія въ борьбѣ за существованіе и въ смерти индивидуума. Тѣмъ не менѣе мы встрѣчаемъ множество такихъ фактовъ, которые повидимому противорѣчатъ цѣли благополучія и потому могутъ быть поняты только въ томъ случаѣ, если другія цѣли, которымъ они служатъ, какъ напримѣръ усовершенствованіе сознанія, важнѣе самого счастія; это уже и оказывается справедливымъ относительно самой индивидуализаціи. Но совершенно непонятно, какимъ образомъ можетъ существовать такая цѣль, которая имѣла бы преимущество передъ блаженствомъ, когда нѣтъ ничего такого, чтобы ближе него затрогивало сущность Безсознательнаго; намъ непонятно, какъ можетъ существовать что-нибудь такое, ради чего мы моглибы принести въ жертву счастіе, развѣ только надежда на еще высшее счастіе, или, относительно боли, желаніе избѣгнуть другой, большей. Поэтому, если блаженство есть въ самомъ дѣлѣ высшая цѣль, то могутъ существовать только такія страданія, которыя неизбѣжны для того, чтобы съ другой стороны, или на другой стадіи процесса, достигнуть тѣмъ большаго счастія. Еслибы на это не было надежды, то и существованіе міроваго процесса или міра вообще нельзя было бы постигнуть разумнымъ образомъ, и достиженіе Богъ вѣсть какихъ иныхъ цѣлей не могло бы дать разумнаго основанія для пріятія на себя страданія, превышающаго удовольствіе.

Лейбницъ, утверждая привативный характеръ зла, дѣлалъ это, по мнѣнію Гартмана, не для того, чтобы спасти положеніе о наилучшемъ мірѣ, а для того, чтобы оправдать Творца въ его созданіи.

Но между всѣми возможными мірами не содержится того случая, чтобы вовсе не было создано никакого,— это потому, что никакой міръ не есть міръ, а слѣдовательно и никакой изъ возможныхъ. Еслибы оказалось, что существующій міръ хуже никакого, на Создателя палъ бы упрекъ въ томъ, зачѣмъ онъ вообще создавалъ, когда разумнѣе было бы не создавать ничего. Лейбницъ не могъ конечно признать того, что мірозданіе обязано своимъ возникновеніемъ неразумному акту.

Что касается насъ, заключаетъ Гартманъ, то, стараясь сохранить прежде всего безпристрастіе въ изслѣдованіи, если окажется по эмпирическому рѣшенію задачи, что небытіе міра должно быть предпочтено его бытію, мы не остановимся передъ заключеніемъ, что существованіе его обязано своимъ возникновеніемъ неразумному акту; но мы не станемъ допускать, что самъ разумъ въ этомъ единственномъ случаѣ вдругъ сдѣлался неразуменъ, а признаемъ, что актъ этотъ совершонъ былъ помимо разума только потому, что разумъ въ немъ не участвовалъ. Это становится для насъ возможно, такъ какъ мы знаемъ двѣ функціи въ Безсознательномъ, изъ которыхъ одна — воля сама по себѣ нелогическая, (не антилогическая, а алогическая) неразумная. А такъ какъ намъ давно извѣстно, что всякое реальное бытіе обязано своимъ возникновеніемъ волѣ, то уже a priori можно было бы только удив-

ляться, еслибы это бытіе, какъ таковое, *не* было неразумнымъ *.

Нельзя не признать, что послѣднее заключеніе, несмотря на свою видимую парадоксальность, составляетъ логическій выводъ изъ метафизическихъ воззрѣній Гартмана: если справедливо, что всеединая міровая сущность—Безсознательное, какъ утверждаетъ онъ, обладающая всемогуществомъ, всевѣдѣніемъ, вездѣсуществомъ, словомъ, почти всѣми аттрибутами Божества, стремится къ нѣкоторой цѣли, то очевидно, что цѣль эта не можетъ не быть достигнута и что міръ этотъ, какъ средство ея достиженія не можетъ не быть наилучшимъ.

Но нельзя не замѣтить въ то же время, что здѣсь является опасность, такъ-же какъ это бываетъ часто при богословской точкѣ зрѣнія, попасть въ логическій кругъ.

Всѣ аттрибуты Безсознательнаго выведены были на основаніи видимой цѣлесообразности въ природѣ, а съ другой стороны безусловное значеніе этой цѣлесообразности въ признаніи существующаго міра наилучшимъ изъ возможныхъ основывается на тѣхъ же аттрибутахъ Безсознательнаго.

Сама по себѣ такого рода аргументація уже не выдерживаетъ критики; съ признаніемъ же всякой положительной цѣли міроваго процесса иллюзіей, утвержденіе, что существующій міръ есть наилучшій изъ возможныхъ, если и признать его правильнымъ абстрактно логически, теряетъ всякое реальное значеніе, равно какъ и вся телеологія природы, служащая лишь для того, чтобы привести міръ къ той же точкѣ, изъ которой онъ произошелъ.

---

* См. P. d. U. т. II, 273—284.

ГЛАВА II.

Свобода воли

Мы уже видѣли къ какимъ противорѣчіямъ съ его основными метафизическими принципами приводитъ Шопенгауера стремленіе спасти индивидуальную свободу воли; Гартманъ въ этомъ отношеніи гораздо послѣдовательнѣе и не колеблясь приноситъ такую свободу въ жертву единству Безсознательнаго. Онъ подобно Шопенгауеру, но еще болѣе подробно и настойчиво указываетъ на отрицательность и относительность понятія свободы.

Это понятіе, говоритъ онъ, вопервыхъ, чисто отрицательное, вовторыхъ, исключительно относительное, и втретьихъ, опредѣляется и исчерпывается своимъ отрицательнымъ отношеніемъ къ чему-либо опредѣленному и оказывается совершенно безсильнымъ и непроизводительнымъ во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Быть свободнымъ значитъ, только быть независимымъ, а независимость—понятіе совершенно безсодержательное, пока не указывается то, отъ чего именно независимъ субъектъ; такимъ образомъ свобода и принужденіе—поня-

тія соотносительныя и первое изъ нихъ имѣетъ смыслъ только тогда, когда опредѣленно указывается въ чемъ состоитъ возможность втораго.

Свобода какъ формально-отрицательное понятіе не можетъ быть удержана въ своей обстрактной формѣ; помимо ея конкретнаго содержанія не видно, насколько свобода разумнѣе несвободы или насколько она вообще заслуживаетъ предпочтенія. Въ отдѣльныхъ случаяхъ рѣшеніе того, что лучше, нѣкоторая ли степень принужденія или свободы, никогда не можетъ быть заимствовано изъ понятія свободы какъ таковаго, а только изъ внутренней оцѣнки рода и степени принужденія и тѣхъ послѣдствій, которыя должны вытекать изъ его сохраненія или прекращенія. Только въ одной сферѣ всякаго рода принужденіе при какихъ бы то ни было условіяхъ безсмысленно—а именно въ области религіи; это потому, что здѣсь сама сущность дѣла состоитъ во внутреннемъ духовномъ процессѣ, основанномъ на вѣрѣ. Въ области же политической и соціальной всякая форма принужденія разумна, поскольку оно соотвѣтствуетъ даннымъ обстоятельствамъ страны, народа и его исторіи, поскольку оно доставляетъ народу цѣлесообразную организацію духовныхъ и физическихъ силъ и такимъ образомъ служитъ иногда ручательствомъ въ достиженіи возможно высшаго культурнаго развитія. Неразумна наоборотъ всякая форма принужденія, которая стѣсняетъ и ограничиваетъ такое развитіе.

Весь культурный процессъ человѣчества состоитъ только въ томъ, что отдѣльныя личности становятся все свободнѣе отъ принужденія природы, подчиняясь все болѣе принужденію человѣческому, цивилизаціонному.

Владычество человѣка надъ природою постоянно возрастаетъ, но только цѣною независимости его въ отношеніи къ другимъ людямъ, т.-е. его соціальной свободы: свобода уменьшается по мѣрѣ прогресса культуры, и развитіе культуры состоитъ даже въ уменьшеніи этой свободы. Человѣкъ остается всегда существомъ зависимымъ и несвободнымъ и стремленіе поколебать эту зависимость было бы безуміемъ, такъ какъ измѣняться можетъ только форма несвободы.

Законъ этотъ имѣетъ силу не только относительно освобожденія отъ узъ природы черезъ соціальныя узы, но также и относительно освобожденія отъ одной формы соціальныхъ узъ посредствомъ другой. Со стороны мечтателей свободы безуміе думать, что человѣчество становится свободнѣе, когда порвана старая цѣпь; нѣтъ, за каждую порванную цѣпь руки охватываются тысячею новыхъ нитей и узъ, которыя стягиваются все плотнѣе и крѣпче: крѣпостное право упраздняетъ рабство—едва порваны узы его, капиталъ опутываетъ сѣтями своими руки рабочихъ; но у смертнаго одра капитала соціалистическій терроризмъ ожидаетъ уже выпадающаго на его долю наслѣдства. Едва успѣлъ достигнуть своей цѣли либерализмъ и разрушить сдѣлавшіеся несвоевременными цехи, какъ ремесленные союзы выступаютъ уже на ихъ мѣсто, конечно не для умноженія свободы. Такъ бываетъ всегда и повсюду.

Отрицательный и относительный характеръ свободы распространяется не только на свободу внѣшнюю или политическую, но также и на внутреннюю, психологическую. Внутренняя свобода есть такое-же чисто формальное отрицаніе, получающее свое содержаніе только черезъ свое отношеніе къ опредѣленному (въ данномъ

случаѣ) внутреннему принужденію. И въ томъ случаѣ, когда оно ограничивается психологическими факторами, понятіе это остается абстрактно и безсодержательно, пока не получаетъ конкретнаго значенія черезъ отри цаніе опредѣленнаго принужденія *.

Мы видѣли, что Шопенгауеръ различаетъ три рода свободы согласно тѣмъ препятствіямъ, которыя можетъ встрѣтить ея проявленіе. Гартманъ, ставя родъ свободы въ еще болѣе тѣсную зависимость отъ рода препятствій, долженъ былъ получить еще большее число: свобода политическая, умственная, нравственная и эстетическая, и т. д.; намъ нѣтъ надобности останавливаться на всѣхъ этихъ родахъ свободы тѣмъ болѣе, что и у Гартмана перечисленіе ихъ едва ли можетъ считаться полнымъ. Остановимся только на второмъ подраздѣленіи внутренней свободы, на томъ, что онъ называетъ свободою практической. Истинная практическая свобода, говоритъ Гартманъ, есть свобода отъ всякой примѣси теоретическаго интеллекта въ дѣйствіи, или иными словами, практическая свобода есть независимость отъ какихъ бы то ни было правилъ (нравственности или житейской мудрости) и нестѣсняемость сужденіями нравственнаго вкуса. Хотѣнье свободно только тогда, когда оно ни къ чему не обращается кромѣ себя самого и своего верховнаго произвола, а менѣе всего стѣсняется разумомъ и вкусомъ **. Эта полная практическая свобода, пренебрегающая всякими основаніями, смѣющаяся надо всякой послѣдовательностью и эстетическими соображеніями, надъ идеями и ихъ примѣнимостью

---

* Phanomenologie des Sittlichen Bewusstseins, стр. 372, 387, 389.

** Ibid. 398.

и не признающая никакого мѣрила, кромѣ собственнаго расположенія духа, своего повидимому безосновнаго bon plaisir, обозначается также словомъ произволъ, хотя послѣднее слово имѣетъ еще другое, болѣе широкое значеніе *. Опровергая Кантовскую теорію свободы, Гартманъ замѣчаетъ, что у Канта существуетъ только свобода къ добру, такъ какъ только чистая воля считается свободною **. Для Гартмана наоборотъ, практическая свобода въ самомъ широкомъ значеніи этого слова никогда не можетъ стать нравственнымъ принципомъ, такъ какъ въ ней заключается уничтоженіе всякой нравственности и всякаго разумнаго и осмысленнаго образа жизни и потому, поскольку она должна служить принципомъ нравственности, она должна быть опредѣлена въ болѣе тѣсномъ смыслѣ ***.

Автономія практическаго разума, играющая такую существенную роль въ нравственной философіи Канта, для Гартмана не имѣетъ особаго значенія. Практическій разумъ, конечно, автономенъ, говоритъ онъ, но въ томъ же самомъ смыслѣ какъ и нравственныя чувства или даже эгоизмъ и чувственность; автономія такимъ образомъ отнюдь не есть исключительная привилегія разума и даже апріорность автономіи повторяется точно также въ чувствѣ и въ чувственности, какъ и въ разумѣ. Далѣе оказывается, что отрицательная сторона свободы, т.-е. независимость отъ принужденія или перевѣса остальныхъ элементовъ или факторовъ, или (употребляя Кантовскую терминологію) способностей души, идетъ

---

* Ibid., 403.

** Ibid 481.

*** Ibid. 404.

здѣсь также какъ во всѣхъ остальныхъ формахъ внутренней свободы рука объ руку съ потерею свободы для подчиненныхъ или подвластныхъ элементовъ. Другими словами: автономія разумной волп можетъ быть куплена только цѣною гетерономіи или свободы чувственности и наоборотъ. Всѣ формы внутренней свободы только переложенія или перенесенія ея съ одной части души на другую: свобода въ нихъ всегда только частная, выкупаемая соотвѣтствующею несвободою. Это имѣетъ мѣсто тѣмъ въ большей степени, чѣмъ большее значеніе имѣютъ формы свободы для нравственности, т.-е. чѣмъ онѣ важнѣе, тѣмъ незначительнѣе становится та часть души, которой онѣ приписываются и тѣмъ больше та, которой въ нихъ отказывается. Нравственная свобода въ своей высшей формѣ, какъ нравственная автономія практическаго разума, всего болѣе ограничиваетъ часть призванную къ господству и осуждаетъ гораздо большую часть души на несвободу подъ господствомъ одной, единственной способности. Такимъ образомъ и здѣсь подтверждается положеніе, что прогрессъ къ высшему есть прогрессъ въ несвободѣ. Прогрессъ можетъ казаться достиженіемъ свободы только съ точки зрѣнія господствующей части. Всѣ элементы достигаютъ большаго отказавшись отъ свободы въ пользу разумной несвободы; это положеніе одинаково примѣнимо и къ внутренней душевной жизни и къ жизни народовъ и всего человѣчества. То, что господствующее есть самое благородное — въ концѣ концовъ идетъ на пользу цѣлому, но самое господство все-таки не свободно, а закономѣрно, хотя и автономно *.

* Ibid. 446—447.

Нельзя не согласиться съ замѣчаніемъ Гартмана, что Кантъ слишкомъ суживаетъ понятіе свободы и что автономія практическаго разума не имѣетъ какого-либо особаго значенія. Впрочемъ признаніе свободными только тѣхъ дѣйствій, которыя разумны, весьма естественно вытекаетъ изъ раціоналистической точки зрѣнія въ метафизикѣ (точки зрѣнія, на которой Кантъ постоянно остается, несмотря на свой критицизмъ). Если сущность моя есть разумъ, то понятно, что *моими* (какъ вытекающія изъ этой сущности) могутъ быть признаны только дѣйствія разумныя, правда, что тогда остается, собственно говоря, только «свобода къ добру» и если такъ, то исключается выборъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и свобода. Но противорѣчіе это зависитъ отъ того, что вмѣсто вопроса о свободѣ человѣка, начинаютъ говорить о свободѣ нѣкоторой его части (что дѣлаетъ и самъ Гартманъ), это неминуемо должно привести къ несообразностямъ.

Не станемъ возвращаться вмѣстѣ съ Гартманомъ къ критикѣ понятія безразличной свободы воли; въ главныхъ чертахъ критика эта сходится съ Шопенгауеровской; различіе начинается только при оцѣнкѣ трансцендентальной свободы. По опредѣленію Гартмана свобода эта состоитъ въ независимости свойствъ индивидуальнаго характера отъ опредѣляемости ихъ внѣшними основаніями. Выразить это опредѣленіе лучше всего можно бы сказавъ, что это есть самобытность индивидуума въ его сущности. Переходя къ анализу трансцендентальной свободы, Гартманъ утверждаетъ, что Кантъ ничего не доказалъ такого, что могло бы служить аргументомъ въ пользу ея, такъ какъ, вопервыхъ, его попытка показать согласимость эмпирической необходимости съ

трансцендентальною свободою должна считаться неудавшеюся даже съ его собственой точки зрѣнія; вовторыхъ, эта точка зрѣнія субъективнаго идеализма сама не выдерживается критики, и втретьихъ, положительное основаніе такого предположенія покоится исключительно на смѣшеніи автономіи практическаго разума и свободы чистой воли На такое смѣшеніе самымъ энергическимъ образомъ нападаетъ Шопенгауеръ въ своей критикѣ нравственной философіи Канта, что не мѣшаетъ ему самому, какъ мы видѣли, впасть въ еще болѣе рѣзкія противорѣчія при попыткѣ спасти трансцендентальную свободу, перенося ея изъ operari въ esse.

Только тогда, говоритъ Гартманъ, когда возникновеніе бытія равно независимо отъ внутренняго и отъ внѣшняго опредѣленія, только тогда оно можетъ быть названо свободнымъ и имѣетъ истинную самобытность.

Понятый въ этомъ смыслѣ индивидуумъ (по теоріи Шопенгауера) является результатомъ собственнаго дѣйствія, которое во всѣхъ отношеніяхъ должно почитаться свободнымъ актомъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ трансцендентальная свобода Шопенгауера переходитъ въ понятіе causa sui, надъ которымъ онъ смѣется у Спинозы, только съ тою разницей, что понятіе это въ примѣненіи къ отдѣльному индивидууму еще болѣе немыслимо, чѣмъ въ отношеніи абсолютнаго. По Шопенгауеру индивидуумъ долженъ посредствомъ свободнаго дѣла дать себѣ бытіе и сущность, т.-е. онъ долженъ сдѣлать чудо и совершить дѣйствіе до начала своего существованія и во всякомъ случаѣ прежде, чѣмъ его бытіе получитъ какую-нибудь опредѣленность (сущность или характеръ). Кромѣ того это самоположеніе должно быть свободнымъ дѣломъ, но не operari, оно должно быть дѣйствіемъ, но

такимъ которое было бы вѣчно; функціей но только такой которая стояла бы за и внѣ времени. Дѣйствіе это индивидуумъ долженъ совершить какъ таковой, потому что на немъ должно основываться чувство индивидуальной отвѣтственности, но онъ долженъ совершить его въ такой сферѣ, гдѣ еще совсѣмъ невозможна индивидуализація Всеединаго за отсутствіемъ началъ ея и до возникновенія своего индивидуальнаго бытія.

Такимъ образомъ попытка перенесенія свободы изъ operari въ esse оказывается во всѣхъ отношеніяхъ не удавшеюся; въ esse нѣтъ уже мѣста для понятія свободы, а вторичное перенесеніе ея изъ esse въ дѣйствіе fieri разбивается о безчисленныя противорѣчія, въ которыхъ должно запутаться стремленіе удержать трансцендентальную свободу, какъ идеальную. Намъ, продолжаетъ Гартманъ, слѣдуетъ твердо держаться того, что возникновеніе индивидуальнаго характера также всецѣло опредѣленно, какъ и его функціонированіе и факторы опредѣленія перваго состоятъ съ одной стороны во Всеединомъ, какъ функціонирующемъ абсолютномъ субъектѣ, а съ другой въ свойствахъ тѣхъ организмовъ, отъ которыхъ произошелъ организмъ даннаго индивидуума и въ образованіи, въ отношеніяхъ и условіяхъ, при которыхъ онъ развивается *.

