Р
3148

С. О. ГРУЗЕНБЕРГЪ.

# АРТУРЪ ШОПЕНГАУЭРЪ.

## ЛИЧНОСТЬ, МЫШЛЕНІЕ И МІРОПОНИМАНІЕ.

КРИТИКА НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФІИ ШОПЕНГАУЭРА.

ВТОРОЕ ЗАНОВО ПЕРЕРАБОТАННОЕ ИЗДАНІЕ
СЪ ТРЕМЯ ДОПОЛНИТЕЛЬНЫМИ ГЛАВАМИ
И
УКАЗАТЕЛЕМЪ ЛИТЕРАТУРЫ.

ИЗД. ШИПОВНИКЪ СПБ.
1912.

**Изд-во „ШИПОВНИКЪ“** С.-Петербургъ, Николаевская 31.

## БИБЛІОТЕКА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФІИ.

**Вып. I. Джемсъ.** Прагматизмъ. Пер. и пред. П. Юшкевича. Ц. 1 р. 50 к.

**Вып. II. Г. Геффдингъ.** Учебникъ по исторіи новой философіи. Пред. авт. къ рус. изд. Пособіе для учащихся и самообразованія . . . . . „ 1 р. 75 к.

**Вып. III. Э. Бутру.** Наука и религія въ современной философіи. Пер. и пред. В. Базарова . . . . . „ 2 р. 25 к.

**Вып. IV. Г. Клейнпетеръ.** Теорія познанія современнаго естествознанія. Предисловіе П. Юшкевича . . . . „ 1 р. 25 к.

**Вып. V. Рауль Рихтеръ.** Скептицизмъ въ философіи. Пер. В. Базарова и Б. Столпнера . . . . . „ 3 р. — к.

**Вып. VI. К. Пирсонъ.** Грамматика науки. Пер. В. Базарова и П. Юшкевича . . . . . „ 4 р. — к

**Вып. VII. Христіансенъ.** Философія красоты. Пер. подъ ред. Е. В. Аничкова . . . . . „ 1 р. 75 к.

**Вып. VIII. Э. Мейерсонъ.** Тождество и реальность. Пер. подъ ред. Д. Койгена . . . . . „ 3 р. 50 к.

**Вып. IX. Г. Гомперцъ.** Ученіе о міровоззрѣніи. Пер. В. Базарова и Б. Столпнера . . . . . „ 3 р. — к.

**Вып. X. Э. Кассиреръ.** Понятіе субстанціи и понятіе функціи. Пер. Б. Столпнера и П. Юшкевича . . . . . „ 2 р. 75 к.

**Вып. XI. Д. Койгенъ.** Философія культуры . . . . . (печат.).

## СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ ЛЬВА ШЕСТОВА.

**Томъ** I. Шекспиръ и его критикъ Брандесъ . . . . . Ц. 1 р. 75 к.

„ II. Добро въ ученіи Толстого и Нитше . . . . . „ 1 р. 25 к.

„ III. Достоевскій и Нитше . . . . . „ 1 р. 50 к.

„ IV. Апоѳеозъ безпочвенности . . . . . „ 2 р. — к.

„ V. Начала и концы . . . . . „ 1 р. 25 к.

„ VI. Великіе кануны . . . . . „ 2 р. — к.

С. О. ГРУЗЕНБЕРГЪ.

# АРТУРЪ ШОПЕНГАУЭРЪ.

## ЛИЧНОСТЬ, МЫШЛЕНІЕ И МІРОПОНИМАНІЕ.

КРИТИКА НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФІИ ШОПЕНГАУЭРА.

---

ВТОРОЕ ЗАНОВО ПЕРЕРАБОТАННОЕ ИЗДАНІЕ

СЪ ТРЕМЯ ДОПОЛНИТЕЛЬНЫМИ ГЛАВАМИ

и

УКАЗАТЕЛЕМЪ ЛИТЕРАТУРЫ.