Относительно безусловнаго отрицанія индивидуальной свободы, Гартманъ не уступаетъ Спинозѣ въ послѣдовательности и рѣшимости; если Безсознательное есть все, если отдѣльные индивидуумы только его произведенія, то дѣйствія ихъ не только не могутъ быть

* Ibid., 473—478.

названы свободными, но строго говоря это не дѣйствія, такъ какъ причина причины есть причина слѣдствія, и Гартманъ естественно долженъ приписать значеніе трансцендентальной свободѣ только въ ея примѣненіи къ абсолютному и Всеединому.

Causa sui Спинозы говоритъ онъ имѣетъ свое правильное и необходимое значеніе, какъ скоро она относится не къ индивидуумамъ, а ко Всеединому и во-вторыхъ, когда она примѣняется не къ содержанію (essentia), а только къ формѣ (existentia); количество свободы и несвободы или индивидуальной самостоятельности въ отношеніи къ цѣлому, подчиненіе ея послѣднему зависитъ отъ мѣста, занимаемаго элементами въ ряду смежныхъ элементовъ, съ которыми онъ входитъ въ прямое или косвенное отношеніе, то же самое слѣдуетъ сказать и о равенствѣ или неравенствѣ. Разумны степени самостоятельности и подчиненія, согласованія и дифференцированія тогда, когда онѣ приспособляются къ разумному расположенію цѣлаго. Расположеніе составныхъ элементовъ цѣлаго, въ свою очередь можетъ быть названо разумнымъ тогда, когда оно представляетъ не безсвязное сосуществованіе, не хаотическій безпорядокъ, а нѣкотораго рода *порядокъ*.

Неразумность всеобщей неограниченной свободы состоитъ въ томъ, что она всегда разнуздываетъ борьбу всѣхъ, противъ каждаго, никому не позволяетъ спокойно и беззаботно пользоваться какимъ бы то ни было благомъ и уничтожаетъ силы всѣхъ, заставляя ихъ дѣйствовать другъ противъ друга, тогда какъ отъ ихъ согласной дѣятельности, могла бы произойти значительная польза. Порядокъ разуменъ, потому что онъ ограничиваетъ безцѣльную трату силъ, организуетъ ихъ

для общихъ цѣлей и сосредоточиваетъ конкурренцію въ извѣстной сферѣ существованія, заставляя ее служить для достиженія общихъ успѣховъ.

Такимъ образомъ въ понятіи порядка мы находимъ по мнѣнію Гартмана первую прочную форму, въ которой кристализуется въ опредѣленный принципъ мораль разума. Нравственный принципъ порядка, правда, еще абстрактенъ, такъ какъ изъ требованія, чтобы былъ порядокъ, мы еще не узнаемъ какого рода онъ долженъ быть въ частности, но это тѣмъ не менѣе внутренній опредѣленный принципъ въ сравненіи съ моральнымъ принципомъ практическаго разума, въ его чисто формальномъ выраженіи.

Идея порядка служитъ у Гартмана переходомъ къ идеѣ права. Правовой порядокъ объективно взятый, есть продуктъ выдѣленія нравовъ и потому моложе и уже послѣднихъ. Долгое время существовали нравственная неправда и нравственныя обязанности, прежде чѣмъ возникли неправда (Unrecht) и обязанности юридическія; и теперь еще существуетъ широкій кругъ нравственной неправды и нравственныхъ обязанностей внѣ сферы неправды и обязанностей юридическихъ. Какъ ни расширилъ свою область правовой порядокъ со времени своего возникновенія и какъ бы ни расширялъ онъ ее въ послѣдствіи она по природѣ своей никогда не въ состояніи будетъ обнять всю сферу нравственной дѣятельности.

Что касается различія между правовымъ порядкомъ и нравственностью, то совершенно ошибочно было бы

---

[1] Ibid. 485, 487, 488.

искать его въ томъ обстоятельствѣ, что первый можетъ быть вынужденъ, а вторая нѣтъ. Еслибы и было вѣрно такое различіе, оно было бы безполезно; потому что и нарушеніе правоваго порядка, за которое грозитъ наказаніе, отомщается только тогда, когда оно становится извѣстнымъ и можетъ быть доказано, и самое лучшее право на вещь не поможетъ мнѣ вернуть ее, если я не могу его доказать или если мое доказательство теряетъ силу вслѣдствіе ложныхъ доказательствъ противной стороны или не будетъ уважено по невнимательности судей. Поэтому всякій существующій правовой порядокъ обладаетъ принудительною силою только при нѣкоторыхъ обстоятельствахъ, и его значеніе, какъ правоваго порядка, нисколько не измѣняется отъ фактической исполнимости или неисполнимости принужденія.

Дѣйствіе становится юридическимъ проступкомъ не потому, что за него угрожаетъ наказаніе или не потому, что приставъ можетъ заставить возвратить добытое, а потому, что оно составляетъ нарушеніе существующаго правоваго порядка.

Сущность права вполнѣ независима отъ его реальной принудительности, право остается правомъ и тамъ, гдѣ знаніе или власть государства недостаточны, чтобы вынудить его осуществленіе или тамъ, гдѣ органы его осуществленія его искажаютъ при исполненіи. Право остается правомъ и тамъ, гдѣ оно не можетъ быть доказано, и тамъ, гдѣ потерпѣвшій за неимѣніемъ средствъ не можетъ воспользоваться имъ, или тамъ, гдѣ вслѣдствіе ошибки, небрежности, негодности или злой воли судьи оно непризнано, или тамъ, гдѣ оно доказано

и признано, но не осуществимо вслѣдствіе разстройства исполнительной власти *.

Въ чемъ же заключается источникъ права, сущность котораго независима отъ его реализаціи въ дѣйствительности?

Отрицаніе индивидуальной свободы и склонность Гартмана пользоваться почти исключительно эмпирическимъ методомъ, приводятъ его къ отрицанію какого бы то ни было естественнаго права; для него всякое право есть историческій продуктъ, возникающій вмѣстѣ съ законодательствомъ и коренящійся въ его положеніяхъ; естественнаго права не существуетъ. Такъ называемое естественное право, не только есть безпредметная фикція, но и противорѣчіе по отношенію къ понятію права. Смыслъ стремленій къ нему состоитъ только въ томъ, чтобы показать, что образованіе права не случайно, а составляетъ необходимый процессъ, коренящійся въ естественной потребности человѣка и вовторыхъ, что историческое образованіе права никогда не можетъ окончиться и нуждается въ путеводной звѣздѣ для дальнѣйшаго развитія. И то и другое справедливо, человѣкъ, какъ разумное существо, имѣетъ въ себѣ стремленіе къ образованію права, т.-е., къ созданію положительнаго правоваго порядка; но эта потребность дѣйствуетъ безсознательно и тѣмъ болѣе безсознательно, чѣмъ первобытнѣе тѣ ступени, на которыхъ разсматривается ея дѣйствіе. Она такимъ образомъ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ поддержать фикцію естественнаго права. Дальнѣйшее развитіе права нуждается въ идеальной путеводной

---

* Ibid. 498, 501.

звѣздѣ; но звѣзду эту нельзя искать въ вымышленномъ естественномъ правѣ, отбрасывающемъ всякія конкретныя основанія, историческія или этнологическія, а только въ формѣ практическаго разума высшей, нежели та, которая представляется принципомъ положительнаго права или правосудія. Поэтому Гартманъ находитъ, что всѣ попытки философовъ построить естественное право, примѣнимое ко всему человѣчеству, не только неправильны и лишены значенія, но совершенно несообразны и основаны на полномъ непониманіи сущности правоваго порядка, и такъ же нелѣпы, какъ построенія наилучшаго государственнаго устройства.

Лучшее во всѣхъ этихъ попыткахъ еще то, что о естественномъ правѣ въ нихъ почти рѣчи нѣтъ, т.-е., не обращается вниманіе на безправное естественное состояніе человѣка. Стремленіе ихъ направлено только къ тому, чтобы подъ привлекательною вывѣской естественнаго права провезти контрабандою абстрактно раціоналистическую правовую систему, которая якобы должна быть построена a priori, а въ дѣйствительности только эмпирически воспринимаетъ главнѣйшія черты исторически развитыхъ системъ. Такое рациональное или разумное право игнорируетъ богатство историческихъ особенностей и подгоняетъ всѣ историческія формы положительнаго правоваго порядка подъ абстрактные шаблоны, болѣе или менѣе поверхностнаго раціонализма. Такія стремленія вытекаютъ изъ односторонне понятой истины, что всякое положительное право, своимъ происхожденіемъ обязано разуму и изъ непризнанія другой истины, что тотъ же самый разумъ, смотря по даннымъ топографическимъ, этнологическимъ и историческимъ сочетаніямъ, при измѣненіи ихъ долженъ привести къ

совершенно инымъ результатамъ. Поклонники естественнаго права не понимаютъ наконецъ и того, что развитіе права производится не разумомъ in abstracto, а опредѣленными психологическими формаціями разумнаго стремленія, которыя сами нуждаются въ изслѣдованіи *.

Взглядъ этотъ Гартманъ проводитъ вполнѣ послѣдовательно и не останавливается передъ самыми крайними выводами; такъ полемизируя противъ Шопенгауера и находя, что не можетъ быть рѣчи ни о какомъ правонарушеніи до опредѣленія правоваго порядка, онъ утверждаетъ, что если до опредѣленія его я буду мучить или убивать человѣка, то это можно назвать противнымъ вкусу безчувственнымъ, безжалостнымъ, безчеловѣчнымъ, жестокимъ, неразумнымъ, можно найти это дурнымъ по всѣмъ этимъ основаніямъ и съ точки зрѣнія автономной морали антиморальнымъ, можно даже, поскольку существуютъ уже нравы, объявить это безнравственнымъ, какъ проступокъ противъ нравовъ; но невозможно утверждать, чтобы такой поступокъ составлялъ правонарушеніе въ юридическомъ смыслѣ. Для этого необходимо, чтобы отъ дѣйствія страдало не только лицо, но и существующій правовой порядокъ. Правонарушеніе (Unrecht) есть правонарушеніе въ юридическомъ смыслѣ, не потому, что имъ кому-нибудь причиняется зло или, что оно нравственно негодно, а исключительно потому, что оно составляетъ нарушеніе нѣкотораго существующаго правоваго порядка **.

---

* Ibid. 504—505.

** Ibid. 506—507.

Намъ нѣтъ надобности подробнѣе излагать взглядъ Гартмана на право, такъ какъ изъ приведенныхъ страницъ уже видно, что оно для него не можетъ существовать, какъ самостоятельное нравственное начало. Вмѣсто того, чтобы поставить право въ зависимость отъ свободы, Гартманъ пытается основать его на порядкѣ; но если дѣйствительно идея свободы по своей отрицательности не можетъ дать въ этомъ отношеніи достаточно прочнаго основанія, то еще болѣе шатко будетъ оно построенное на неопредѣленномъ и безсодержательномъ понятіи порядка.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое порядокъ? это такое расположеніе предметовъ, которое соотвѣтствуетъ нѣкоторой идеи; болѣе или менѣе полное соотвѣтствіе или цѣлесообразность въ этомъ отношеніи составляетъ большую или меньшую степень порядка. Такимъ образомъ то же самое расположеніе предметовъ, являясь порядкомъ въ одномъ отношеніи, можетъ быть безпорядкомъ въ другомъ. Еслибы человѣкъ неграмотный вздумалъ приводить въ порядокъ библіотеку и расположилъ бы книги по формату и по цвѣту переплетовъ, съ его точки зрѣнія это было бы порядкомъ и такое расположеніе могло бы казаться безпорядкомъ лишь для того, кто могъ бы оцѣнить нецѣлесообразность его по содержанію.

Не то ли же самое мы находимъ и въ разсматриваемомъ нами вопросѣ? Не потому ли мы называемъ правовой порядокъ правовымъ, что въ его положеніяхъ замѣчается большая или меньшая цѣлесообразность для осуществленія идеи права? Признавать право только тамъ, гдѣ существуетъ правовой порядокъ, не то ли же самое что требовать существованія лѣса для признанія отдѣльныхъ деревъ?

Начала права могутъ болѣе или менѣе ясно сознаваться въ отдѣльные періоды человѣческой мысли, они могутъ болѣе или менѣе точно выражаться положительными законодательствами, но сами они, какъ неразрывно связаные логическими законами выводы, вытекаютъ изъ понятія свободы, остаются независимы отъ ихъ большей или меньшей познаваемости и примѣнимости. Эти начала говоритъ Б. Н. Чичеринъ состоятъ въ признаніи требованій правды, а коренное требованіе правды заключается въ томъ, чтобы воздавать каждому свое, т.-е. въ уваженіи къ человѣческой свободѣ и ко всему тому, что изъ нея проистекаетъ. Таковы были опредѣленія римскихъ юристовъ и такова же идея, которая живою нитью проходитъ черезъ всю исторію юридической мысли и черезъ исторію законодательствъ *.

---

* Собственность и Государство I т. 96 стр.

ГЛАВА III.

Пессимизмъ Э. Гартмана. Критика отрицательнаго характера удовольствій у Шопенгауера.

Стараясь устранить изъ понятія пессимизма всякое преувеличеніе, Гартманъ вмѣстѣ съ Лейбницемъ, какъ мы уже видѣли, допускаетъ даже, что существующій міръ есть наилучшій изъ возможныхъ; но такое, повидимому, оптимистическое допущеніе приводитъ его къ діаметрально противоположнымъ пессимистическимъ результатамъ; и это вполнѣ естественно, такъ какъ признавши въ то же время на основаніи опыта, что бытіе дѣйствительнаго міра хуже его небытія, отсюда слѣдуетъ, что бытіе всякаго другаго міра было бы еще хуже и потому небытіе оказывается послѣднимъ и высшимъ благомъ.

Для полученія этого послѣдняго результата, Гартману остается только доказать, что въ самомъ дѣлѣ бытіе *этого* міра хуже небытія.

Приведя въ пользу своего тезиса свидѣтельства Платона, Канта, Фихте, Шеллинга и Шопенгауера, онъ самъ спрашиваетъ однако, что доказываютъ такія субъективныя мнѣнія безъ другихъ достаточныхъ доказательствъ? Не слѣдуетъ ли относиться къ нимъ съ

недовѣріемъ потому именно, что они принадлежатъ выдающимся личностямъ, личностямъ зараженнымъ той меланхоліей, той грустью, которая составляетъ наслѣдственный удѣлъ почти всякаго генія, такъ какъ онъ не можетъ чувствовать себя дома въ мірѣ, находящемся ниже его уровня. Значеніе міра должно, конечно, опредѣляться его собственнымъ мѣриломъ, а не мѣриломъ генія *.

Представьте же себѣ человѣка негеніальнаго; но универсально образованнаго и находящагося въ самыхъ благопріятныхъ условіяхъ, представьте себѣ, что смерть говоритъ ему: Время твоей жизни прошло и ты станешь сейчасъ добычей ничтожества; но отъ теперешняго рѣшенія твоей воли зависитъ однако, послѣ полнаго забвенія всего, что было до сихъ поръ, повторить еще разъ совершенно тѣмъ же порядкомъ твою оконченную теперь жизнь. «Выбирай!»

Я сомнѣваюсь, говоритъ Гартманъ, чтобы такой человѣкъ предпочелъ повтореніе прежней игры небытію, если только онъ можетъ отнестись къ дѣлу достаточно спокойно и критически.

Но въ положеніи такого человѣка находилось бы безсознательное въ моментъ каждаго новаго рожденія, еслибы оно дѣйствительно обладало свободою выбора **.

Однако и здѣсь отрицательное отношеніе къ жизни можетъ зависѣть отъ того, что мы предположили личность хотя не геніальную; но все же стоящую выше средняго уровня, и потому для рѣшенія задачи не

---

* Ph. d. U. III т. 288 стр.

** Ibid. 289.

остается другаго средства какъ судить о каждой степени объективаціи безсознательнаго сообразно ея собственному мѣрилу и затѣмъ уже вывести алгебраическую сумму изо всѣхъ этихъ спеціальныхъ сужденій; сумма эта окажется тогда нѣкоторою реальною безсознательною единицею, а именно—совокупностью всѣхъ субъективныхъ опредѣленій чувствъ, полагаемыхъ во Всеединомъ. Всякое сужденіе со стороны даетъ непримѣнимые результаты, потому что каждое существо счастливо именно въ той мѣрѣ, въ какой сознаетъ себя таковымъ, а не настолько, насколько мы были бы на его мѣстѣ при нашемъ умственномъ уровнѣ.

И боль, и удовольствіе существуютъ лишь постольку, поскольку они ощущаются; и потому не имѣютъ вообще никакой реальности внѣ ощущающаго субъекта, поэтому объективная реальность свойственна имъ не непосредственно, а лишь чрезъ посредство объективной реальности субъекта, въ которомъ они существуютъ, т.-е. ихъ реальность первоначально только субъективная и ощущенія эти лишь постольку, поскольку они обладаютъ субъективною реальностью имѣютъ косвеннымъ образомъ и объективную. Отсюда слѣдуетъ, что нѣтъ другаго непосредственнаго мѣрила реальности ощущенія, кромѣ субъективнаго и что обманъ или ошибка чувства какъ таковаго невозможны *.

Въ виду такого заключенія и всеобщей привязанности къ жизни казалось бы нельзя избѣгнуть оптимистическаго заключенія, но Гартманъ въ отвѣтъ на такое возраженіе приводитъ слова Жанъ-Поля: Мы лю-

---

* Ibid. 289—290.

бимъ жизнь не потому, чтобы она была прекрасна, а потому что мы должны ее любить. Въ этомъ заключается причина того, что мы не рѣдко дѣлаемъ невѣрное заключеніе: мы любимъ жизнь, слѣдовательно она прекрасна *.

Міровое развитіе имѣетъ цѣлью возвышеніе сознательнаго интеллекта.

Съ самаго начала органической жизни низшія животныя и растенія все болѣе вытѣсняются высшими, высшія животныя—людьми и современемъ человѣчество въ его среднемъ уровнѣ достигнетъ по мнѣнію Гартмана такой точки развитія, на которой стоятъ теперь только не многіе образованные.

Въ виду этого вопросъ о томъ, насколько чувства основаны на иллюзіяхъ, является существеннымъ для рѣшенія нашей задачи, такъ какъ то, что станется съ міромъ, то къ чему направляется онъ, имѣетъ, очевидно, для оцѣнки его значенія еще гораздо больше цѣны. нежели та временная степень развитія, на которой онъ теперь случайно находится.

У Шопенгауера логическое основаніе его пессимизма вполнѣ ясно: оно непосредственно обусловливается его взглядомъ на всякое удовольствіе какъ на нѣчто отрицательное, такъ какъ, очевидно, что если только страданіе и боль положительны, а удовольствіе состоитъ лишь въ прекращеніи ихъ, то не можетъ быть рѣчи не только о превышеніи, но и объ уравновѣшеніи первыхъ послѣдними.

Совершенно въ иномъ видѣ вопросъ представляется у Гартмана, всегда настолько дорожащаго эмпириче-

---

* Ibid. 292.

скимъ методомъ, что онъ не можетъ впасть въ такое рѣзкое противорѣчіе съ опытомъ, какъ признаніе отрицательности всѣхъ удовольствій.

Сравнивая свой пессимизмъ съ Шопенгауеровскимъ онъ находитъ, что стремленіе Шопенгауера устранить премудрость изъ мірозданія или по крайней мѣрѣ заслонить ее бѣдствіями міра также неосновательно, какъ попытки Лейбница доказать несуществованіе этихъ бѣдствій ради спасенія абсолютной премудрости и неравнаго совершенства *. Гартманъ не допускаетъ перенесенія понятія вины на мірозданье. И только въ томъ отношеніи сходится съ Шопенгауеромъ, что вмѣстѣ съ нимъ возникновеніе міра приписываетъ неразумному акту, т.-е. такому, въ которомъ разумъ не участвовалъ, и гдѣ, слѣдовательно, дѣйствовала одна воля, не имѣющая основанія. Шопенгауеръ совершенно превратно пользуется понятіемъ отрицательнаго, замѣчаетъ онъ: также какъ Лейбницъ хотѣлъ придать неудовольствію лишь отрицательный характеръ, также Шопенгауеръ хочетъ придать его удовольствію, правда не совсѣмъ въ такомъ приративномъ смыслѣ какъ Лейницъ, однако же такъ, что боль есть единственное возникающее непосредственно, удовольствіе же возможно только посредственно чрезъ прекращеніе или уменьшеніе боли Я нисколько не намѣренъ оспаривать того, что всякое прекращеніе или уменьшеніе боли есть удовольствіе; но не всякое удовольствіе есть прекращеніе или уменьшеніе боли и наоборотъ также вѣрно и то, что

* Ibid 295—296.

прекращеніе или уменьшеніе удовольствія есть неудовольствіе *.

Несомнѣнно, что существуютъ такія удовольствія, которыя возникаютъ не вслѣдствіе прекращеніе боли, а положительно возвышаются надъ безразличною точкою ощущенія, стоитъ подумать объ удовольствіяхъ вкуса искусства и науки; послѣднія Шопенгауеръ, какъ неподходящія подъ его теоріи отрицательности удовольствій, благоразумно отбрасываетъ какъ безболѣзненныя радости свободнаго отъ воли интеллекта,—какъ будто, такой интеллектъ можетъ еще наслаждаться, какъ будто возможно ощущеніе удовольстія безъ воли, удовлетвореніе которой оно составляетъ.

Въ доказательство своей теоріи Шопенгауеръ говоритъ, что до тѣхъ поръ пока есть воля, она остается неудовлетворенной, потому что въ противномъ случаѣ ея уже не существовало бы; но неудовлетворенная воля есть лишеніе, потребность, неудовольствіе, когда же она удовлетворяется прекращается это неудовольствіе и въ этомъ состоитъ удовлетвореніе или удовольствіе. Аргументъ этотъ повидимому неопровержимъ, но его заключеніе, замѣчаетъ Гартманъ, какъ мы видѣли находится въ противорѣчіи съ опытомъ и разрѣшеніе этого кажущагося противорѣчія состоитъ въ томъ, что воля вызывается въ самый моментъ ея удовлетворенія, такъ что для ея неудовлетвореннаго бытія не остается уже времени. Правда, что въ дѣйствительности часто бываетъ, такъ какъ будто бы взглядъ Шопенгауера на удовольствіе какъ на нѣчто отрицательное былъ спра-

* Ibid. 296.

ведливъ; но въ принципѣ остается вѣрно, что удовольствіе и боль различаются вообще, также какъ въ математикѣ положительное отъ отрицательнаго, т.-е. такъ, что совершенно безразлично какой бы знакъ мы придали тому или другому *.

Съ моей точки зрѣнія, говоритъ Гартманъ, философскій пессимизмъ есть чисто теоретическій, т.-е. пессимистическая теорія, которая не имѣетъ ничего общаго ни со случайною скорбью (съ недовольствомъ личнымъ своимъ положеніемъ), ни съ міровою скорбью, ни съ мимолетнымъ унынiемъ, ни съ продолжительной дисколіей. Философскій пессимизмъ занимается вопросомъ о томъ, есть ли міровой балансъ удовольствій положительный или отрицательный? Это чисто теоретическая задача, которая можетъ быть рѣшена только съ помощью интеллектуальныхъ средствъ. Пессимизмъ интеллектуально занимается совокупностью ощущеній удовольствія и неудовольствія, но самъ не есть чувство, также какъ біологія не есть реальный жизненный процессъ въ организмѣ; самъ по себѣ онъ не болѣе болѣзненъ, чѣмъ ученіе о наркозахъ опьяняюще **.

Гартманъ стремится такимъ образомъ какъ можно точнѣе разграничить свой научный пессимизмъ съ пессимизмомъ основаннымъ на чувствѣ; субъективнаго свидѣтельства чувства въ пользу его онъ не можетъ допустить, такъ же какъ не признаетъ значеніе этого свидѣтельства въ пользу оптимизма, потому что въ основаніи такого свидѣтельства находитъ только иллю-

---

* P. d. U. 297, 300.

** Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, стр. 69—70.

зіи. Разсмотримъ же теперь элементы составляющіе источникъ этихъ иллюзій.

Здоровье, молодость, свобода и обезпеченное существованіе часто разсматриваются какъ высшія блага жизни, и это одно можетъ дать уже понятіе о томъ, насколько слабы основанія, говорящія въ пользу оптимизма. Помянутыя блага имѣютъ въ сущности чисто отрицательный характеръ, это отсутствіе старости, болѣзни, неволи и нужды, они по существу своему неспособны возвыситься надъ нулевой точкой ощущенія въ сторону удовольствія и слѣдовательно не способны вызвать удовольствія иначе, какъ косвеннымъ образомъ чрезъ ослабленіе предшествующаго неудовольствія, хотя бы послѣднее ощущалось только въ представленіи въ формѣ страха или заботы. Относительно здоровья это само собою ясно: никто не ощущаетъ членовъ своихъ, пока они здоровы, только тотъ, у кого болятъ нервы чувствуетъ, что они есть у него, только тотъ, у кого болятъ глаза—что у него есть глаза. Здоровый человѣкъ посредствомъ зрѣнія и осязанія убѣждается въ томъ что у него есть тѣло. Точно также относительно свободы никто не чувствуетъ, что самъ онъ опредѣляетъ свои дѣйствія, потому что это само собою разумѣющееся естественное состояніе; но онъ напротивъ того болѣзненно ощущаетъ всякое внѣшнее принужденіе, всякое вторженіе въ его самоопредѣленіе, какъ нарушеніе первоначальнаго, основнаго естественнаго права, которымъ онъ пользуется наравнѣ съ каждымъ животнымъ, съ каждой атомической силою *.

* P. d. U. 305.

Также отрицательно и значеніе молодости, преимущество которой предъ старостью состоитъ только въ томъ, что она свободна отъ болѣзней и тягости послѣдней и кромѣ того обладаетъ *способностью* наслаждаться, т.-е. возможностью, а недѣйствительностью наслажденія.

Не болѣе положительнаго значенія имѣетъ и обезпеченное существованіе. Голодъ, жажда, холодъ, жаръ и сырость переносить больно; но защиту отъ этихъ золъ посредствомъ жилища, одѣянія и пищи нельзя еще назвать положительнымъ благомъ. Еслибы одна обезпеченная жизнь, какъ таковая была положительнымъ благомъ, то простое бытіе само по себѣ должно было бы насъ удовлетворять. На дѣлѣ выходитъ наоборотъ. Обезпеченное существованіе есть мученье, если оно чѣмъ-нибудь не наполнено. Это мученье выражается скукою, которая можетъ сдѣлаться до того несносна, что самое страданіе встрѣчается охотно, лишь бы отъ нея избавиться. Если мы обладаемъ четырьмя помянутыми привативными благами, мы имѣемъ внѣшнія условія для довольства и если сюда присоединяется еще внутреннее спокойное подчиненіе неизбѣжному, то дѣйствительно получается это довольство, пока не случится большихъ несчастій или страданій; довольство не требуетъ положительнаго счастія и состоитъ, наоборотъ, въ отреченіи отъ него; оно требуетъ только свободы отъ значительныхъ нуждъ и болей, т.-е приблизительно нулевую точку ощущеній. Поэтому оно также не можетъ служить признакомъ положительнаго счастія. Если, несмотря на это, оно часто восхваляется какъ счастіе —

---

* P. d. U. II. 306.

даже, какъ высшее достижимое счастіе, то это можетъ быть справедливо только тогда, когда состояніе безболѣзненности и добровольнаго отреченія ото всякаго положительнаго счастія, заслуживаютъ предпочтеніе предъ послѣднимъ, по природѣ своей минутнымъ. Вообще если мы въ правѣ назвать здоровье, молодость, свободу и обезпеченное существованіе высшими благами, а довольство высшимъ счастіемъ, то отсюда напередъ уже видно, какъ мало удовлетворительны должны быть положительныя блага и положительное счастіе, если имъ справедливо можно предпочесть одни привативныя, состоящія только въ свободѣ отъ страданія. Ибо что же даетъ эта свобода? * Конечно, не больше чѣмъ небытіе.

Пока всѣ части мірозданья
Познанья свѣтъ не озаритъ
Имъ руководитъ лишь страданье,
Любовь и голодъ въ немъ царитъ.

Этими стихами Шиллера начинаетъ Гартманъ анализъ вліянія двухъ сильнѣйшихъ двигателей человѣческой жизни на счастье. Относительно голода нельзя разумѣется не согласиться съ тѣмъ, что онъ служитъ почти исключительно источникомъ страданій: большинство 1300 милліоновъ земныхъ обитателей или имѣетъ лишь скудную и плохую пищу, дающую только возможность влачить существованіе, или по временамъ пользуются излишкомъ, отъ котораго не чувствуютъ удовольствія, а въ другое время нуждается и ощуща-

---

* P. d. U. II. 308.

етъ недостатокъ пищи и тогда испытываетъ дѣйствительныя страданія голода.

До сихъ поръ не только въ нецивилизованныхъ странахъ, но и въ большихъ городахъ встрѣчаются случаи буквально голодной смерти. Если обратить вниманіе на тѣ массы, которыя питаются почти безвкусною пищею (картофель и рисъ), то немыслимо утверждать уже, чтобы удовольствія вкуса могли сколько-нибудь уравновѣсить вызываемыя голодомъ страданія. *

Въ результатѣ оказывается, что индивидуумъ посредствомъ утоленія голода какъ таковаго, никогда не испытываетъ положительнаго возвышенія надъ нулевою точкою ощущенія; при особенно благопріятныхъ условіяхъ онъ можетъ, правда, получить нѣкоторый перевѣсъ удовольствія отъ находящихся въ связи съ голодомъ ощущеній вкуса и пищеваренія; но въ общей сложности въ животномъ царствѣ и въ человѣчествѣ оказывается, что муки, причиняемыя голодомъ и его послѣдствіями, далеко перевѣшиваютъ удовольствія связанныя съ его удовлетвореніемъ. «Тотъ, кто хочетъ кратко провѣрить утвержденіе, что въ мірѣ наслажденіе перевѣшиваетъ боль или по крайней мѣрѣ уравновѣшиваетъ ее, пусть сравнитъ ощущеніе того животнаго, которое поѣдаетъ другаго съ тѣми, которое испытываетъ это послѣднее»**.

Въ смыслѣ эвдемонологическомъ не болѣе благопріят-

---

* Ibid. 310, 311.

** Этотъ аргументъ, который цитируетъ и Гартманъ болѣе остроуменъ нежели серьезенъ и на него не трудно возразить, что хотя, конечно, страданіе быть съѣденнымъ больше удовольствія ѣды; но за то каждое животное можетъ быть съѣдено только разъ (и то не обязательно), питается же каждое животное въ теченіе всей своей жизни.

ные результаты даетъ анализъ любви, Гартманъ утверждаетъ, что даже при удовлетворенной любви результатъ долженъ быть отрицательный, такъ какъ, хотя величина удовольствія пропорціональна силѣ удовлетворяемой воли, но это справедливо лишь въ томъ случаѣ, когда удовлетвореніе всецѣло остается въ области сознанія.

Удовольствіе тѣмъ больше, чѣмъ сильнѣе препятствіе для его достиженія. Калифъ, который знаетъ, что ему стоитъ только пожелать женщину, чтобы имѣть ее, почти не будетъ сознавать удовлетворенія своей воли какъ бы она ни была сильна въ отдѣльномъ случаѣ. Отсюда слѣдуетъ уже, что удовольствіе удовлетворенія должно быть куплено цѣною предшествующаго неудовольствія, зависящаго отъ кажущейся невозможности достигнуть цѣли, потому что трудности, побѣду надъ которыми съ достовѣрностью можно предвидѣть, перестаютъ уже быть трудностями.

Но предшествующее неудовольствіе отъ убѣжденія въ невозможности или невѣроятности успѣха, сильнѣе удовольствія отъ исполненія желанія. Это не мѣшаетъ удовольствію быть вполнѣ реальнымъ. Но также достовѣрно какъ то, что наслажденіе въ данномъ случаѣ, реально потому, что основано на удовлетвореніи дѣйствительнаго хотѣнья, такъ достовѣрно и то, что то представленіе, безъ котораго оно невозможно, есть иллюзія. *

Каково бы ни было эвдемонологическое значеніе любви во время страсти, нельзя несогласиться съ Гартманомъ относительно того, что послѣдствія ея, въ громад-

* P. d. U. II. 316.

номъ большинствѣ случаевъ, оказываются крайне печальными; жаль, замѣчаетъ онъ, что нѣтъ статистическихъ таблицъ, какъ великъ въ каждомъ сословіи процентъ любовныхъ отношеній, оканчивающихся бракомъ. Пришлось бы ужаснуться ихъ ничтожному числу. Поэтому оказывается, что въ громадномъ большинствѣ случаевъ любовь не достигаетъ своей цѣли; а тамъ, гдѣ она ея достигаетъ, результатъ съ точки зрѣнія эвдемонологической получается едва ли болѣе благопріятный. Тѣ немногіе случаи, въ которыхъ счастіе любви тихо и незамѣтно переходитъ въ дружбу безъ горькихъ разочарованій, настолько рѣдки, что они перевѣшиваются даже тѣми начальными браками, которые заключаются по любви же. *

Въ самыхъ счастливыхъ случаяхъ основанное на иллюзіи удовольствіе, съ преобладаніемъ неудовольствія; большею частью препятствія безъ достиженія цѣли среди горя и отчаянія, уничтоженіе будущности массы женскихъ индивидуумовъ, черезъ потерю женской чести, ихъ единственной общественной опоры—вотъ результаты любви.

Несомнѣнно разумнѣе было бы совершенное воздержаніе, еслибы мученье неискоренимой потребности жаждущей удовлетворенія не было еще бо́льшимъ худомъ.

Объясненіе и оправданіе свое у Гартмана также какъ и у Шопенгауера половая любовь находитъ въ значеніи ея для сохраненія рода. Половыя отношенія человѣчества подъ множествомъ ихъ личинъ и покрововъ до того причудливы, нелѣпы и смѣшны и большею

* Ibid. 314—315.

частью печальны, что для того, чтобы понять всѣ ихъ нити, обыкновенно нѣтъ другаго средства, какъ самому очутиться посреди нихъ; но тогда съ наблюдателемъ происходитъ тоже что съ пьянымъ въ обществѣ пьяныхъ: все кажется ему въ порядкѣ вещей и вполнѣ естественнымъ. Разница только въ томъ, что каждый можетъ, оставаясь трезвымъ, доставить себѣ поучительное зрѣлище общества пьяныхъ; но нельзя отказаться отъ своего пола, не окаменѣвши отъ старости или не наблюдая еще прежде чѣмъ самому быть дѣйствующимъ лицомъ; послѣднее возможно; но при такомъ наблюденіи приходится усомниться, самъ ли теряешь разсудокъ или сходитъ съ ума цѣлый міръ. А все это вызываетъ тотъ демонъ, котораго такъ боялись уже древніе. Если мы спросимъ себя, чего хочетъ этотъ демонъ? мы должны будемъ признать, что цѣль его есть удовлетвореніе половаго стремленія съ опредѣленнымъ индивидуумомъ, и все что связано этимъ: гармонія душъ, поклоненіе и удивленіе—все это лишь маска и призракъ или же нѣчто другое, стоящее рядомъ съ любовью, но не любовь. * Природа не знаетъ высшихъ интересовъ кромѣ родовыхъ, потому что родъ относится къ индивидууму какъ безконечное къ конечному. Человѣкъ ищетъ инстинктивно удовлетворенія своего физическаго стремленія въ индивидуумѣ другаго пола, въ надеждѣ получить при этомъ высшее наслажденіе, чѣмъ при какомъ-либо иномъ способѣ его удовлетворенія; но безсознательную цѣль его составляетъ произрожденіе вообще. Инстинктивно ищетъ онъ того индивидуума другаго пола,

---

* P. d. U. I. 199, 200, 206.

который, слившись съ нимъ самымъ совершеннымъ образомъ, выразилъ бы идею рода, но воображаетъ, что половая связь именно съ этимъ индивидуумомъ представляетъ несравненно высшія наслажденія, нежели со всѣми остальными, а безсознательною цѣлью его становится произрожденіе такого индивидуума, который возможно совершеннѣе представлялъ бы идею рода. *

Только тамъ, гдѣ цѣль любви еще не сознается, гдѣ любящій еще не знаетъ, что слянія существъ, котораго онъ жаждетъ, можетъ реально осуществиться, только въ третьемъ, только тамъ онъ можетъ исполнить эту задачу, отдаваясь вполнѣ, беззавѣтно, не отступая ни предъ какими жертвами. Тамъ же, гдѣ напротивъ того страстью охваченъ человѣкъ, полагавшій, что онъ превозмогъ уже иллюзію, тамъ любовь часто является его собственному сознанію мрачною демоническою силою, такъ что онъ при полномъ разсудкѣ самъ себѣ кажется безумнымъ, гонимымъ фуріями страсти, онъ самъ уже не вѣритъ тому счастью, въ жертву которому какъ бы лишенный воли приноситъ все и для котораго быть можетъ долженъ даже совершать преступленія. Другое дѣло тамъ, гдѣ невинной безсознательной молодости впервые рисуются эти fata morgana и показываютъ ей обѣтованный Эдемъ въ блескѣ занимающейся зари. Здѣсь сквозитъ мистическое предчувствіе вѣчнаго единства безсознательнаго бытія и неестественности раздѣльности отъ любимаго, здѣсь въ любящемъ загарается страстное желаніе уничтожить границы индивидуальности, отдѣляющей его отъ люби-

* Ibid. 206.

маго, исчезнуть и потонуть со всѣмъ своимъ я, въ существѣ которое дороже своего собственнаго, чтобы, сгорѣвши въ пламени любви, возродиться въ немъ подобно Фениксу какъ чуждая себя самой часть этого существа и найти въ немъ лучшее бытіе. И вотъ души, которыя едины сами того не зная жаждутъ сліянія, котораго никогда не могутъ достигнуть въ самыхъ тѣсныхъ объятіяхъ, пока остаются отдѣльными индивидуумами. При этомъ онѣ до такой степени не понимаютъ значенія и высоты единственнаго результата, въ которомъ дѣйствительно могутъ осуществить реальное сліяніе своихъ качествъ добродѣтелей и ошибокъ, что потомъ считаютъ нужнымъ даже отказаться отъ него какъ отъ безсознательной цѣли своего стремленія *.