---

123184

БИБЛІОТЕКА

„Сцена, на которой происходитъ его драма—нашъ *земной шаръ*, и это составляетъ единство ея мѣста; *вѣчность*—періодъ, въ теченіе коего разыгрывается его драма, и это — единство ея времени; герой его драмы служитъ ея лучезарнымъ средоточіемъ и представляетъ единство интересовъ: *человѣчество*—вотъ тотъ герой, который безпрестанно умираетъ и безпрестанно воскресаетъ...“ *Гейне*

ИЗД. ШИПОВНИКЪ СПБ.
1912

18

Печ. 1950

Типографія Монтвида. Гончарная. 7.

СВѢТЛОЙ ПАМЯТИ

ДОРОГОЙ МАТЕРИ.

# Предисловіе ко второму изданію.

Второе изданіе этой книги дополнено двумя новыми главами: *„Пессимизмъ какъ вѣра и міропониманіе“* (гл. 1) и *„Ученіе Шопенгауэра о правѣ и государствѣ“* (гл. V). Объ эти главы были прочитаны, въ качествѣ докладовъ, въ Философскомъ Обществѣ при Петербургскомъ Университетѣ и появились первоначально на страницахъ *„Вопросовъ философіи и психологіи“*, а послѣдняя глава переведена на нѣмецкій языкъ для *„Ежегодника“* (Jahrbuch) вновь народившагося въ Германіи Философскаго Общества имени Шопенгауэра (Schopenhauer-Gesellschaft) [1]). Кромѣ двухъ названныхъ главъ вновь написана для второго изданія глава о кантовой конструкціи понятій „вещи въ себѣ“ и „явленія“ (§ 1) и переработаны заново нѣкоторыя другія главы (критика солипсизма, критика воззрѣній Шопенгауэра на природу права и нравственности, характеристика Шопенгауэра и историческихъ мотивовъ его пессимизма

---

[1]) Пользуюсь случаемъ выразить искреннюю признательность уважаемому президіуму Schopenhauer-Gesellschaft за честь избранія меня въ свои члены, а также почтенному предсѣдателю сего общества—извѣстному знатоку индійской философіи профессору Полю Дейсену (Paul Deussen)—за любезное приглашеніе принять участіе въ органѣ Schopenhauer-Gesellschaft

*С. Г.*

и др.); значительно дополненъ также указатель иностранной и русской литературы о Шопенгауэрѣ.

Заранѣе приношу признательность тѣмъ читателямъ, которымъ угодно будетъ подѣлиться со мной—въ печати или частнымъ путемъ—своими соображеніями по поводу этой книги и указать ея недостатки. Всѣ указанія въ этомъ направленіи,—отъ кого-бы они ни исходили,—будутъ съ благодарностью использованы мною въ третьемъ изданіи настоящаго труда, если-бы въ немъ встрѣтилась когда-либо надобность.

Пользуюсь случаемъ выразить задушевную признательность моимъ почтеннымъ оппонентамъ—А. С. Аскольдову, проф. А. И. Введенскому, А. В. Вейдеману, Н. Г. Дебольскому, проф. И. И. Лапшину и П. Б. Струве за цѣнныя указанія, сдѣланныя ими въ преніяхъ по поводу двухъ упомянутыхъ выше главъ настоящаго труда, прочитанныхъ, въ качествѣ докладовъ, въ Философскомъ Обществѣ при Петербургскомъ Университетѣ [1]).

Почитаю пріятнымъ долгомъ выразить искреннюю благодарность уважаемому профессору Гейдельбергскаго университета А. Руге, почтившему меня любезнымъ приглашеніемъ—ознакомить читателей редактируемой имъ „*Philosophie der Gegenwart*“ съ основными положеніями настоящаго труда.

*С. Г.*

Петербургъ.
Декабрь 1911 г.

---

[1]) Не могу не вспомнить съ благодарностью—увы—покойнаго нынѣ редактора „Научнаго Обозрѣнія“ М. М. Филиппова, посвятившаго весьма обстоятельную и сочувственную статью первому изданію настоящаго труда и высказавшему цѣнныя соображенія по вопросу о гносеологическихъ предпосылкахъ шопенгауэровой теоріи свободы. *С. Г.*

# Предисловіе къ первому изданію.

Настоящее изслѣдованіе, задуманное авторомъ еще на студенческой скамьѣ, представляетъ опытъ критическаго анализа основныхъ моментовъ шопенгауэровой философіи.