Но если все личное счастіе въ любви оказывается призракомъ, то не лучшіе результаты даютъ и другія человѣческія чувства: что касается религіознаго настроенія, то если и допустить, что оно приноситъ въ общей сложности больше удовольствія, нежели неудовольствія, что болѣе возможно здѣсь нежели въ какой бы то ни было другой сферѣ (кромѣ науки и искусства), то съ другой стороны, говоритъ Гартманъ, является то соображеніе, что и эти удовольствія основаны на иллюзіи. Иллюзія состоитъ въ томъ, что стремленіе схватить непосредственно въ сознательномъ ощущеніи тождество всеединаго безсознательнаго съ субъектомъ сознанія—стремленіе это по природѣ своей должно остаться безъ результата, несмотря на то, что помянутое тождество дѣйствительно существуетъ и

---

* Ibid 201—202.

легко можетъ быть понято какъ раціональная истина. Но постигнуть это единство непосредственно и наслаждаться имъ невозможно, потому что сознаніе не въ силахъ выйти изъ своихъ границъ и не можетъ схватывать единства безсознательнаго съ субъектомъ сознанія. А ежели проникновеніе иллюзіи и освобожденіе отъ нея съ постепеннымъ развитіемъ человѣчества ясно гдѣ бы то ни было, то это именно въ области религіи.

Между тѣмъ съ исчезновеніемъ иллюзіи по теоріи Гартмана должны конечно исчезнуть и основанныя на ней наслажденія *. Такъ ли просто рѣшается вопросъ, какъ это думаетъ Гартманъ и дѣйствительно ли религіозное сознаніе человѣчества шло и будетъ идти по тому пути на которой онъ указываетъ въ своихъ сочиненіяхъ **—это другой вопросъ не имѣющій прямаго отношенія къ пессимизму; и мы должны замѣтить только, что хотя Гартманъ и утверждаетъ, что источникъ религіозныхъ наслажденій есть иллюзія, тѣмъ не менѣе наслажденія эти какъ таковыя онъ признаетъ положительными.

Еще болѣе рѣшительное исключеніе дѣлаетъ онъ въ пользу науки и искусства, это исключеніе допускаетъ какъ мы видѣли и Шопенгауеръ; но только съ тою разницей, что наслажденія искусствомъ и наукой по его исторіи относятся къ сферѣ чистаго интеллекта.

Такая уступка въ пользу оптимизма является, однако, весьма незначительной; экстатическій восторгъ предъ художественными произведеніями есть нѣчто весьма

---

* P. d. U. II. 335, 337.

** Die Selbstzersetzung des Christenthums, Das religiose Bewustsein der Menschheit, Die Religion des Geistes.

рѣдкое говоритъ Гартманъ; самою способностью къ нему одарены лишь нѣкоторыя избранныя натуры, да и онѣ не могутъ похвалиться, чтобы такіе моменты имъ приходилось часто испытывать въ теченіе жизни. Это какъ бы вознагражденіе, тонко чувствующихъ существъ за страданіе жизни, испытываемыя ими сильнѣе нежели другими людьми, которымъ ихъ тупость многое облегчаетъ.

Процентъ людей въ сколько-нибудь значительной мѣрѣ способныхъ къ художественнымъ и научнымъ наслажденіямъ такъ малъ относительно общаго числа земныхъ обитателей, что уже по этому нельзя преувеличивать значенія искусства и науки для міроваго счастія вообще. Кромѣ того слѣдуетъ замѣтить, что наслажденіе это значительно сильнѣе въ творчествѣ нежели при пассивномъ воспріятіи существующихъ произведеній; а къ творчеству способенъ только ничтожный процентъ изъ способныхъ къ пониманію; притомъ же во всякомъ искусствѣ надо одолѣть технику, а въ наукѣ надо достигнуть высоты существующаго направленія, чтобы произведеніе не осталось позади другихъ уже существующихъ. А сколько приходится прочесть скучныхъ книгъ лишь для того, чтобы убѣдиться что въ нихъ нѣтъ ничего такого, чтобы можно употребить съ пользою и другихъ, чтобы выискать крупинку золота въ кучѣ песка.

Пассивное дилетантическое наслажденіе искусствомъ не требуетъ, повидимому, никакихъ жертвъ и усилій; но вопервыхъ, и оно доступно лишь сравнительно весьма немногимъ, такъ какъ въ большинствѣ случаевъ для него нужны матеріальныя средства и вовторыхъ, при современной любви къ конфорту одни мелкія неудоб-

ства, сопряженныя съ нимъ (напр. при посѣщеніи концертовъ или картинныхъ галлерей), по мнѣнію Гартмана, уже значительно понижаютъ его цѣну *.

Если любовь, религія и даже наука и искусство не могутъ дать сколько-нибудь значительнаго перевѣса удовольствія надъ страданіемъ, то нечего и говорить, что такія чувства и потребности, какъ состраданіе, семейная привязанность, тщеславіе, самолюбіе, зависть, гнѣвъ, раскаяніе и т. д., всѣ даютъ въ результатѣ анализа лишь отрицательные итоги и приводятъ къ заключенію, что въ настоящее время неудовольствіе не только имѣетъ значительный перевѣсъ въ мірѣ вообще, но даже и въ каждомъ отдѣльномъ индивидуумѣ, хотя бы онъ находился въ самыхъ выгодныхъ условіяхъ, какія только можно придумать.

Личное счастіе для человѣка, по крайней мѣрѣ въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ онъ находится на землѣ невозможно. Вотъ результатъ Гартмановской критики первой стадіи иллюзіи.

До сихъ поръ мы могли ограничиться почти однимъ изложеніемъ взглядовъ Гартмана, такъ какъ трудно оспаривать въ самомъ дѣлѣ положеніе что на землѣ преобладаютъ страданія, и нужда, хотя степень этого преобладанія можетъ быть нѣсколько преувеличена.

Поэтому, не касаясь подробностей, остановимся только на томъ утвержденіи Гартмана, что, допустивши даже что по природѣ своей, воля должна была бы, такъ-сказать in brutto, производить равное количество удовольствія и неудовольствія, то и тогда отношеніе netto удо-

---

* P. d. U. II. 338—343.

вольствія къ неудовольствію значительно измѣнилось бы въ пользу послѣдняго въ виду слѣдующихъ пяти моментовъ:

a) Утомленіе нервовъ усиливаетъ отвращеніе къ неудовольствію и ослабляетъ стремленіе удерживать удовольствіе, такимъ образомъ увеличиваетъ неудовольствіе въ неудовольствіи и умаляетъ удовольствіе въ удовольствіи.

b) Удовольствіе, происходящее отъ прекращенія неудовольствія, далеко не можетъ уравновѣсить этого послѣдняго, а именно такова большая часть существующихъ удовольствій.

c) Неудовольствіе вынуждаетъ сознаніе, которое должно его испытывать; удовольствіе этого не дѣлаетъ; оно какъ будто должно быть открыто сознаніемъ, явиться его заключеніемъ, и потому часто пропадаетъ для сознанія тамъ, гдѣ нѣтъ мотива, чтобы замѣтить его.

d) Удовлетвореніе кратко и быстро смолкаетъ; неудовольствіе, если оно не ограничено надеждою длится пока желанье остается неисполненнымъ (а бываетъ ли такое время когда бы желанія не было?).

e) Равныя количества удовольствія и неудовольствія при соединеніи въ одномъ сознаніи имѣютъ неодинаковое значеніе, они другъ друга не уравновѣшиваютъ и за неудовольствіемъ остается перевѣсъ или отсутствіе всякаго ощущенія предпочитается новому ихъ соединенію *.

Что касается перваго положенія, то оно справедливо далеко не безусловно; самая усталость есть уже неудовольствіе и потому вполнѣ естественное было бы, если-

---

* Ibid. 360.

бы, какъ это утверждаетъ Гартманъ, она увеличивала неудовольствіе; будучи сама таковымъ, она должна была бы суммироваться съ нимъ и наоборотъ уменьшать удовольствіе, потому что ее пришлось бы вычитать изъ послѣдняго. Въ дѣйствительности этого не бываетъ однако, и простой математическій разсчетъ оказывается непремѣнимымъ къ психо-физіологическимъ явленіямъ. Усталость или напряженіе нервовъ, если только они достигли нѣкотораго предѣла, перестаютъ суммироваться или вычитаться изъ того или другаго рода ощущеній, и приводятъ къ ослабленію или потери сознанія вообще.

Что касается втораго положенія, то хотя оно и справедливо, имъ выражается не какое-либо условіе присущее волѣ какъ таковой, а только нѣчто эмпирически данное.

Третье положеніе еще менѣе убѣдительно; хотя воля и представленіе по Гартману и бываютъ безсознательными; но удовольствіе и неудовольствіе самъ онъ разсматриваетъ только какъ факты сознанья и потому, если удовольствіе не сознается, то его и нѣтъ. Если же подъ удовольствіемъ разумѣть не то что является таковымъ въ сознаніи, а то, что вызываетъ это сознательное явленіе, то хотя тогда и справедливо будетъ, что многія удовольствія ускользаютъ отъ нашего сознанія потому, что мы не обращаемъ на нихъ вниманія, за то вѣрно будетъ и то же самое и относительно страданій, такъ какъ изъ опыта извѣстно, что не только заботы или слабыя боли не воспринимаются нами подъ вліяніемъ аффекта; но даже самыя тяжкія раны часто не замѣчаются ранеными во время сраженія.

Четвертое соображеніе также невполнѣ справедливо. Желаніе далеко не всегда прекращается только вслѣдствіе его удовлетворенія, оно часто просто смѣняется другимъ, и для того чтобы утѣшить ребенка, который плачетъ, требуя мѣсяца или звѣздъ, вовсе нѣтъ необходимости исполнить это требованіе, а достаточно бываетъ дать ему игрушку.

Сознаніе желанія далеко не всегда бываетъ страданіемъ, отсутствіе его было бы отсутствіемъ жизни и воля только тогда становится безусловнымъ источникомъ страданій, когда нѣтъ никакой надежды на ея удовлетвореніе; но такіе случаи весьма рѣдки, люди почти всегда желаютъ лишь того, что представляется имъ болѣе или менѣе возможнымъ и въ громадномъ большинствѣ случаевъ стоитъ показать имъ несообразность и абсолютную неисполнимость желанія, чтобы оно уступило мѣсто другому.

Наконецъ и пятое положеніе является не только не доказаннымъ, но и не допускающимъ доказательства, потому что, если справедливо, что равныя удовольствіе и страданіе въ одномъ и томъ же сознаніи оказываются не равнозначущими, то или здѣсь заключаются внутреннее противорѣчіе или это доказываетъ ихъ безусловную несоизмѣримость.

Все вышесказанное не опровергаетъ основной мысли Гартмана въ его критикѣ первой стадіи иллюзіи, т.-е. преобладанія страданія въ индивидуальной жизни на землѣ, это показываетъ только, что *нѣтъ такихъ основаній, которыя дѣлали бы для насъ очевидной невозможность даже земнаго счастья*, эту невозможность могъ выводить Шопенгауеръ изъ самой сущности воли и отрицательности всякаго удовольствія, но въ системѣ Гарт-

мана, признающей положительное значеніе послѣдняго. Никакихъ выводовъ *необходимости* преобладанія страданія надъ наслажденіемъ на основаніи фактическаго отношенія ихъ *въ данномъ случаѣ* мы дѣлать не въ правѣ, по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ пока не доказано, что это фактическое отношеніе есть логически необходимое и потому единственно возможное.

ГЛАВА IV.

Вторая и третья стадіи иллюзіи

Стараясь доказать призрачность вѣры въ возможность личнаго эгоистическаго счастья на землѣ Гартманъ стоитъ на той же почвѣ какъ и христіанство. Но послѣднее, относясь отрицательно къ земной жизни, обѣщаетъ однако другую лучшую въ иномъ мірѣ и въ этомъ по мнѣнію Гартмана состоитъ его главное историческое значеніе. Всѣ другія идеи, которыя вноситъ христіанство, существовали уже до него въ древнемъ мірѣ; но сочетаніе презрѣнія къ міру съ твердою надеждой на вѣчное трансцендентное блаженство для не индѣйскаго міра было новостью. Это была та міро-искупительная идея, которая спасла отжившую древность отъ отчаянія, осудивши плоть и возведя на престолъ духъ, объявивши міръ природный царствомъ діавола, а только трансцендентный духовный царствомъ Божіимъ. *

Однако надежда на индивидуальное блаженство въ трансцендентномъ съ точки зрѣнія Гартмана оказывается тоже иллюзіей, такъ какъ индивидуальное бытіе по его теоріи должно кончиться съ земною жизнью.

---

* Ibid. 356, 357.

Допустивши правильность—Гартмановой критики того, что онъ называетъ второй стадіей иллюзіи (къ которой мы вернемся еще въ послѣдствіи) окажется, что надежда на личное счастье вообще есть призракъ, и потому остается только разсмотрѣть вопросъ о возможности счастья для человѣчества; но теперь уже не трудно доказать, что это есть только третья послѣдняя степень иллюзіи также, исчезающая предъ научною критикою.

Въ самомъ дѣлѣ, если результаты, полученные въ критикѣ первой стадіи иллюзіи справедливы, если такое счастіе на землѣ невозможно и страданія чувствуются тѣмъ сильнѣе, чѣмъ выше индивидуальное развитіе; то понятно, что съ развитіемъ человѣчества, перевѣсъ суммы страданій надъ суммою наслажденій, будетъ не уменьшаться, а наоборотъ постоянно увеличиваться.

Какъ бы далеко ни шло развитіе, оно никогда не уничтожитъ и даже не уменьшитъ главныхъ страданій человѣчества: болѣзни, старости, зависимости отъ воли и власти другихъ, нужды и недовольства. Сколько бы ни придумывалось средствъ противъ болѣзней, они все-таки возростаютъ въ скорѣйшей прогрессіи, нежели врачебное искусство. Веселая молодость всегда будетъ составлять только часть человѣческой жизни, а другая часть будетъ добычею печальной старости. Всегда голодъ будетъ ставить границу умноженія народонаселенія.

Нравственное зло тоже не уменьшается, а только измѣняетъ формы свои. «Уже близко то время говоритъ Гартманъ, когда болѣе ловкіе мошенники станутъ презирать воровство и противозаконный обманъ, какъ нѣчто вульгарное, глупое и неумѣлое, умѣя согласить

свои преступленія противъ чужой собственности съ буквою закона. Но я право предпочелъ бы подвергнуться опасности при случаѣ быть убитымъ древними германцами, нежели быть вынужденнымъ между современными считать каждаго изъ нихъ за плута и мошенника, пока не имѣю вполнѣ убѣдительныхъ доказательствъ его честности. *

Что касается искусства и науки, которыя признаны были единственными источниками положительныхъ наслажденій, то значеніе ихъ въ этомъ отношеніи должно также не увеличиться, а уменьшиться. Тогда какъ геніи прежнихъ временъ подобно волшебникамъ возводили зданіе какъ бы изъ ничего; умственныя работы новаго времени можно сравнить съ прилежными строительными артелями, гдѣ къ великому зданію каждый прилагаетъ свой камень бо́льшій или меньшій, смотря по силамъ. Метода будущаго должна быть почти исключительно индуктивно-естественно научною и основной характеръ научной работы не углубленіе, а расширеніе; геніи такимъ образомъ станутъ все менѣе необходимыми и безсознательное все рѣже будетъ производить цхъ; также какъ общество нивелировано черною одеждой горожанъ, такъ и въ духовномъ отношеніи мы все болѣе приближаемся къ процвѣтанію посредственности, а потому, наслажденіе научнымъ творчествомъ должно въ виду этого становиться все рѣже и научныя удовольствія все болѣе ограничиваться воспріятіемъ; но и такого рода удовольствія имѣютъ достаточную силу почти лишь тогда только, когда истина добыта съ боя, въ ко-

* Ibid. 379—381.

торомъ мы сами принимали участіе, а не тогда, когда она является вполнѣ готовой. Въ послѣднемъ случаѣ наслажденіе познанія часто почти не оплачиваетъ труда ученія и практическая примѣнимость выученнаго или честолюбіе должны замѣнить мотивъ познанія какъ таковаго. * Почти такая же участь ожидаетъ въ будущемъ искусство.

Успѣхи наукъ имѣютъ такимъ образомъ непосредственно только слабое или совсѣмъ никакого вліянія на сумму человѣческаго счастія; но косвеннымъ образомъ вліяніе это чрезъ развитіе техники можетъ быть громадно. Однако, и здѣсь развитіе заводовъ, пароходства, желѣзныхъ дорогъ и телеграфовъ еще не сдѣлало ничего *положительнаго* для счастія человѣчества, оно только уменьшило часть тѣхъ препятствій и неудобствъ, которыя до сихъ поръ тѣснили и тяготѣли надъ человѣкомъ. **

Послѣдніе великіе міровые успѣхи, которые намъ остается разсмотрѣть, это успѣхи политическіе и соціальные. Допустимъ, что самое совершенное государство реализировано, и населеніе земли совершеннѣйшимъ образомъ разрѣшило свою политическую задачу. Что получается тогда въ такомъ государственномъ устройствѣ? Одна раковина—пустая форма, которая ждетъ своего наполненія извнѣ. Не для того же человѣчество живетъ, чтобы управляться, а управляется для того, чтобы была возможна жизнь въ высшемъ смыслѣ этого слова.

---

* Ibid 376—378.

** Ibid. 382—383.

То же самое и съ соціальными идеалами; они научаютъ нѣкоторымъ облегченіямъ въ борьбѣ съ нуждами жизни, научаютъ смягченію семейныхъ отношеній и т. п., но и въ нихъ рѣчь идетъ только о смягченіи зла, а не о достиженіи положительнаго счастія. *

Даже возвышеніе общаго благосостоянія составило бы лишь кажущееся исключеніе.

Можно уяснить себѣ эвдемонологическое значеніе міровыхъ успѣховъ даже не касаясь того, въ чемъ именно они состоятъ. Стоитъ только подумать объ ихъ аналогіи съ индивидуальными. Тотъ, кто переходитъ въ лучшее жизненное положеніе будетъ, конечно, испытывать удовольствіе при переходѣ отъ худшаго къ лучшему; но удовольствіе это исчезаетъ поразительно скоро, новыя, лучшія обстоятельства принимаются какъ нѣчто само собою разумѣющееся и человѣкъ не чувствуетъ себя ни на волосъ счастливѣе, нежели въ прежнемъ своемъ положеніи. **

Кромѣ того съ постепеннымъ развитіемъ человѣчества растетъ не одно богатство, но и потребности, и чувствительность нервной системы и возвышаются духовныя способности его, а слѣдовательно и сознаніе неудовольствія отъ ощущаемаго перевѣса послѣдняго надъ удовольствіемъ; съ разрушеніемъ иллюзіи яснѣе представляется сознаніе бѣдствія жизни, ничтожества большей части наслажденій и стремленій. Такимъ образомъ растутъ и самыя бѣдствія и сознаніе ихъ. Многократно утвержавшееся увеличеніе счастія въ мірѣ, благодаря міровому прогрессу совершенно поверхно-

---

* Ibid. 384.