Въ первой части [1]) изслѣдованія, авторъ даетъ систематическій обзоръ ученія Шопенгауэра о свободѣ воли, поскольку ученіе это „является — по словамъ Шопенгауэра — обоснованнымъ аналитически и a priori“ въ его монографіи „О свободѣ воли“, премированной въ 1840 г. норвежской академіей наукъ въ Дронгеймѣ.

Въ этомъ смыслѣ первая часть служитъ введеніемъ ко второй и третьей частямъ изслѣдованія, посвященнымъ критическому анализу основной проблемы философіи Шопенгауэра—его ученію о свободѣ воли.

Во второй части [2]) изслѣдованія авторъ ставитъ своей задачей — прослѣдить историческій генезисъ основныхъ положеній волюнтарной теоріи Шопенгауэра и вскрыть преемственную связь между кантовой и шопенгауэровой теоріями свободы,—связь, которую открыто признавалъ и самъ Шопенгауэръ.

---

[1]) Первой части перваго изданія соотвѣтствуетъ *вторая глава* второго изданія.

[2]) Второй части перваго изданія соотвѣтствуетъ *третья глава* второго изданія.

Посвящая вторую часть изслѣдованія критическому анализу шопенгауэровой конструкціи понятія воли какъ „вещи въ себѣ“, авторъ toto genere освѣщаетъ также кантову постановку вопроса о свободѣ воли и въ этомъ смыслѣ отмѣчаетъ моменты, родственные обѣимъ этимъ теоріямъ.

Наконецъ, третья часть настоящаго труда [1]) посвящена критическому анализу нравственнаго міропониманія Шопенгауэра. Въ этой послѣдней части авторъ ставитъ своей задачей—освѣтить картину нравственной философіи Шопенгауэра,—поскольку она покоится на гносеологическихъ предпосылкахъ его системы.

Предлагаемый указатель литературы вопроса пріуроченъ къ освѣщенію не только шопенгауэровой, но и кантовой теоріи свободы.

*С. Г.*

7 февраля 1901 г.
Петербургъ.

---

[1]) Третьей части перваго изданія соотвѣтствуетъ *четвертая глава* второго изданія.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ.

### Пессимизмъ какъ вѣра и міропониманіе.

§ 1.

### Пробѣема цѣнности міра.

Если смерть,—по словамъ Шопенгауэра,—„вдохновительница философіи“, то исканіе смысла и цѣнности жизни можно назвать музой всякой морали и темой всякой религіи: каково-бы ни было поле и содержаніе нашего міропониманія, каково-бы ни было наше представленіе о добрѣ и злѣ,—оно немыслимо безъ самосознанія, безъ сознательнаго отношенія къ своему „я“ и критической оцѣнки окружающаго насъ міра.

Какъ звено въ цѣпи явленій, человѣкъ закрѣпощенъ ярмомъ природы и безсиленъ измѣнить ея неумолимые законы; напротивъ, — какъ нравственно самодѣятельная личность, человѣкъ возвышается надъ природой, диктуетъ ей свои законы и претворяетъ въ своемъ самосознаніи механизмъ природы въ представленіе о нравственномъ міропорядкѣ.

Такое представленіе о нравственномъ міропорядкѣ немыслимо безъ нормативной идеи или постулата, молчаливо принимаемаго нами за масштабъ для нравственной оцѣнки явленій: сравнивая между собою явленія, мы опредѣляемъ степень ихъ нравственной цѣнности въ зависимости отъ того, въ какой мѣрѣ соотвѣтствуютъ они нашему представленію о должномъ.