** Ibid. 385.

стно и основано на одной видимости. Также какъ страданіе возрастало съ развитіемъ организма изъ первоначальной клѣточки вплоть до происхожденія человѣка, также оно должно расти и дальше съ дальнѣйшимъ развитіемъ человѣческаго духа до тѣхъ поръ, пока наконецъ цѣль не будетъ достигнута. Также какъ бремя для носильщика тѣмъ тяжелѣе, чѣмъ дальше онъ его несетъ; такъ и страданіе человѣчества и сознаніе своего бѣдствія будутъ все расти и расти, пока не станутъ невыносимыми.

Также какъ отдѣльный человѣкъ, такъ и все человѣчество должно состариться и съ грустью сознать ничтожество своихъ прежнихъ стремленій. Разница между человѣчествомъ и индивидуумомъ состоитъ только въ томъ, что состарившись оно не будетъ имѣть наслѣдника, которому могло бы передать накопленныя имъ богатства и впадетъ тогда въ ту возвышенную меланхолію, которая обыкновенно встрѣчается въ старости у людей геніальныхъ или по крайней мѣрѣ стоящихъ на значительной духовной высотѣ; тогда оно какъ просвѣтлѣнный духъ будетъ какъ бы парить надъ собственнымъ тѣломъ и какъ Эдипъ въ Колонѣ въ предвкушаемомъ покоѣ небытія будетъ испытывать свои страданія только какъ бы чужія. Это будетъ уже не страданіемъ, а только состраданіемъ къ себѣ самому. Это тотъ небесный свѣтъ, тотъ божественный покой, который вѣетъ въ этикѣ Спинозы, гдѣ страсти поглощены бездною разума, потому что они ясно и отчетливо выражены въ идеяхъ. Но допустивши, что состояніе полнаго безстрастія достигнуто, допустивши, что страданіе и состраданіе просвѣтлѣны, они не перестаютъ однако быть скорбію, т.-е. неудо-

вольствіемъ. Иллюзія разсѣялась, надежда исчезла, потому что надѣяться уже не на что. Смертельно усталому человѣчеству остается изо дня въ день влачить разбитое земное тѣло. Высшее достижимое благо для него безболѣзненность, потому что гдѣ же еще искать положительнаго счастія? *

Такъ оканчиваетъ Гартманъ критику послѣдовательныхъ стадій иллюзіи. Положительное счастіе оказывается невозможнымъ для индивидуума ни въ этой жизни, ни за гробомъ (потому что за гробомъ нѣтъ уже личности), ни для всего человѣчества какъ въ настоящемъ, такъ и въ будущемъ, потому что оно есть только сумма индивидуумовъ.

Какъ бы ни былъ не утѣшителенъ такой результатъ мы не въ правѣ отвергнуть его, если его логическое основаніе достаточно твердо. Но несмотря на всѣ старанія Гартмана доказать, что его пессимизмъ можетъ быть обоснованъ вполнѣ научно, аргументые го едва ли можно признать убѣдительными; если въ критикѣ первой и третьей стадій иллюзіи они имѣютъ еще нѣкоторыя эмпирическія основанія, то относительно второй (т.-е. возможности личнаго счастія въ другомъ мірѣ) по существу дѣла такого рода основанія невозможны. Между тѣмъ невѣрная оцѣнка этой стадіи не можетъ не исказить результатовъ всего изслѣдованія, хотя бы оно было вполнѣ научно во всемъ остальномъ.

Ошибка здѣсь настолько существенна и послѣдствія ея такъ глубоко захватываютъ всю систему, что я позволю себѣ привести цѣликомъ тѣ страницы Фи-

---

* См. ibid. 387—390.

лософіи Безсознательнаго, въ которыхъ авторъ пытается доказать несостоятельность не только имманентнаго, но и трансцендентнаго оптимизма *.

Во всѣхъ монистическихъ системахъ, все равно будутъ ли онѣ натурализмомъ, пантеизмомъ или пантеизмомъ личности, а равно и въ плюралистическомъ матеріализмѣ объ индивидуальномъ безсмертіи не можетъ быть и рѣчи безъ грубаго противорѣчія; такимъ образомъ вопросъ о безсмертіи могъ бы существовать только въ системѣ психическаго индивидуализма или собственномъ теизмѣ. Что касается перваго, то я не знаю ни одной законченной системы психическаго индивидуализма, которая бы не приходила къ болѣе или менѣе явному признанію, что невозможно остановиться на плюрализмѣ какъ на метафизически послѣднемъ; Лейбницъ оканчиваетъ всеобъемлющей центральной монадой, причемъ уничтожаетъ монодологію въ собственномъ смыслѣ; Гербартъ двойной бухгалтеріей даннаго вѣрою Бога-Творца рядомъ съ познаваемыми многими реальными существами. Мы, слѣдовательно, и здѣсь имѣемъ дѣло только съ теизмомъ, хотя съ теизмомъ нѣсколько смягченнымъ. Теизмъ требуетъ, чтобы индивидуальныя души были субстанціями, но не первоначальными, а производными сотворенными, всегда остающимися въ нѣкоторой зависимости отъ Творца, и слѣдовательно не обладающими асеитетностью и абсолютностью. Но это требованіе уже несогласимо съ поня-

* Критика второй стадіи иллюзіи поставлена въ концѣ настоящей главы, потому что основанія въ ней совершенно особаго рода, тогда какъ въ отношеніи къ третьей стадіи иллюзіи они непосредственно вытекаютъ изъ оцѣнки первой.

тіемъ субстанціи, и заключающееся здѣсь противорѣчіе при ближайшемъ разсмотрѣніи само собою приводитъ къ уничтоженію такого понятія субстанціи, т.-е. къ превращенію теизма въ пантеизмъ. Было бы грубымъ и совершенно внѣшнимъ способомъ представленія такое пониманіе, гдѣ индивидуумы разсматривались бы какъ простой caput mortuum одного первоначальнаго творческаго акта, посредствомъ котораго они были бы созданы разъ навсегда и продолжали бы существовать въ томъ случаѣ, еслибы Творецъ пересталъ быть. Ни одна сколько-нибудь глубокая и искренняя теистическая система не посмѣла бы освятить такое плоское пониманіе идеи творенія; напротивъ того теизмъ долженъ утверждать, что продолженіе бытія твореній зависитъ отъ сохраняющей дѣятельности Творца и что они всѣ вернулись бы въ ничтожество, еслибы Творецъ отнялъ отъ нихъ руку свою, такъ что не для ихъ уничтоженія, а для продолженія ихъ бытія нуженъ въ каждый моментъ актъ Божественной воли, т.-е. ихъ бытіе не есть сохраняющееся дѣйствіе прошедшаго, разъ навсегда установленнаго творческаго акта, а проявленіе непрерывной божественной дѣятельности, тождественной съ первоначальнымъ актомъ творчества въ томъ отношеніи, что вмѣсто несуществованія она требуетъ существованіе созданій. Короче сказать: сохраняющая дѣятельность Творца въ теизмѣ есть длящійся творческій актъ и бытіе созданія есть только проявленіе и наружная сторона непрерывной божественной творческой дѣятельности. Поэтому оказывается, что бытіе или существованіе не есть явленіе или внѣшняя сторона индивидуальной субсистенціи или субстанціи, т.-е. созданіе какъ таковое, имѣетъ правда бытіе, но не суб-

станціальность, а субстанціально въ немъ божественное дѣйствіе проявляющееся въ его бытіи. Когда такимъ образомъ вѣрно понятое созданіе оказывается явленіемъ полагаемымъ Божествомъ, всякій глубже понятый теизмъ превращается въ пантеизмъ. Продленіе бытія, какъ мы видѣли, даже въ теизмѣ гарантировано для индивидуума не до тѣхъ поръ пока Богъ захочетъ его уничтожить, а до тѣхъ поръ, пока Онъ оставляетъ его длиться, какъ непрерывное, все сызнова полагаемое дѣйствіе. Но можно было бы допустить абстрактно, что Богъ можетъ сохранять бытіе индивидуумовъ до конца міра и даже сослаться на аналогію атомовъ, которые хотя также составляютъ проявленіе Божественной воли, имѣютъ однако непрерывное бытіе отъ начала до конца міра. Но противъ такого допущенія Гартманъ указываетъ на тѣ главы Философіи Безсознательнаго, въ которыхъ анализировано понятіе индивидуума и показана великая разница между простымъ актомъ воли въ атомѣ и весьма сложнымъ индивидуумомъ, называемымъ человѣкомъ. Атомическая воля можетъ быть вѣчна, потому что она проста; снопъ лучей въ дѣйствіяхъ воли Безсознательнаго, направленныхъ на опредѣленный органическій индивидуумъ, не можетъ длиться далѣе того предмета, на который онъ направленъ. Если организмъ разложился и органическій индивидуумъ утратилъ свое бытіе и вслѣдствіе того прекратилось сознаніе, связанное съ этимъ организмомъ и имѣвшее въ молекулярномъ устройствѣ мозговыхъ частей запасъ памяти и опредѣляющее естественное основаніе его индивидуальнаго характера, то лучи дѣйствій Безсознательнаго, дававшіе этому индивидуальному духу метафизическое основаніе его ста-

новится безпредметнымъ и потому невозможнымъ, какъ продолжающееся дѣйствіе. Способность волевыхъ актовъ отъ этого не измѣняется, но она уже не есть нѣчто *индивидуально* существующее, а покоится во Всеединомъ Безсознательномъ существѣ. Еслибы даже созданъ былъ такой же организмъ, на который Безсознательное направило бы такія же дѣйствія, онъ былъ бы все-таки *другимъ* индивидуумомъ нежели умершій, такъ какъ недоставало бы непрерывности бытія. Точно также какъ неоправдано было бы утвержденіе, что до органическаго развитія яйца и сперматозоидовъ, изъ которыхъ происходитъ будущій человѣкъ, человѣкъ этотъ имѣетъ уже индивидуальное психическое предсуществованіе, точно также неоправдано было бы и допущеніе, что по разрушеніи организма этого человѣка онъ можетъ имѣть еще послѣдующую психическую жизнь; то что продолжаетъ быть есть существо проявлявшееся въ этомъ человѣкѣ, но существо это не индивидуально *.

Итакъ, заключаетъ Гартманъ, надежда на продолженіе индивидуальнаго бытія души оказывается иллюзіей.

Ясно, что вся приведенная аргументація не имѣетъ ничего общаго съ той методой, которой вообще слѣдуетъ Гартманъ; здѣсь онъ ограничивается чисто логическимъ анализомъ понятій, не пытаясь даже отыскивать индуктивно-научныхъ доказательствъ, которыя очевидно невозможны въ трансцендетномъ вопросѣ. Но и съ точки зрѣнія абстрактно-логической аргументаціи эти не выдерживаетъ критики.

---

* Ph. d. U. II. 361—362.

Только съ первымъ утвержденіемъ нельзя не согласиться: дѣйствительно, нельзя безъ нѣкоторой непослѣдовательности говорить объ индивидуальномъ безсмертіи въ какой бы то ни было монистической системѣ; но въ строго-монистической системѣ не только нельзя допустить посмертнаго бытія индивидуумовъ; но и самостоятельное бытіе ихъ въ *этой* жизни надо признать иллюзіею, въ противномъ случаѣ оно останется неразрѣшеннымъ противорѣчіемъ системы.

Что касается того, что нѣтъ ни одной строго проведенной плюралистической системы, такой, которая могла бы остановиться на множественности, какъ послѣднемъ метафизическомъ результатѣ, то это еще ничего не доказываетъ противъ плюрализма, какъ таковаго, и съ одинаковымъ правомъ можно возразить, что нѣтъ ни одной строго проведенной монистической системы, которая не привела бы къ противорѣчію съ дѣйствительностью. Вообще, еслибы внутреннія противорѣчія въ системахъ или гипотезахъ, строящихся для объясненія тѣхъ или другихъ фактовъ, дѣлали невозможнымъ эти послѣдніе, то не осталось бы, вѣроятно, ни одного реальнаго факта. Можно, правда, возразить, что безсмертіе души и плюрализмъ далеко не факты, а скорѣе гипотезы. Это совершенно справедливо, но гипотезы эти составлены для объясненія реальныхъ фактовъ или стремленій человѣческаго духа, и въ этомъ отношеніи монизмъ не имѣетъ предъ ними никакого преимущества (послѣдній удовлетворяетъ стремленію мысли къ единству, но не объясняетъ множественности). Еслибы между тѣми фактами, которые объясняются монизмомъ и тѣми, на которыхъ основывается плюрализмъ оказалось непримиримое противо-

рѣчіе, то и тогда осталось бы только вмѣстѣ съ Кантомъ признать существованіе въ нашемъ собственномъ разумѣ нѣкоторой антиноміи; но это не дало бы никакого аргумента въ пользу той или другой стороны. Дальнѣйшая аргументація Гартмана противъ понятія безсмертія въ теизмѣ имѣетъ основаніе только при томъ условіи, чтобы теизмъ былъ строгимъ монизмомъ, чтобы твореніе происходило безусловно ex nihilo, но тогда теизмъ перестаетъ уже отличаться отъ пантеизма, такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ почти все равно, будетъ ли признана вселенная непрерывнымъ актомъ или эманаціею Божества. Если для богословія почему-либо необходимо было признаніе творенія ex nihilo и новая философія, находившаяся въ теченіе многихъ столѣтій въ связи или даже подчиненіи послѣдняго, отчасти усвоила себѣ это пониманіе, то едва ли отсюда слѣдуетъ, чтобы такое пониманіе должно было быть признано аксіомою, не требующею никакихъ дальнѣйшихъ доказательствъ. Съ точки зрѣнія положительной религіи можетъ быть догматомъ то, что не только не вытекаетъ изъ разума, но никогда не можетъ быть постигнуто имъ. Совершенно иное дѣло съ точки зрѣнія философіи, которая не имѣетъ другаго источника познанія, кромѣ разума. Но, допустивши даже, что твореніе слѣдуетъ понимать, какъ твореніе изъ абсолютнаго *ничего* и тогда тотъ выводъ противъ загробной жизни, который дѣлаетъ Гартманъ, является вполнѣ недоказаннымъ; если и справедливо, что разъ созданное Богомъ твореніе нуждается въ его постоянной поддержкѣ (хотя тогда собственно нѣтъ уже и созданія), то отсюда не слѣдуетъ, чтобы смертію должно было разрушиться бытіе человѣка, это было бы вѣрно только въ томъ случаѣ, еслибы мы при-

знали объектомъ божественной воли, исключительно или по крайней мѣрѣ преимущественно тѣлесное бытіе индивидуума, такъ какъ смерть, разрушающая тѣлесный организмъ, служила бы тѣмъ самымъ доказательствомъ прекращенія акта поддерживающей его божественной воли; но само собою ясно (Гартманъ и самъ часто развиваетъ эту мысль), что весь матеріальный міръ, а слѣдовательно и человѣческій организмъ имѣетъ значеніе лишь какъ почва или орудіе духа. А если такъ, если творческая божественная воля хочетъ первоначально не тѣлеснаго, а духовнаго индивидуума, то гдѣ основанія думать, чтобы актъ этой воли измѣнился въ моментъ смерти? Такихъ основаній тѣмъ меньше, чѣмъ меньше блага реализованныя въ этой жизни индивидуальнымъ бытіемъ, а если признать убѣдительной критику первой стадіи иллюзіи и согласиться затѣмъ со второй, то почти нельзя уже не придти вмѣстѣ съ тѣмъ вопреки Гартману къ заключенію Шопенгауера, что такой міръ скорѣе можно бы назвать діавольскимъ, нежели божественнымъ. Во всякомъ случаѣ подобное допущеніе не только не вытекаетъ изъ основной идеи теизма, а наоборотъ, находится съ нимъ въ непримиримомъ противорѣчіи.

Единственный аргументъ Гартмана противъ индивидуальнаго безсмертія состоитъ въ томъ, что духовный индивидуумъ не есть подобно атому нѣчто простое, а наоборотъ, какъ бы снопъ лучей актовъ Безсознательнаго, иными словами, въ томъ, что индивидуумъ не есть истинный индивидуумъ. Съ признаніемъ такого рода положенія исчезаетъ дѣйствительно главное основаніе признанія безсмертія личности, но съ точки зрѣнія плюрализма такое признаніе невозможно, а съ точки зрѣнія теизма и оно не исключаетъ возможности продленія личнаго

бытія даже до безконечности, такъ какъ совершенно не видно, почему Богъ (если захочетъ) не можетъ сохранить сознанія безъ матеріальнаго организма или въ другомъ организмѣ. Вообще, въ разсматриваемой нами части системы Гартманъ, очевидно, не могъ отдѣлаться отъ естественно-научнаго матеріализма, противъ котораго энергически возстаетъ въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій и который, однако, здѣсь, въ области трансцендентнаго, конечно, болѣе несостоятеленъ, чѣмъ гдѣ бы то ни было.

Такимъ образомъ, всѣ аргументы Гартмана противъ возможности продолженія индивидуальнаго бытія далеко не выдерживаютъ критики; если дѣйствительность такого бытія нельзя считать доказанною, то также недоказаны утвержденія его несуществованія. Между тѣмъ однако признаніе *возможности* такого бытія совершенно достаточно, чтобы окончательно измѣнить значеніе Гартмановской критики элементовъ человѣческаго счастія, такъ какъ тогда, еслибы и вполнѣ доказано было, что по самому устройству человѣческаго организма страданіе необходимо должно преобладать надъ удовольствіемъ, легко было бы предположить, что съ новою жизнью тотъ же индивидуальный духъ можетъ получить другой организмъ, отношенія котораго къ удовольствію и страданію будутъ совершенно иныя; требовать, чтобы намъ указали на тѣ элементы, которые могли бы измѣнить въ этомъ смыслѣ отношеніе между удовольствіемъ и неудовольствіемъ, было бы также не логично, какъ со стороны слѣпорожденнаго требовать объясненія того, что такое цвѣтъ, потому узнать это онъ можетъ только въ случаѣ удачной операціи, но тогда онъ уже не будетъ слѣпымъ. Едва ли возможно

съ точки зрѣнія науки утверждать, что извѣстныя намъ чувства и ощущенія--единственныя возможныя; наоборотъ, не только опыты съ сенситивами, которыхъ не отвергаетъ Гартманъ, но примѣръ животныхъ вполнѣ доказываетъ намъ, что существуютъ другіе способы познанія и ощущенія, а если такъ, то не ясно ли какую громадную разницу должно внести существованіе или отсутствіе новаго органа чувствъ въ балансъ счастія, который пытается установить Гартманъ?

Результаты земнаго счета вѣсятъ не тяжеле пера въ общемъ космическомъ балансѣ, замѣчаетъ онъ, что же даетъ намъ право предположить, что результатъ такого баланса окажется отрицательнымъ?

Гартманъ совершенно правъ, что такое возраженіе можетъ быть сдѣлано только съ точки зрѣнія скептической и само по себѣ ничего не говоритъ въ пользу оптимизма; но и этого пока довольно.