Такое представленіе о должномъ даетъ содержаніе понятію *наивысшаго блага (summum bonum), какъ высшей мѣры добра въ нравственной экономіи міра.*

Представленіе о наивысшемъ благѣ служитъ *единственнымъ критеріемъ* для нравственной оцѣнки явленій; вся пестрая номенклатура „нравственныхъ цѣнностей“, какъ-то: „добрый“, „дурной“ и т. п., представляетъ, въ сущности, лишь тонко нюансированную скалу степеней соотвѣтствія или несоотвѣтствія явленій съ нашимъ требованіемъ наивысшаго блага: если данное явленіе соотвѣтствуетъ нашему представленію о должномъ, мы назовемъ его „хорошимъ“; въ противномъ случаѣ мы назовемъ его „дурнымъ“. „Хорошее и дурное“, — говоритъ одинъ изъ самыхъ глубокомысленныхъ философовъ всѣхъ временъ и народовъ,—„имѣетъ лишь относительное значеніе, такъ что одну и ту-же вещь можно назвать хорошей и дурной, совершенной и несовершенной—въ зависимости отъ того, съ какой точки зрѣнія мы будемъ разсматривать данную вещь“ [1]). Такъ-какъ предикаты „хорошій и „дурной“, приписываемые вещамъ *моимъ сознаніемъ*, означаютъ не что иное, какъ „согласный“ или „несогласный съ *моимъ* представленіемъ о должномъ“, то вещи могутъ быть хорошими или дурными лишь *для меня*, лишь *съ моей точки зрѣнія*; взятыя сами по себѣ или объективно (т.-е. безотносительно къ *моему* представленію о должномъ), вещи не бываютъ ни хорошими, ни дурными. „Совершенство или несовершенство“—говоритъ Спиноза въ„ Этикѣ“—„на самомъ дѣлѣ —только образцы мышленія, именно—понятія, которыя мы придумываемъ... Что-же касается добра и зла, то и они не обозначаютъ ничего положительнаго въ вещахъ, разсматриваемыхъ сами по себѣ, и суть не что иное, какъ образы мышленія или понятія, которыя мы составляемъ, сравнивая вещи между собою“ [2]). Отсюда объясняется, почему—по словамъ Спинозы,—„одна и та-же вещь въ одно и то-же время можетъ

---

[1]) См. вступленіе къ трактату Спинозы „Объ усовершенствованіи разсудка“. Переводъ съ латинскаго Г. Полинковскаго. Одесса. 1893.

[2]) См. Бенедиктъ Спиноза: „Этика“, изложенная геометрич. методомъ и т. д. Переводъ съ латинскаго подъ редакціей проф. В. И. Модестова. Изданіе третье. Спб. 1894, стр. 205 (предисловіе къ IV части „Этики“).

быть и хорошей, и дурной, и даже безразличной: напр. музыка для меланхолика—хороша, а для человѣка, находящагося въ слезахъ—дурна; для глухого-же она—ни хороша, ни дурна“ [1]).

Нравственная оцѣнка явленій покоится на субъективномъ исповѣданіи вѣры въ добро; понятіе о вѣрѣ въ добро не разлагается ни на какіе дальнѣйшіе элементы сознанія и не поддается, поэтому, объективной научной провѣркѣ: отправной посылкой нашихъ нравственныхъ сужденій служитъ молчаливое требованіе „наивысшаго блага“, которое *напередъ уже предрѣшаетъ вопросъ о существованіи добра и зла*; отсюда объясняется, почему,— по справедливому замѣчанію Шопенгауэра, — „проповѣдывать мораль—легко, но обосновать ее—трудно“: обоснованіе морали покоится на властныхъ и авторитетныхъ для насъ догматахъ вѣры въ добро, дающихъ высшую санкцію нашимъ нравственнымъ представленіямъ. Въ этомъ смыслѣ всякая мораль—догматична и, слѣдовательно, метафизическаго происхожденія; въ предисловіи къ „Критикѣ практическаго разума“ Кантъ говоритъ, что ему пришлось „уничтожить *знаніе*, чтобы дать мѣсто *вѣрѣ*“; свою нравственную философію онъ называетъ не наукой, а „*морально обоснованной вѣрой*“: въ этомъ смыслѣ онъ могъ-бы избрать девизомъ для своей „Критики практическаго разума“ слова евангелиста: „*вѣрой уразумѣваемъ*“ („πιστει νοοῦμεν“).