Отвѣчая на это, Гартманъ утверждаетъ, что неизвѣстность существуетъ лишь до тѣхъ поръ, пока совершенно отвергается аналогія въ состояніи обитателей земли и другихъ міровыхъ тѣлъ. *Аналогія правда никогда не можетъ считаться доказательствомъ*, но тамъ, гдѣ доказательство повидимому совершенно отсутствуетъ, она все-таки даетъ одной сторонѣ нѣкоторый перевѣсъ вѣроятности передъ другой, какъ бы ни была незначительна сама по себѣ величина этого перевѣса. Перевѣсъ вѣроятности будетъ тѣмъ больше, чѣмъ болѣе согласны въ извѣстномъ и неизвѣстномъ предметѣ существенныя условія изслѣдуемаго явленія (въ настоящемъ случаѣ распредѣленіе удовольствія и неудовольствія) и чѣмъ болѣе замѣчаемыя различія касаются лишь акциденговъ не существенныхъ для происхожденія явленія. *Если*

всѣ существенныя условія согласны, а разнятся только несущественныя обстоятельства, то аналогія переходитъ уже въ доказательство, дающее полную достовѣрность въ силу логическаго правила: одинаковыя причины—одинаковыя дѣйствія. Сомнѣніе остается еще только въ томъ, дѣйствительно ли, вопервыхъ, въ сравниваемыхъ случаяхъ слѣдуетъ признать одинаковыя причины и во-вторыхъ, дѣйствительно ли вѣрно познаны причины въ извѣстныхъ случаяхъ изслѣдуемаго явленія*.

Но можно ли, даже вполнѣ согласившись съ указаннымъ здѣсь пониманіемъ значенія аналогическихъ явленій, говорить объ аналогіи между условіями распредѣленія удовольствія и неудовольствія на землѣ и на другихъ міровыхъ тѣлахъ? Что можетъ считаться даннымъ въ настоящемъ вопросѣ? — Сумма удовольствій и неудовольствій животныхъ существъ на землѣ и, какъ причина этихъ ощущеній, нѣкоторыя физическія и химическія свойства тѣлъ.—Допустимъ, что будетъ доказано, что на другой планетѣ существуютъ совершенно такія же тѣла въ совершенно одинаковыхъ пропорціяхъ какъ на землѣ, что будетъ слѣдовать отсюда въ отношеніи опредѣленія суммы удовольствій и неудовольствій на этой планетѣ? Ровно ничего. Такъ какъ для того чтобы дѣйствіе физическихъ причинъ на животныя существа (если таковыя тамъ имѣются) были тождественны съ тѣми, которыя намъ извѣстны, нужно было бы кромѣ того, чтобы и организмы такихъ существъ также были тождественны съ организмами извѣстными намъ на землѣ, а этого не рѣшится, конечно, утверждать ни

* Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus Berlin. C. Dunker. 1880, стр. 78—79

одинъ ученый. пока самое существованіе тамъ животныхъ остается для насъ вопросомъ

Но допущенная нами аналогія матеріальныхъ причинъ на самомъ дѣлѣ не существуетъ или по крайней мѣрѣ совершенно не доказана. Когда химія продолжаетъ на землѣ открывать новые элементы и новыя сочетанія ихъ, такъ что химическое устройство даже нашей планеты намъ извѣстно далеко невполнѣ, можно ли утверждать тождественность этого устройства съ устройствомъ другихъ планетъ? не значитъ ли это ставить знакъ равенства между x и y не имѣя достаточныхъ данныхъ для точнаго опредѣленія ни того ни другаго?

Между тѣмъ Гартманъ утверждаетъ, что если пессимизмъ правъ относительно земной жизни, то можно допустить, что аналогія съ жизнію другихъ міровыхъ тѣлъ вполнѣ оправдывается: такъ какъ они подчиняются тѣмъ же физическимъ и химическимъ законамъ и въ главныхъ чертахъ состоятъ изъ тѣхъ же элементовъ какъ наша земля, а потому и животная жизнь, если они такую производятъ, должна протекать аналогически съ извѣстной намъ на землѣ; о жизни интеллигентныхъ и разумныхъ созданій, если таковыя на нихъ находятся, также можно будетъ судить по аналогіи съ нашей. Это заключеніе по аналогіи относительно жизни другихъ міровыхъ тѣлъ въ диллемѣ между пессимизмомъ и оптимизмомъ даетъ несомнѣнно рѣшеніе въ пользу пессимизма совершенно независимо отъ того, можетъ ли заключеніе по аналогіи быть строго доказано посредствомъ дедукціи изъ индуктивно познанныхъ законовъ. Одной аналогіи вполнѣ достаточно, чтобы лишить силы помянутое скептическое возраженіе и заставить всяка-

го человѣка не желающаго жить еще разъ на землѣ бояться, а не желать какого-либо странствованія по другимъ міровымъ тѣламъ. *

Картезіанцы не рѣшались признать въ животныхъ даже чувства несмотря на тождественность проявленій его въ человѣкѣ и животныхъ, если это было крайностью, то едва ли не большею и не болѣе опасною крайностью является стремленіе находить тождество тамъ гдѣ существуетъ только слабое сходство, или гдѣ его даже совсѣмъ нѣтъ, а гдѣ оно только можетъ быть. Далеко можно пойти съ такими аналогіями. Школа, дворецъ и больница — могутъ имѣть совершенно одинаковый внѣшній видъ, но заключать отсюда что и живется въ нихъ одинаково было бы слишкомъ рискованно.

---

* Ibid. 80.

ГЛАВА V.

Цѣль міроваго процесса и значеніе сознанія

Если всякое стремленіе не только къ личному счастью, но и къ положительному благу человѣчества какъ въ настоящемъ такъ и въ будущемъ основано только на иллюзіи, какъ утверждаетъ Гартманъ, то въ чемъ же искать цѣли міроваго процесса? Руководящая идея системы требуетъ этой цѣли, но въ то же время было бы совершенно безсмысленно, замѣчаетъ Гартманъ, самый процессъ разсматривать какъ собственную цѣль, т.-е. приписывать ему безотносительное значеніе; процессъ есть лишь сумма его моментовъ и если отдѣльные моменты лишены значенія, то то же самое должно быть и съ ихъ суммою. Цѣлью процесса точно также не можетъ быть и свобода, потому что она есть только страдательное понятіе отсутствія принужденія. Если вообще гдѣ бы то ни было слѣдуетъ искать цѣли міроваго процесса, то это, конечно, на томъ пути, на которомъ мы, насколько можемъ обозрѣть теченіе этого процесса замѣчаемъ рѣшительный и постоянный прогрессъ, постепенное повышеніе. А такой прогрессъ встрѣчается единственно при развитіи сознательнаго интеллекта; но за то въ этомъ случаѣ онъ совершается не-

прерывно, начиная съ возникновенія первичной клѣточки до современнаго состоянія человѣчества и по всему вѣроятію далѣе пока міръ существуетъ *. Итакъ цѣли міроваго процесса слѣдуетъ искать на пути развитія сознанія и сознаніе есть безъ сомнѣнія ближайшая цѣль природы и міра. Но остается еще вопросъ: есть ли сознаніе дѣйствительно *конечная* цѣль, т.-е. цѣль сама по себѣ, или же въ свою очередь она служитъ только другой цѣли?

Цѣлью само по себѣ сознаніе разумѣется не можетъ быть. Съ болью является оно на свѣтѣ и съ болью поддерживаетъ свое существованіе, болью искупаетъ оно свое повышеніе; и что даетъ оно въ замѣнъ этой боли? Пустое самоотраженіе! Еслибы въ другихъ отношеніяхъ міръ былъ прекраснъ и содержателенъ, то можно бы оправдать въ немъ и пустое самодовольство при созерцаніи своего отраженія въ зеркалѣ сознанія, хотя это и было бы слабостью. Но міръ исполненный бѣдствій, который при взглядѣ на себя не могъ бы имѣть никакой отрады, а долженъ бы наоборотъ осудить свое бытіе какъ только себя понялъ бы, такой міръ можетъ ли находить разумную и конечную цѣль въ идеальномъ удвоеніи своемъ въ этомъ сознаніи? Развѣ недовольно дѣйствительнаго бѣдствія, чтобы его нужно было еще повторять волшебнымъ фонаремъ сознанія?

Такое предположеніе несовмѣстно съ премудростью Безсознательнаго и остается только искать той цѣли,

---

* P. d. U. II. 391—392.

средствомъ для которой должно служить развитіе сознанія.

Но откуда взять ее? Наблюденіе самаго процесса и того что въ немъ главнымъ образомъ растетъ и развивается указываетъ только на сознаніе.

Внѣ этого сколько бы мы ни искали и ни думали мы ничего не можемъ найти, чему бы приписать безусловное значеніе, ничего что мы могли бы разсматривать какъ цѣль самою по себѣ, ничего что затрагивало бы міровое существо въ самомъ внутреннемъ бытіи его, ничего кромѣ *блаженства*. Все живущее стремится къ блаженству, по эвдемонологическимъ правиламъ на насъ дѣйствуетъ мотивъ, и сознательно или безсознательно направляются наши дѣйствія; на блаженствѣ такъ или иначе покоятся всѣ системы нравственной философіи, какъ бы онѣ ни старались отречься отъ своего основанія; стремленіе къ благополучію есть глубочайшая коренная потребность *и самая сущность воли жаждущей удовлетворенія* *. А между тѣмъ какъ мы видѣли стремленіе это не можетъ быть удовлетворено. Такъ что нельзя не признать непримиримаго антагонизма между волею, стремящейся къ абсолютному удовлетворенію и счастію и интеллектомъ, который посредствомъ сознанія все болѣе и болѣе освобождается отъ этого стремленія. Чѣмъ выше и совершеннѣе въ теченіи процесса развивается сознаніе, тѣмъ болѣе эмансипируется интеллектъ отъ всякаго подчиненнаго отношенія, въ которомъ первоначально слѣдовалъ за неразумной волей, тѣмъ болѣе онъ провидитъ тѣ иллюзіи,

---

* Ibid. 393—394.

которыя вызываетъ въ немъ стремленіе воли, стараясь скрыть свое неразуміе; тѣмъ болѣе враждебное положеніе принимаетъ онъ относительно этой воли, стремящейся къ положительному счастію, и въ историческомъ развитіи борется съ ней шагъ за шагомъ, разрушая одни за другими тѣ окопы иллюзіи, за которыми она скрывается. Свой послѣдній выводъ разумъ сдѣлается не прежде чѣмъ окончательно разрушитъ хотѣнье, такъ какъ по разрушеніи всѣхъ иллюзій останется только познаніе, что каждое хотѣнье ведетъ лишь къ несчастію и только отреченіе можетъ дать наилучшее возможное состояніе безболѣзненности *.

Но если сознаніе есть только ближайшая цѣль природы или міра и мы для него самаго нуждаемся въ дальнѣйшей и не можемъ найти никакой другой конечной цѣли кромѣ возможно большаго счастія, если съ другой стороны стремленіе къ положительному блаженству, тождественное съ хотѣніемъ, неразумно, потому что посредствомъ него достигается только несчастіе; а возможно большее *достижимое* состояніе счастія есть безболѣзненность, если наконецъ въ понятіи сознанія, содержится какъ результатъ, эманація интеллекта изъ воли, борьба съ хотѣніемъ и его окончательное уничтоженіе, то развѣ можно еще сомнѣваться, что всевѣдущее Безсознательное, мыслящее одновременно и цѣль и средство для того только и создало сознаніе, чтобы освободить волю отъ бѣдствія ея хотѣнья, отъ котораго сама собою она не въ силахъ избавиться? Можно ли сомнѣваться въ томъ, что конечная цѣль міроваго про-

---

* Ibid. 394.

цесса, которому сознаніе служитъ послѣднимъ средствомъ, состоитъ въ томъ, чтобы осуществить возможно большее достижимое состояніе счастія, т.-е. безболѣзненность? *

Таковъ послѣдній результатъ метафизики Гартмана: конечная цѣль міроваго процесса есть отсутствіе страданія—небытіе. Цѣль тождественная съ той, которую мы видѣли и у Шопенгауера, только для достиженія ея средства указанныя Шопенгауеромъ, по мнѣнію Гартмана совершенно недостаточны и кромѣ того Шопенгауеръ говоритъ почти исключительно о личномъ искупленіи, тогда какъ съ точки зрѣнія Гартмана такое искупленіе анти-морально и невозможно безъ искупленія цѣлаго, т.-е. вселенной. Задача расширяется, но за то и усложняется. Посмотримъ теперь какъ разрѣшаетъ ее Гартманъ.

Міръ существуетъ и *бытіе* его полагается волею; только то *какъ* онъ существуетъ можетъ быть опредѣлено безсознательнымъ представленіемъ. Воля по существу своему только неразумна (алогична), но въ своихъ дѣйствіяхъ, въ результатахъ своего хотѣнья она становится анти-логичной, противоразумной, такъ какъ дѣйствіями ея добывается бѣдствіе, т.-е. какъ разъ противоположное ея хотѣнію. Превратить противоразумное хотѣніе, виновное въ бытіи міра въ нехотѣніи и вернуть безболѣзненность ничтожества—вотъ задача логическаго элемента въ безсознательномъ и ею опредѣляется способъ міроваго бытія. Разумъ долженъ исправить то, что испортила неразумная воля. Безсозна-

* Ibid. 395—396.

тельному представленію является воля если и не положительно, не какъ воля, то по крайней мѣрѣ отрицательно, какъ отрицаніе логическаго или какъ его граница, т.-е. какъ нелогическое. Но непосредственно безсознательное представленіе какъ таковое не имѣетъ никакой власти надъ волею, потому что не имѣетъ относительно ея никакой самостоятельности; по этому оно должно прибѣгнуть къ уловкамъ воспользоваться слѣпостью воли и дать ей такое содержаніе, чтобы она чрезъ своеобразный поворотъ къ себѣ самой, въ индивидуализаціи пришла сама съ собою въ столкновеніе, въ результатѣ котораго получается сознаніе, т.-е. возникновеніе на ряду съ волею другой самостоятельной силы, съ помощью которой индивидуумъ можетъ начать борьбу съ волею. Мировой процессъ является такимъ образомъ постоянною борьбой логическаго съ нелогическимъ, и борьба эта должна кончиться пораженіемъ послѣдняго. Еслибы это пораженіе было невозможно, еслибы процессъ не былъ въ то же время постепеннымъ приближеніемъ къ дружески манящей насъ цѣли, еслибы онъ былъ безконеченъ или оканчивался только исчерпанный слѣпою необходимостью или случайностью, такъ что всякое искусство было бы напрасно для направленія корабля къ пристани, тогда—и только тогда—міръ былъ бы, дѣйствительно, вполнѣ безутѣшнымъ, безвыходнымъ адомъ и тупая покорность была бы единственной философіей. Но мы, признавая въ природѣ и въ исторіи одинъ величественный и чудный процессъ развитія, вѣримъ въ окончательную побѣду все ярче и ярче сіяющаго разума надъ неразумѣемъ слѣпой воли, мы вѣримъ въ цѣль процесса, которая принесетъ намъ освобожденіе отъ муки бытія и вѣримъ, что достиженію

и ускоренію этого результата мы по мѣрѣ силъ можемъ содѣйствовать сами *.

Къ этой космогоніи, которая далеко не ясна, мы еще возвратимся въ послѣдствіи, а пока посмотримъ, какимъ образомъ человѣкъ съ своей стороны можетъ содѣйствовать достиженію предполагаемыхъ цѣлей безсознательнаго.

Путь спасенія, указанный Шопенгауеромъ, какъ мы уже видѣли, не можетъ удовлетворить Гартмана, что пользы было бы, замѣчаетъ онъ, въ томъ, еслибы все человѣчество чрезъ воздержаніе отъ половыхъ отношеній и вымерло постепенно? міръ продолжалъ бы существовать и оказался бы въ положеніи, не отличающемся существенно отъ того, которое непосредственно предшествовало появленію перваго человѣка на землѣ; безсознательное даже вынуждено было бы воспользоваться первымъ случаемъ, чтобы создать новаго человѣка или сходный съ нимъ типъ и такимъ образомъ все бѣдствіе началось бы сызнова **. Самъ Шопенгауеръ въ сущности хочетъ не совсѣмъ того, что онъ говоритъ, и передъ нимъ носится въ туманѣ какъ единственная достойная цѣль всемірное отрицаніе воли, какъ это видно, напримѣръ, изъ слѣдующихъ строкъ: «послѣ того, что сказано во второй книгѣ о связи всѣхъ проявленій воли, я думаю можно допустить, что съ исчезновеніемъ высшаго проявленія ея (человѣчества) и болѣе слабый отблескъ этой воли: животный міръ (а равно и еще болѣе низкія степени ея объективаціи) должны были бы исчез-

---

* Ibid. 396—397.

** Ibid. 399.

нуть, такъ же какъ съ полнымъ свѣтомъ исчезаютъ и полутѣни». Но, по мнѣнію Гартмана, такія соображенія не могутъ имѣть большаго значенія для системы Шопенгауера, главнымъ образомъ, въ виду ея анти-историческаго направленія. Есть однако еще одно, едва ли не болѣе существенное, возраженіе противъ такой точки зрѣнія, а именно то, что при строгомъ проведеніи всякой монистической системы, искупленіе или исчезновеніе одного равносильно искупленію цѣлаго, и возраженіе это въ равной мѣрѣ падаетъ и на Философію Безсознательнаго.

Для того кто усвоилъ понятіе развитія, продолжаетъ Гартманъ, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что конецъ борьбы между сознаніемъ и волею, между логическимъ и нелогическимъ можетъ находиться только у цѣли, у исхода міроваго процесса; для того кто вполнѣ убѣжденъ воединствѣ безсознательнаго — для того искупленіе и превращеніе хотѣнія въ нехотѣнье можетъ быть мыслимо не иначе какъ въ формѣ все-единаго акта, не какъ индивидуальное, а какъ космически универсальное рѣшеніе воли, какъ актъ, составляющій конецъ процесса, какъ послѣднее мгновеніе, послѣ котораго хотѣнья, дѣятельности, «времени больше не будетъ» (Откровеніе Іоанна 10, 6), при этомъ предполагается, что міровой процессъ не можетъ быть мыслимъ безъ окончанія, не можетъ длиться безконечное время, потому что, еслибы цѣль находилась въ безконечномъ отдаленіи, то какъ бы ни былъ великъ конечный промежутокъ времени, цѣль продолжала бы оста-

---

* Ibid. 400.

ваться безконечно далеко и процессъ ни мало не приблизилъ бы къ ней. Процессъ такимъ образомъ уже не былъ бы средствомъ для достиженія ея и, слѣдовательно, былъ бы безполезенъ и безцѣленъ. Также какъ несогласно было бы съ понятіемъ развитія приписаніе міровому процессу безконечной продолжительности въ прошедшемъ, потому что тогда какое угодно развитіе уже должно было бы совершиться, чего нѣтъ на самомъ дѣлѣ, точно также невозможно допустить безконечное продолженіе его и въ будущемъ, потому что и то й другое исключало бы понятіе развитія какъ приближенія къ цѣли и приравнивало бы его къ черпанію воды Данаидами. Итакъ полная побѣда логическаго надъ нелогическимъ должна совпадать съ временнымъ концомъ міроваго процесса—со свѣтопреставленіемъ.