Нравственныя сужденія почерпаютъ свою достовѣрность въ авторитетныхъ и властныхъ для насъ требованіяхъ вѣры въ добро: стóитъ мнѣ усомниться въ истинности моихъ нравственныхъ представленій, стоитъ мнѣ разувѣриться въ существованіи добра и зла,—и нравственныя сужденія утрачиваютъ въ моихъ глазахъ всякую достовѣрность.

Отсюда вытекаетъ слѣдующій выводъ: такъ какъ достовѣрность нравственныхъ сужденій покоится на постулатахъ *субъективной* вѣры въ добро, то *пессимизмъ, какъ нравственное сужденіе*

---

[1]) Ibid, стр. 206.

о цѣнности жизни, по самой природѣ своей, не поддается объективной научной провѣркѣ и, слѣдовательно, *псевдонаученъ*.

Отправляясь отъ этого положенія, попытаемся уяснить себѣ содержаніе проблемы цѣнности міра, поскольку проблема эта служитъ темой пессимизма, какъ *нравственнаго сужденія*.

---

## § 2.

## Пессимизмъ какъ нравственное сужденіе.—Классификація важнѣйшихъ типовъ пессимизма.

Если предметомъ нравственнаго сужденія служитъ міръ, поскольку онъ поддается, вообще, нашему познаванію, то всѣ возможныя сужденія о цѣнности жизни, какъ-бы пестры и разнообразны ни были они по своему содержанію и происхожденію, сведутся напослѣдокъ къ *двумъ* категоріямъ: либо существующій міръ (поскольку онъ служитъ предметомъ воспріятій, доступныхъ намъ по природѣ нашихъ познавательныхъ способностей) *соотвѣтствуетъ* постулируемому нами нравственному міропорядку, либо, напротивъ, онъ не согласуется съ нимъ, т. е. идетъ въ разрѣзъ съ нашимъ представленіемъ о наивысшемъ благѣ; въ первомъ случаѣ мы назовемъ его *согласнымъ съ нашимъ представленіемъ о должномъ и, слѣдовательно, „хорошимъ“, „лучшимъ“ или „наилучшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ“* (глядя по тому, *въ какой мѣрѣ* онъ соотвѣтствуетъ нашему представленію о наивысшемъ благѣ); во второмъ случаѣ мы назовемъ его *несогласнымъ съ нашимъ представленіемъ о наивысшемъ благѣ и, слѣдовательно, „худымъ“, „худшимъ“ или „наихудшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ“*.

Если существующій міръ согласуется съ нашимъ представленіемъ о должномъ, мы признаемъ его *нравственно пріемлемымъ*, т. е. будемъ постулировать его *бытіе* и на вопросъ: „стоитъ-ли жить“, отвѣтимъ: „*да, стоитъ*, потому что жизнь—наивысшее

благо, а существующій міръ—царство добра и источникъ наивысшихъ радостей".

Если-же существующій міръ *не согласуется* съ нашимъ представленіемъ о должномъ, мы признаемъ его *нравственно непріемлемымъ*, т. е. будемъ нравственно протестовать противъ существующаго міропорядка, постулировать или желать *его небытія*, и на вопросъ: „стоитъ-ли жить?" отвѣтимъ теперь: *„нѣтъ, не стоитъ*, потому что жизнь—*наивысшее зло*, а міръ—царство скорби и юдоль неисцѣлимыхъ страданій".

Первый типъ міровоззрѣнія, провозглашающій нравственную апологію міра, называютъ *оптимизмомъ* (терминъ этотъ, введенный впервые въ 1737 г. іезуитомъ Треву (Trévoux), происходитъ отъ латинскаго слова *optimus—наилучшій*). Тезисъ этой доктрины сводится къ утвержденію, что въ нравственной экономіи міра добро и наслажденія преобладаютъ надъ зломъ и страданіями и что бытіе міра, какъ *„наилучшаго изъ всѣхъ возможныхъ"* (формула Лейбница), предпочтительнѣе его небытія. Родоначальникомъ этого типа міропониманія считаютъ основателя нѣмецкой философіи XVIII вѣка—Готфрида-Вильгельма Лейбница [1]) (1646—1716), въ системѣ котораго философскій оптимизмъ достигъ своего апогея.