Трудно сказать, будетъ ли человѣчество способно къ такому высокому подъему сознанія, или на землѣ возникнетъ другой животный родъ, который достигнетъ цѣли, продолжая работу его или же земля наша вообще есть только неудачная попытка для достиженія рѣшенія задачи, которая будетъ исполнена при болѣе благопріятныхъ условіяхъ на одномъ изъ незримыхъ спутниковъ другой неподвижной звѣзды тогда, когда наша маленькая планета давнымъ-давно уже будетъ принадлежать къ числу окаменѣвшихъ небесныхъ тѣлъ. *

Изъ этихъ строкъ Гартмана уже видно, какъ проблематиченъ ему самому кажется тотъ результатъ, который онъ выставляетъ цѣлью міроваго процесса и которому мы всѣми силами должны будто бы содѣйствовать.

---

* Ibid. 401.

Шопенгауеръ не затрудняется признать человѣка дорослимъ до высоты такой задачи; но онъ потому такъ рѣшителенъ, что понимаетъ задачу индивидуально, тогда какъ мы, замѣчаетъ Гартманъ, должны понять ее универсально, причемъ разумѣется нужны совершенно иныя условія. Какъ бы то ни было въ извѣстномъ намъ мірѣ мы первенцы духа и должны честно сражаться; если побѣда не будетъ достигнута, это не наша вина; но еслибы мы будучи способны къ ней упустили ее только по лѣни, то міровое существо, которое проявляется и въ насъ, какъ неразрывное имманентное наказаніе за это должно было бы настолько же долѣе нести муку бытія.

Истина обнаруженная критикой трехъ степеней иллюзіи имѣетъ лишь отрицательный характеръ; а практическая философія и жизнь требуютъ положительной точки зрѣнія; и эта точка зрѣнія состоитъ въ полномъ посвященіи своей личности міровому процессу ради его цѣли: всеобщаго *міроваго искупленія*—иными словами принципъ практической философіи состоитъ въ томъ, чтобы *цѣли безсознательнаго сдѣлать цѣлями своего сознанія.* Изъ этихъ двухъ посылокъ непосредственно вытекаетъ, что сознаніе постановило себѣ цѣлью искупленія міра отъ бѣдствія хотѣнья и вовторыхъ убѣждено во всевѣдѣніе безсознательнаго, вслѣдствіе чего оно признаетъ всѣ средства, употребляемыя имъ за наилучшія даже тогда, когда въ отдѣльныхъ случаяхъ оно и было бы склонно сомнѣваться въ этомъ. Такъ какъ ничтожество эгоизма – этого источника всего злаго теоретически констатировано съ признаніемъ монизма; и практически также онъ ничѣмъ не можетъ быть сломленъ столь успѣшно, какъ признаніемъ призрачности *всякаго* стремленія

къ положительному счастію, поэтому требованіе полнаго самопожертвованія ради цѣлаго при этой точкѣ зрѣнія скорѣе возможно нежели при какой бы то ни было другой. А такъ какъ страхъ страданія, опасеніе вѣчнаго продленія дѣйствительно ощущаемой боли во всякомъ случаѣ гораздо сильнѣйшій мотивъ дѣйствія, чѣмъ надежда на счастіе въ будущемъ, то при этой точкѣ зрѣнія еще полнѣе возстановляются права инстинкта чѣмъ въ третьей стадіи иллюзіи простымъ уничтоженіемъ эгоизма. И въ настоящее время утвержденіе воли къ жизни признается единственнымъ правиломъ; такъ какъ что только вполнѣ отдаваясь жизни и ея скорбямъ, а нетрусливо отрекаясь и отстраняя себя отъ нея можно что-нибудь сдѣлать для міроваго процесса, поэтому практическая философія, воздвигнутая на такихъ принципахъ должна быть не раздвоеніемъ, а полнымъ *примиреніемъ* съ жизнью. *

Въ заключеніе намъ остается, говоритъ Гартманъ еще заняться вопросомъ, какимъ образомъ долженъ мы, слиться конецъ міроваго процесса, превращенія хотѣнья въ абсолютное нехотѣніе, съ которымъ всякое, такъ называемое, бытіе (организація, матерія и т. д.) *eo ipso* исчезаетъ и прекращается. Наши познанія слишкомъ несовершенны, наши опыты слишкомъ непродолжительны и возможныя аналогіи не полны для того, чтобы позволить намъ хоть съ нѣкоторою увѣренностію представить себѣ окончаніе процесса, и я прошу благосклоннаго читателя не принимать послѣдующаго за апокалипсисъ конца свѣта, а только за намеки, кото-

* Ibid. 403.

рые должны показать, *что дѣло не безусловно немыслимо*, какъ на первый взглядъ оно можетъ показаться. *

Ясно, вопервыхъ, что вообще разсуждать о настоящемъ вопросѣ мы можемъ лишь въ томъ случаѣ, если предположимъ, что рѣшеніе міровой задачи выпало на долю человѣчеству, а не какому-либо другому роду неизвѣстныхъ намъ живыхъ существъ. Что же нужно тогда, чтобы признать справедливость защищаемой Гартманомъ мысли о возможности рѣшенія міровой задачи человѣчествомъ? Нужно, чтобы человѣчество само захотѣло прекращенія бытія и чтобы оно въ состояніи было осуществить это хотѣнье. Тутъ уже не трудно видѣть, какъ мало вѣроятенъ положительный отвѣтъ на оба эти требованія. Но Гартманъ не отступаетъ предъ прямою постановкою необходимыхъ условій успѣха: «первое изъ нихъ, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, чтобы значительно большая часть проявляющагося въ мірѣ безсознательнаго духа заключалось въ человѣчествѣ; потому что только тогда, когда отрицательная сторона хотѣнія въ человѣчествѣ перевѣситъ сумму воли, объективирующейся во всемъ остальномъ органическомъ и неорганическомъ мірѣ, только тогда отрицаніе воли въ человѣчествѣ можетъ безъ остатка уничтожить все актуальное хотѣнье міра и чрезъ прекращеніе его разомъ заставить исчезнуть весь космосъ, въ которомъ содержится одно это хотѣнье **.

Второе условіе возможности побѣды состоитъ въ томъ, чтобы сознаніе человѣчества было проникнуто убѣжденіемъ въ безуміи хотѣнія и бѣдствіи всякаго бытія,

---

* Ibid. 404.

** Ibid. 405, 406, 408.

и охвачено было такимъ глубокимъ и страстнымъ желаніемъ мира и безболѣзненности небытія, что ничтожество всѣхъ мотивовъ до сихъ поръ говорившихъ за хотѣніе и за бытіе было бы вполнѣ ясносознано и страстное стремленіе къ уничтоженію ихъ въ свою очередь получило бы неудержимую силу, какъ практическій мотивъ.

Третье условіе, это достаточное сообщеніе между земнымъ населеніемъ—которое дало бы возможность одновременнаго обозначенія рѣшенія.

Но если взглянуть на дѣло не съ точки зрѣнія системы, то окажется. что каждое изъ этихъ условій (исключая третьяго) невозможно и что еслибы всѣ они были даже дѣйствительно даны, то цѣль все-таки осталась бы недостижимой.

Постараемся доказать это, не останавливаясь на подробностяхъ, которымъ и самъ Гартманъ не придаетъ большаго значенія, называя ихъ только намеками.

Вопросъ, какъ мы уже говорили, состоитъ въ томъ, чтобы человѣчество, вопервыхъ, могло достигнуть указанной «Философіей безсознательнаго» цѣли, а вовторыхъ, чтобы оно хотѣло ее достигнуть. Первое и третье условіе Гартмана содержатся оба въ первой половинѣ вопроса. Между тѣмъ она звучитъ до такой степени странно, что почти трудно говорить о ней какъ о научной задачѣ; какого бы мы ни были высокаго мнѣнія объ успѣхахъ человѣческаго знанія въ настоящемъ и въ будущемъ, отсюда еще далеко до всемогущества, а цѣль предлагаемая Гартманомъ требуетъ едва ли чего меньшаго для ея разрѣшенія. Если допущеніе творенія ex nihilo даже Божествомъ, будучи понятно буквально, составляетъ камень преткновенія для философской мы-

сли, потому что противорѣчитъ аксіомѣ ex nihilo nihil et nihilo nihil то что же сказать объ уничтоженіи міра человѣческимъ хотѣньемъ, объ уничтоженіи, которое совершенно въ равной мѣрѣ противорѣчитъ той же аксіомѣ?

Уже одного этого общаго соображенія казалось бы достаточно, чтобы отказаться отъ труда надъ рѣшеніемъ такой задачи, которая носитъ въ себѣ всѣ признаки неразрѣшимости. Но разсмотримъ ближе первое условіе поставленное Гартманомъ.

Что значитъ требованіе, чтобы большая часть безсознательнаго духа сосредоточилась въ человѣчествѣ? Какъ понимать выраженіе большее или меньшее количество духа? Одно изъ двухъ: или индивидуальное бытіе есть нѣчто реальное и имъ выражается проявленіе духовныхъ единицъ и тогда *количество* духа, проявляющагося въ нихъ, можетъ пожалуй въ нѣкоторомъ смыслѣ опредѣляться ихъ суммою; но это противорѣчитъ монизму Гартмана;—или индивидуальное бытіе составляетъ только проявленіе Всеединаго и тогда понятіе количества въ примѣненіи къ нему теряетъ всякое значеніе, такъ какъ индивидуумы тогда уже не части, а только стороны или формы одного цѣлаго. Но допуская даже, что понятіе количества можетъ быть примѣнено къ идеѣ духа, чѣмъ измѣрять это количество? Числомъ единицъ? Очевидно нѣтъ, потому что какъ бы ни умножалось человѣчество, оно никогда не достигнетъ числа низшихъ органическихъ существъ, которыми оно питается или которыя кормятся на его счетъ. Поэтому необходимо нужно, чтобы количество духа въ каждомъ человѣкѣ было значительно больше нежели въ

другихъ животныхъ. Трудно понять какимъ образомъ въ одномъ человѣкѣ можетъ измѣняться количество духа; хотѣніе можетъ, конечно, становиться то сильнѣе, то слабѣе, познанія могутъ расширяться; но едва ли возможно это видоизмѣненіе функцій субъекта переносить непосредственно на самый субъектъ.

Положимъ однако, что и это будетъ достигнуто, положимъ что всѣ люди за исключеніемъ одного пришли бы къ заключенію о превосходствѣ небытія надъ бытіемъ и убѣжденіе это достигло въ нихъ напряженія сильнѣйшаго мотива—какимъ образомъ можетъ оно сдѣлаться мотивомъ для единственнаго человѣка его не раздѣляющаго? А если останется на землѣ хоть одинъ человѣкъ, то исчезновеніе всѣхъ остальныхъ будетъ безполезнымъ самоубійствомъ. Если можно еще, хотя не безъ натяжки допустить суммированіе воли, то вычитаніе ея представляется вполнѣ непостижимымъ. Если можно допустить, что два положительныхъ хотѣнія составляютъ одно двойное хотѣнье (хотя и это не вѣрно), то совершенно немыслимо, чтобы два положительныхъ и одно отрицательное составили одну положительную единицу: останутся все-таки три воли съ разными предметами хотѣнья. Проявленіе одной воли можетъ ослабить проявленія другой или наоборотъ его усилить, но пока остается индивидуальное бытіе, нехотѣніе одного ни на волосъ не можетъ уменьшить силу хотѣнія другаго не говоря уже о томъ, что еслибы это и было возможно, то для ослабленія хотѣнія нужно было бы другое хотѣніе, а не нехотѣніе, отрицаніе же воли не есть хотѣніе чего-либо другаго относящагося къ жизни какъ — къ + а только нехотѣ-

ніе бытія. Съ одной стороны индивидуализація должна привести къ отрицанію воли посредствомъ нейтрализаціи хотѣнія однихъ нехотѣніемъ другихъ; а съ другой, пока существуютъ индивидуумы, нейтрализація остается невозможною. Это противорѣчіе приводитъ насъ къ вопросу объ отношеніи монизма къ злу и къ индивидуализаціи, котораго мы коснемся въ слѣдующей главѣ.

ГЛАВА VI.

Отношеніе пессимизма къ монизму. Невозможность этики съ точки зрѣнія монизма

Если мы сравнимъ этику Гартмана съ этикою Шопенгауера, то несмотря на различіе научныхъ методовъ и практическихъ выводовъ мы увидимъ, что конечная цѣль въ нихъ одна и та же.

Правда, что цѣль эта, какъ мы видѣли, опредѣляется у Шопенгауера непосредственно анализомъ воли какъ міровой сущности, а у Гартмана она является результатомъ сложнаго міроваго баланса страданій и удовольствій; но какъ въ томъ такъ и въ другомъ случаѣ признаніе небытія послѣднею задачею міроваго процесса возможно только тогда, когда значеніе міра опредѣляется вполнѣ количествомъ реализованныхъ въ немъ наслажденій и страданій и когда сумма послѣднихъ признается преобладающею, причемъ преобладаніе страданія должно быть не временное и случайное, а окончательное и необходимое такъ, чтобы небытіе являлось единственнымъ способомъ избѣгнуть его. Сходство философскихъ системъ Шопенгауера и Гартмана не ограничивается пессимизмомъ, оно касается и метафизической точки зрѣнія, оба философа остаются на

почвѣ безусловнаго монизма; если у Гартмана представленіе перестаетъ быть подчиненнымъ волѣ и становится равноправнымъ съ нею, то это не потому чтобы онъ признавалъ его самостоятельнымъ началомъ, а потому, что для него и представленіе, и воля являются только аттрибутами всеединаго Безсознательнаго.

Пессимизмъ и монизмъ, это та общая сфера, въ которой сходятся два главные представителя новѣйшей нѣмецкой философіи; постараемся же опредѣлить ихъ внутреннее значеніе и ихъ взаимное отношеніе, не касаясь частностей той или другой системы.

Пессимизмъ утверждаетъ преобладаніе зла въ мірѣ, но необходимо еще условиться въ значеніи этого термина; если мы захотимъ ограничиться однимъ словеснымъ опредѣленіемъ, мы можемъ сказать, что зло есть логически противоположное добру, но такое опредѣленіе не касается очевидно внутренней сущности зла, такъ какъ добро въ такомъ случаѣ будетъ только логической противоположностію зла.

Если же мы станемъ разбирать что въ отдѣльныхъ случаяхъ называется добрымъ или точнѣе благомъ, то скоро увидимъ, что это названіе примѣняется ко всему тому, чѣмъ достигается нѣкоторая цѣль или чѣмъ удовлетворяется нѣкоторое желаніе, поэтому тотъ же самый предметъ или явленіе можетъ быть и благомъ, и худомъ, смотря потому съ какой точки зрѣнія мы будемъ на него смотрѣть и достиженію какой цѣли онъ долженъ служить, богатство напримѣръ можетъ считаться благомъ поскольку оно служитъ средствомъ для удовлетворенія физическихъ потребностей человѣка и зломъ поскольку оно препятствуетъ его нравственному совершенствованію. Отсюда слѣдуетъ, что понятіе блага въ этомъ

смыслѣ есть чисто относительное; нѣтъ того предмета, который бы мы могли разсматривать какъ безусловное благо независимо отъ цѣли, къ которой мы стремимся; но отсюда же ясно, что благо относительное тѣмъ больше, чѣмъ прямѣе и полнѣе достигается имъ относительная цѣль; такъ что меньшее благо, если оно исключаетъ большее, есть уже не благо, а худо, потому что оно служитъ не средствомъ, а препятствіемъ къ достиженію цѣли.

Если напримѣръ рабочій, который могъ бы заработать рубль въ день, нанимается почему-либо за 50 к. то этотъ заработокъ его неудовлетворяетъ и представляется ему худымъ, потому что мѣшаетъ ему получить другой большій. Совершенно то же самое можно сказать и относительно худа, такъ что меньшее худо является благомъ относительнаго другаго большаго. Мы должны поэтому придти къ заключенію, что понятіе блага и худа (по крайней мѣрѣ съ точки зрѣнія субъективной) находятся въ безусловной зависимости отъ цѣли, къ которой стремится человѣкъ. Посмотримъ теперь есть ли эта цѣль сама нѣчто произвольное и вполнѣ субъективное.

Анализируя наши дѣйствія мы увидимъ, что всѣ они вытекаютъ изъ *чувства* нѣкоторой неудовлетворенности, все равно будетъ ли эта неудовлетворенность зависѣть отъ чего-либо реальнаго, т.-е. отъ страданія, или же только отъ идеальнаго представленія о состояніи болѣе счастливомъ нежели настоящее, или то которое наступило бы помимо нашего дѣйствія. Это очевидно само собою, такъ какъ еслибы не было нѣкоторой неудовлетворенности, т.-е. еслибы настоящее состояніе являлось полнымъ удовлетвореніемъ, то уже не было бы

никакого основанія для дѣйствія. Поэтому источникомъ всякаго дѣйствія является представляемое удовольствіе или страданіе, радость или горе или ихъ сумма счастіе и несчастіе, а двигателями индивидуальной воли оказываются опасеніе и надежда. Но такого рода мотивація непосредственно касается только эгоистическихъ дѣйствій: такихъ, которыя направлены только ко благу самого дѣйствующаго. Могутъ быть дѣйствія другаго рода, имѣющія цѣлью не собственное благо, а исполненіе обязанности, или благо другихъ лицъ, гдѣ исчезаетъ повидимому связь между мотивомъ дѣйствія и удовольствіемъ или страданіемъ. Не трудно убѣдиться однако, что если связь эта въ настоящемъ случаѣ не такъ ясна какъ при дѣйствіяхъ вытекающихъ изъ личнаго интереса, она тѣмъ не менѣе существуетъ. Всѣ обязанности относительно другихъ людей сводятся къ одной евангельской заповѣди: возлюбить ближняго какъ самаго себя; такимъ образомъ въ дѣйствіяхъ вытекающихъ изъ обязанности мотивомъ продолжаетъ оставаться благо, только уже не наше собственное, а благо ближняго; но о такомъ благѣ мы можемъ судить не иначе какъ по аналогіи съ нашимъ собственнымъ, а мы признали уже, что для индивидуума благо есть то, что служитъ удовлетворенію его воли, но такъ какъ значеніе всѣхъ идеальныхъ благъ весьма различно смотря по личности, то аналогія между нашимъ благомъ и благомъ другихъ скорѣе всего примѣнима въ сферѣ матеріальныхъ благъ, на которыя преимущественно и направляется всякая благотворительность.

Если мы станемъ на точку зрѣнія положительной религіи и будемъ разсматривать обязанность какъ требованіе соблюденія божественныхъ заповѣдей, то и тогда

это не измѣнитъ сущности дѣла, такъ какъ источникомъ обязательности нашихъ дѣйствій все-таки останется *воля* хотя уже нечеловѣческая.

Мы видѣли, что понятіе блага и худа вполнѣ относительны, но настолько же насколько относительны эти понятія, настолько же безусловны внутреннія психическія состоянія удовольствія и страданія; это факты нашего сознанія и какъ таковые несомнѣнны и не могутъ подлежать никакой дальнѣйшей повѣркѣ.

Въ виду всего вышесказаннаго невозможно я думаю обвинять Шопенгауера и Гартмана въ слишкомъ низкомъ пониманіи идеи нравственности на томъ основаніи, что они сводятъ этику къ эвдемонистическимъ цѣлямъ; такое обвиненіе имѣло бы смыслъ только въ томъ случаѣ, еслибы при стремленіи къ счастію или къ избавленію отъ бѣдствій жизни принималось въ соображеніе только личное счастье; но этого нѣтъ и быть не можетъ въ такихъ системахъ, которыя за личностью не признаютъ даже реальности, а видятъ въ ней только отблескъ или проявленіе Всеединаго.

Другой вопросъ насколько монизмъ самъ по себѣ выдерживаетъ критику и въ особенности насколько онъ согласуется съ пессимизмомъ. Признаніе реальнаго бытія за однимъ только существомъ, какъ ни привлекательно оно съ точки зрѣнія абстрактной, представляетъ непреодолимыя трудности какъ только мы захотимъ примѣнить его къ дѣйствительности. Въ абстрактномъ мышленіи единство имѣетъ нѣкоторое преимущество надъ множественностью, такъ какъ можно мыслить единое не мысля многаго, тогда какъ многое безъ единаго не мыслимо; но преимущество это существуетъ только въ абстрактномъ мышленіи—въ реальномъ мірѣ,

мы наоборотъ, всюду встрѣчаемся со множественностью, безъ которой невозможно ни одно ощущеніе и ни одно воспріятіе, такъ какъ для всякаго ощущенія необходимо различеніе, а различаться можетъ только многое. Скажутъ можетъ быть, что различіе существуетъ только въ ощущеніи субъекта; но если тотъ же субъектъ испытываетъ различныя ощущенія, то необходимо, чтобы причины, вызывающія эти ощущенія, были различны; если скажутъ далѣе, что различіе ощущеній можетъ зависѣть отъ различныхъ отношеній объекта къ субъекту, то необходимо по крайней мѣрѣ, чтобы субъектъ былъ различенъ отъ объекта. Но быть можетъ субъектъ и объектъ, различаясь между собою, не имѣютъ однако никакой собственной реальности, а остаются лишь разными сторонами или проявленіями безусловно единой сущности; но ясно, что и отношеніе между ними должно бы было быть неизмѣннымъ, чего нѣтъ на самомъ дѣлѣ.

Утверждаютъ нерѣдко, что множественность предполагаетъ единство и что на множественномъ разумъ не можетъ остановиться,—это совершенно справедливо, но необходимо опредѣлить о какомъ единствѣ здѣсь идетъ рѣчь. Ясно, что если я говорю напримѣръ семь, то я мыслю подъ этимъ только 7 разъ повторенную единицу, такъ что безъ понятія о единицѣ понятіе семи не имѣетъ никакого смысла. Но, очевидно, требованіе такого единства или вѣрнѣе единицы, не имѣетъ ничего общаго съ метафизическимъ единствомъ всего сущаго.

Есть также абстрактное единство создаваемое самимъ разумомъ,—единство объекта, безъ котораго немыслимо никакое познаніе; стремленіе къ нему наглядно выражаться во всѣхъ собирательныхъ именахъ: какъ

стадо, войско и т. д. все это разсматривается нами какъ единое, хотя реальны въ немъ только индивидуумы. Даже тогда когда я называю какое-нибудь число 365 напр. я говорю о немъ какъ объ одномъ и могу разсматривать его особыя свойства, хотя оно есть только 365 разъ повторенная единица. Но и такого рода абстрактное единство предмета не имѣетъ ничего общаго съ реальнымъ единствомъ всего сущаго.

Есть еще одно соображеніе, которое говоритъ повидимому въ пользу монизма, это соображеніе совершенно иного порядка, нежели сейчасъ приведенныя и заимствовано изъ сферы естествознанія; я говорю о единствѣ міровыхъ силъ, о той строгой послѣдовательности, которая связуетъ ихъ между собою и повидимому направляетъ ихъ дѣйствіе къ заранѣе начертанной цѣли. Въ самомъ дѣлѣ, еслибы телеологія всюду оправдывалась, еслибы не было ни одного явленія противорѣчащаго ея принципу, трудно было бы, что-либо возразить противъ допущенія *Единаго* начала проявляющагося во всей вселенной, хотя иногда такого рода цѣлесообразность доказывала бы строго говоря только преобладаніе и господство такого начала въ природѣ, а не его исключительное бытіе, не допускающее возможности со существованія какихъ бы то ни было другихъ реальныхъ единицъ. Если же признать дѣйствительное, а не кажущееся существованіе зла въ природѣ, какъ это дѣлаютъ пессимисты (даже не доводя это признаніе такъ далеко какъ они), теряется всякая возможность удержать монистическую точку зрѣнія. Шопенгауеръ, напримѣръ, самъ видитъ всю несогласимость пантеизма съ пессимизмомъ и смѣется надъ вымысломъ самоистязающаго Бога, но онъ ду-

мастъ избѣгнуть этой несообразности, называя Всеединое не Богомъ, а волею, хотя въ дѣйствительности не понятіе о божествѣ исключаетъ возможность зла и страданія, а понятіе Всеединаго, потому что страданіе предполагаетъ ограниченіе, а во Всеединомъ никакое ограниченіе немыслимо, такъ какъ тогда оно не было бы Всеединымъ, а предполагалось бы нѣчто другое его ограничивающее. Боги Олимпа могли страдать не только нравственно, но и физически. Если въ пантеистическихъ системахъ допущеніе реальности страданія, а потому и реальности зла невозможно, то это зависитъ не отъ того, чтобы въ основаніи этихъ системъ лежала идея Бога, а отъ того, что эта идея въ нихъ исключаетъ возможность допущенія всякаго другаго начала, т.-е., что реальный принципъ признается въ нихъ безусловно единымъ.

Пантеизмъ есть одинъ изъ видовъ монизма и имъ, какъ всякимъ монизмомъ исключается возможность дѣйствительнаго ограниченія и страданія единаго абсолютнаго существа, но противорѣчіе между страданіемъ и пантеизмомъ лежитъ, какъ мы видѣли, въ понятіи Θεος, а въ понятіи εν. Монотеизмъ не исключаетъ возможности бытія другихъ реальныхъ существъ, а слѣдовательно и возможности ограниченія и страданія *для нихъ* и потому не противорѣчитъ дѣйствительности. Опредѣленіемъ монотеизма утверждается только то, что Богъ—Одинъ, но не утверждается, чтобы не было ничего кромѣ Бога. Если боязнь такъ или иначе ограничить Божество заставляетъ не только богослововъ, но и большинство философовъ-деистовъ лишь въ Немъ одномъ видѣть нѣчто реальное, то это едва ли составляетъ необходимый выводъ изъ идеи о Богѣ, такъ какъ едва ли

бытіе возможно считать однимъ изъ совершенствъ. Невозможно утверждать въ самомъ дѣлѣ, чтобы существованіе многихъ несовершенныхъ, но тѣмъ не менѣе реальныхъ существъ исключало бытіе Единаго и Совершеннаго. Говорятъ, что допущеніе такого существованія противорѣчило бы идеѣ всемогущества Божія, такъ какъ самъ Богъ не могъ бы тогда сдѣлать, чтобы такія существа не существовали.

Но необходимо уяснить себѣ идею всемогущества: самые рѣшительные защитники теизма, напримѣръ, Лейбницъ, не утверждаютъ, чтобы Богъ могъ сдѣлать истину заблужденіемъ, такъ чтобы дважды два уже не было четыре или чтобы слѣдствіе не имѣло причины. Это невозможно потому, что Богъ не можетъ этого захотѣть, такъ какъ это противорѣчило бы его сущности, какъ безусловной истинѣ; но если такъ, если Богъ не можетъ сдѣлать, чтобы логическія истины не были таковыми, потому что это противорѣчило бы его сущности, то почему же нельзя допустить, что Богъ не можетъ уничтожить чего-либо реально существующаго по той же причинѣ? Развѣ аксіома ex nihilo nihil не есть также логическая истина. Идея всемогущества состоитъ въ томъ, чтобы мочь все чего захочешь, а не въ томъ, чтобы хотѣть другъ друга исключающія вещи. Поэтому не будетъ ничего несообразнаго и противорѣчащаго идеѣ всемогущества и совершенства Божія, если мы скажемъ, напримѣръ, что Богъ не можетъ хотѣть зла, и несообразность скорѣе заключалась бы въ противоположномъ утвержденіи.

Монотеизмъ не исключаетъ возможности множественности и ограниченія и слѣдовательно зла и страданія, только источникомъ ихъ никогда не можетъ быть Богъ.

Напротивъ того стремленіе свести весь міръ къ одному акту или проявленію Божества неизбѣжно должно привести къ пантеизму со всѣми его логическими послѣдствіями и къ противорѣчію дѣйствительности, въ которой вопреки всѣмъ стараніямъ оптимистовъ мы не можемъ не столкнуться со страданіемъ и со зломъ.

Причина страданія не можетъ, очевидно, заключаться въ волѣ самого страдающаго, нельзя желать собственнаго страданія, она поэтому должна лежать въ ограниченіи его воли; если и бываютъ случаи, что люди добровольно принимаютъ или даже ищутъ страданій, то они дѣлаютъ это не потому, чтобы хотѣли ихъ какъ таковыхъ, а потому что чрезъ нихъ надѣются избавиться отъ другихъ большихъ мученій или же достигнуть высшаго блаженства. Если причина страданія лежитъ внѣ страдающаго, то между нимъ и этою причиною полагается различіе и такимъ образомъ опять утверждается множественность.

Въ виду этого одного признанія зла въ природѣ достаточно, чтобы поколебать монизмъ въ самыхъ его основаніяхъ, ясно что чѣмъ больше степень допущеннаго зла, тѣмъ сильнѣе противорѣчіе между монизмомъ и такимъ допущеніемъ, такъ что сохраненіе монистическихъ принциповъ въ системахъ, признающихъ не только существованіе, но и преобладаніе зла надъ добромъ является вопіющимъ противорѣчіемъ, котораго не въ силахъ примирить никакія метафизическія тонкости.

Совершенно также безсильны стремленія основать какую бы то ни было этику на принципахъ монизма; не говоря уже о томъ, что такіе принципы не должны допускать самого различенія между добромъ и зломъ, такъ какъ въ такомъ случаѣ, какъ это и

утверждаетъ Шопенгауеръ, страдающій и причиняющій страданіе въ сущности есть одно и то же, если и допустить такое различіе—нравственныя дѣйствія останутся все-таки невозможными, а этика безполезною потому что при монизмѣ всѣ дѣйствія необходимы и по отношенію къ индивидуумамъ необходимость эта есть внѣшняя. Если каждый поступокъ вытекаетъ изъ мотива, даннаго извнѣ и изъ характера дѣйствующаго лица, а само оно и его характеръ есть только одно изъ проявленій или одна изъ сторонъ Всеединаго абсолютнаго, то если и существовала бы вина, она могла бы существовать лишь въ этомъ Всеединомъ, но и это уже не возможно, потому что въ немъ нѣтъ отношенія къ *другому*, отношенія, которое необходимо предполагаетъ понятіе вины.

Наоборотъ при допущеніи множественности реальныхъ индивидуумовъ соглашеніе свободы и необходимости не представляетъ непреодолимыхъ трудностей. Въ самомъ дѣлѣ, индивидуумъ, имѣя въ основаніи своемъ нѣкоторую реальную, всегда самой себѣ равную единицу при одинаковыхъ мотивахъ, конечно, долженъ будетъ и дѣйствовать одинаково, такимъ образомъ сохраняется необходимость дѣйствій, безъ которой невозможно однообразіе законовъ природы и которое составляетъ необходимое требованіе всякаго познанія и самого закона причинности Съ другой стороны, такъ какъ реальная единица, лежащая въ основаніи индивидуума оказывается послѣднимъ звеномъ причинной цѣпи явленій, то понятно, что на него должна падать въ нѣкоторой мѣрѣ отвѣтственность за эти явленія и къ ней примѣнимо понятія свободы и понятія вины, а вмѣстѣ

съ тѣмъ является и возможность прочнаго основанія для этики и для нрава.

Всѣ моралисты согласны въ томъ, что источникъ зла заключается въ эгоизмѣ. Эгоизмъ есть стремленіе къ собственному благу помимо или даже вопреки благу всѣхъ остальныхъ. Стремленіе къ собственному благу есть необходимое свойство всего живущаго и само по себѣ не можетъ еще считаться зломъ—зломъ оно становится лишь постольку поскольку противорѣчитъ благу другихъ. Такимъ образомъ, еслибы существовало полное согласіе между стремленіемъ каждаго индивидуума и всѣхъ остальныхъ, то не могло бы существовать зла.

Въ той ничтожной части вселенной, которая извѣстна намъ изъ опыта, мы однако не только не видимъ согласнаго дѣйствія воль, но наоборотъ находимъ ихъ въ непростанной враждѣ, въ состояніи bellum omnium, такъ что жизнь одного поддерживается лишь цѣною жизни другаго и въ борьбѣ за существованіе остаются побѣдителями только сильныя до тѣхъ поръ, пока сами не сдѣлаются жертвою сильнѣйшихъ. Пессимизмъ, конечно, правъ относительно такого порядка вещей, утверждая, что небытіе предпочтительно такого рода существованію онъ только дѣлаетъ неправильно послѣднее обобщеніе, утверждая что иного бытія быть не можетъ.

Воля по существу своему есть прежде всего принципъ эгоистическій и если ей приходится выбирать между собственнымъ благомъ и благомъ другаго, она колеблется рѣдко, между тѣмъ въ дѣйствительности выборъ этотъ неизбѣженъ, но ничто не доказываетъ, чтобы условія нашего теперешняго бытія были единственными возможными. Несомнѣнно, что страданіе

возможно только тамъ, гдѣ есть ограниченіе и, слѣдовательно, множественность; но отсюда не слѣдуетъ, чтобы всякая множественность предполагала страданіе. Если двѣ воли стремятся къ одной и той же цѣли, то они не только не мѣшаютъ, а наоборотъ содѣйствуютъ другъ другу и множественность въ такомъ случаѣ является источникомъ удовлетворенія, а не страданія. Но для этого необходимо, чтобы была общая цѣль, такъ какъ въ противномъ случаѣ стремленія воли не могутъ совпасть, а если они будутъ другъ другу противорѣчить, необходимымъ слѣдствіемъ противорѣчія явится ограниченіе и страданіе, по крайней мѣрѣ слабѣйшей изъ нихъ. Опредѣленіе индивидуальныхъ цѣлей, такъ чтобы они не противорѣчили цѣлямъ другихъ индивидуумовъ, можетъ быть сдѣлано только съ помощію разума—разумъ не можетъ заставить насъ желать истины и блага, но можетъ намъ показать въ чемъ они состоятъ.

Насколько воля составляетъ начало индивидуальное, субъективное, настолько же разумъ есть начало объективное и всеобщее. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ стоитъ вспомнить какъ рѣдко удается привести къ соглашенію людей, интересы которыхъ находятся въ противорѣчіи; но нѣтъ такого человѣка, который, однажды понявъ ее, не убѣдился бы въ истинѣ геометрической теоремы.

Высшее благо для вселенной состояло бы въ томъ, чтобы всѣ существа и всѣ силы ея стремились къ одной общей цѣли: блаженству всѣхъ, при такомъ согласномъ стремленіи, цѣль эта должна была бы быть безусловно достигнута. Можно спросить, почему цѣль эта не достигается непосредственно волею Всемогущаго и Всеблагаго Существа? Отвѣтъ на это состоитъ въ томъ, что

такого рода достиженіе цѣли исключало бы самобытность индивидуумовъ, т.-е. заключало бы внутреннее противорѣчіе, а какъ мы уже видѣли, Всемогущее Существо противорѣчія хотѣть не можетъ; а необходимо, чтобы согласованіе индивидуальной воли съ міровымъ порядкомъ было достигнуто ей самой.

Въ чувствѣ осязанія внѣшній міръ большею частью является какъ препятствіе, только въ зрѣніи познаніе становится вполнѣ безболѣзненнымъ. Только свѣтъ позволяетъ намъ на разстояніи познавать другія тѣла и сообразно съ этимъ познаніемъ направлять наши дѣйствія. Понятно поэтому, что онъ явился какъ бы внѣшнимъ символомъ знанія и сталъ синонимомъ истины. Но свѣтъ и познаніе даютъ намъ болѣе нежели простой способъ направлять нашу практическую дѣятельность къ личнымъ нашимъ цѣлямъ, они же даютъ личности возможность, какъ бы отрѣшиться отъ себя, возвыситься надъ самой собою чрезъ познаніе красоты и внутренняго значенія предметовъ независимо отъ ихъ отношенія къ нашимъ эгоистическимъ интересамъ.

Вообще, какъ мы видѣли, человѣкъ считаетъ благомъ все то, что такъ или иначе удовлетворяетъ его потребностямъ, поэтому для него въ предметѣ важна не сущность этого предмета, не его бытіе, а отношеніе его къ нему самому. Совершенно иное мы видимъ тогда, когда любуемся красотою: здѣсь индивидуальная воля находитъ наслажденіе не въ подчиненіи и не разрушеніи другаго, а наоборотъ въ его бытіи, одно его бытіе какъ таковое доставляетъ наслажденіе другому и въ этомъ состоитъ какъ бы мистическое значеніе красоты.

Въ монизмѣ множественность возникаетъ изъ единства, для того, чтобы снова вернуться въ него, но и это возникновеніе и это возвращеніе остаются одинаково необъяснимыми; если же до начала міроваго процесса не было ни страданія, ни сознанія и по окончаніи его будетъ достигнуто только то же самое, то жизнь оказывается въ самомъ дѣлѣ какою-то «пустою и глупою шуткой» Совершенно иначе является вопросъ если мы допустимъ (какъ это и дѣлаетъ большинство религій), что въ началѣ было многое, но это многое находилось въ состояніи хаоса. Тогда только возможно становится понятіе развитія и процессъ перестаетъ быть безцѣльнымъ кругомъ, тогда телеологія можетъ дѣйствительно найти свое оправданіе, и существованіе смерти и страданія будутъ доказывать только борьбу двухъ началъ, т.-е. возможность процесса; еслибы исходною точкою процесса было то самое, что составляетъ его цѣль, процессъ былъ бы нелѣпостью и телеологія праздным вымысломъ. Но если наоборотъ въ немъ выражается стремленіе, Вѣчнаго разума вывести реальную множественность изъ бездны хаоса и чрезъ сознаніе привести ее къ идеальному единству, тогда процессъ, каковы бы ни были временныя страданія и несовершенства той стадіи его, на которой мы теперь находимся, получаетъ полное свое оправданіе.

Я говорю идеальное единство, потому что реальное, какъ оно мыслится въ пантеизмѣ, при индивидуализаціи невозможно. Но при единствѣ цѣли множественность перестаетъ быть препятствіемъ къ ея осуществленію. Также какъ для того, чтобы видѣть свѣтъ, намъ нѣтъ надобности касаться свѣтящагося тѣла, потому что всѣ атомы эѳира вибрируютъ равномѣрно и ни одно

прозрачное тѣло не служитъ препятствіемъ для передачи этихъ вибрацій, также при допущеніи нравственнаго совершенства индивидуумовъ, ихъ индивидуальность не можетъ служить препятствіемъ ихъ идеальному единству.

Все то, что было сказано здѣсь, составляетъ разумѣется не болѣе какъ чистую возможность, но достаточно и того, что *возможно* согласить пессимизмъ, права котораго несомнѣнны въ сферѣ опыта съ оптимизмомъ въ умозрѣніи для того, чтобы сохранить тѣ основанія, на которыхъ зиждется всякая этика и всякая религія.

КОНЕЦЪ.