Лейбницева аргументація этого тезиса сводится въ самыхъ краткихъ чертахъ къ слѣдующимъ соображеніямъ: существующій міръ долженъ быть признанъ наилучшимъ изъ всѣхъ воз-

---

[1]) На русскій языкъ переведены слѣдующія сочиненія Лейбница: 1) „Избранныя философскія сочиненія", переводъ членовъ московскаго психологическаго общества (IV выпускъ). Москва, 1890; 2) „Теодицея", пер. К. Истомина, напечат. въ „Вѣрѣ и Разумѣ" 1887—1892; 3) „Монадологія", пер. К. И—на, напечат. въ „Вѣрѣ и Разумѣ", 1891, № 20; 4) „На разумѣ основанные принципы о природѣ и благодати", пер. К. И—на, напечат. въ „Вѣрѣ и Разумѣ", 1892, № 22; 5) „Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ", напечат. въ „Вѣрѣ и Разумѣ", 1892, № 24 (пер. К. И—на); 6) Трактатъ Лейбница „О свободѣ" и „Письмо его-же къ Косту о необходимости и свободѣ", пер. С. Грузенберга (въ прилож. къ его переводу монографіи Куно Фишера „О свободѣ человѣка", 2-е изд. Спб. 1900).

можныхъ міровъ уже потому, что онъ созданъ самимъ Богомъ; допущеніе всякаго иного лучшаго міропорядка, чѣмъ тотъ, который существуетъ въ дѣйствительности, несовмѣстимо съ представленіемъ о Богѣ, какъ о мудромъ, всеблагомъ и всемогущемъ существѣ; отсюда, однако, не слѣдуетъ еще, что существующій міръ—*абсолютно* совершененъ: такой выводъ не мирится съ существованіемъ зла въ нравственной экономіи міра. Лейбницъ различаетъ три категоріи зла: метафизическое зло творенія (абсолютно неизбѣжное, такъ какъ никакое сотворенное существо немыслимо безъ несовершенства, присущаго всему конечному и ограниченному, т.-е. всякой твари), физическое зло или страданіе (существованіе его оправдывается тѣмъ что оно способствуетъ пріумноженію добра) и нравственное зло или вину (этотъ видъ зла находитъ свое оправданіе въ томъ, что онъ служитъ неотъемлемымъ условіемъ нравственнаго самосознанія, безъ котораго невозможна никакая нравственность).

Формула Лейбница страдаетъ, однако, двумя недостатками: во-первыхъ, Лейбницъ присваиваетъ слову „наилучшій“ *двоякое* значеніе и одновременно разумѣетъ подъ этимъ предикатомъ—и „*относительно* наилучшій“ и „*абсолютно* наилучшій“; такимъ двойственнымъ значеніемъ (quaternio terminorum) термина „наилучшій“ и объясняется то логическое противорѣчіе, къ которому неизбѣжно пришелъ Лейбницъ, утверждая, съ одной стороны, что нашъ міръ—*наилучшій* изъ всѣхъ возможныхъ и признавая, однако, съ другой стороны, что существующій міръ *не можетъ быть названъ абсолютно совершеннымъ*; во-вторыхъ, если допустить, что существующій міръ—*абсолютно* наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ, то въ такомъ случаѣ неминуемо придется признать, что онъ по самой природѣ своей *не поддается дальнѣйшему улучшенію* и, слѣдовательно, никакое *усовершенствованіе міра завѣдомо невозможно*: признаніе міра *абсолютно* наилучшимъ изъ всѣхъ возможныхъ равносильно, поэтому, *отрицанію возмож-*

*ности прогресса*, да и не одной только возможности, но и *всякой надобности* въ усовершенствованіи міропорядка; между тѣмъ вѣра въ прогрессъ, въ смыслѣ возможности *безконечнаго* усовершенствованія типа человѣка и поступательнаго роста культуры, составляетъ не только молчаливый постулатъ, но и отправную посылку всякаго оптимизма, какъ динамическаго міропониманія. Формула Лейбница можетъ быть принята, поэтому, съ той только оговоркой, что предикатъ „*наилучшій*“ слѣдуетъ понимать *не въ абсолютномъ, а единственно лишь въ относительномъ смыслѣ* этого слова; въ такомъ случаѣ формула Лейбница пріймета слѣдующій видъ: существующій міръ способенъ къ безконечному совершенствованію и въ *этомъ только смыслѣ* можетъ быть признанъ *наилучшимъ* изъ всѣхъ возможныхъ міровъ [1]).

Еще Гегель остроумно замѣтилъ, что „величайшій врагъ хорошаго—лучшее“ („le plus grand ennemi du bien, c'est le mieux“). То-же самое можно, конечно, сказать и о „наилучшемъ“ въ томъ *условномъ* значеніи, которое присваиваетъ Лейбницъ этому слову.

Вообще,—споръ о томъ, какъ назвать нашъ подлунный міръ — „наилучшимъ“-ли, или „наихудшимъ“ изъ всѣмъ возможныхъ — представляетъ въ сущности праздный споръ о словахъ.

---

[1]) Ср. соображенія проф. Мишле по этому вопросу („Бесѣда о пессимизмѣ, происход. въ Берлинскомъ философскомъ обществѣ“, стр. 283 и 284): „отчего-же не поставить вопроса совершенно *положительно*: хорошъ-ли міръ или дуренъ? Отъ положительной степени „благо и зло“ черезъ сравнительную „лучшее и худшее“ приходимъ мы къ заключенію „самое лучшее и самое худшее“. По мнѣнію проф. А. Лассона, „превосходная степень была-бы здѣсь такъ-же наивна, какъ выраженія: „гигантскій“, „громадный“, „колоссальный“, которыми такъ любятъ щеголять полуобразованные люди“ (ibid, стр. 228). Куно Фишеръ полагаетъ, наоборотъ, что „если принимать слова въ такомъ точно смыслѣ, въ какомъ слѣдовало-бы, то *только утвержденіе— „существующій міръ есть наихудшій“ можетъ быть названо „пессимизмомъ“*. (см. Куно Фишеръ: „Артуръ Шопенгауэръ“, пер. В. Преображенскаго. Изд. Моск. Психолог. общества. 1896, стр. 499).

Чтобы показать на примѣрѣ, до какихъ курьезовъ доходятъ подчасъ словесные турниры пессимистовъ и оптимистовъ и „важный споръ“ ихъ о томъ, быть-ли нашему подлунному міру „наилучшимъ“ или „наихудшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ“, достаточно привести хотя-бы слѣдующій весьма распространенный среди пессимистовъ аргументъ противъ оптимизма: „если нашъ сущій міръ—говоритъ одна изъ видныхъ представительницъ „крайней лѣвой“ пессимизма—Анна Тауберъ,—долженъ быть признанъ наилучшимъ изъ всѣхъ возможныхъ, то отсюда слѣдуетъ лишь то, что всѣ другіе возможные міры были-бы *еще хуже*; но отсюда еще не вытекаетъ, что нашъ міръ имѣетъ какую-либо цѣнность“ [1]). Легко видѣть, однако, что *доводъ этотъ можно съ такимъ-жъ успѣхомъ направить и противъ пессимизма:* въ самомъ дѣлѣ,—если нашъ міръ долженъ быть признанъ наихудшимъ изъ всѣхъ возможныхъ (какъ согласно утверждаютъ Шопенгауэръ и Гартманъ), то отсюда слѣдуетъ лишь то, что всѣ другіе возможные міры были бы *еще лучше*, но отсюда отнюдь еще не вытекаетъ, что нашъ міръ не имѣетъ никакой рѣшительно цѣнности!..

Къ числу равновидностей пессимизма Джемсъ Селли относитъ *смѣшанный типъ оптимизма и пессимизма*, которому онъ, вслѣдъ за Джорджемъ Элліотъ, присваиваетъ наименованіе „*меліоризма*“ [2]): однако меліоризмъ, какъ понимаетъ его Селли, представляетъ весьма существенное уклоненіе отъ оптимизма.

Второй типъ міровоззрѣнія, провозглашающій нравственную апологію небытія или пресѣченія міра, называютъ „*пессимизмомъ*“ [3]).

Тезисъ этой доктрины сводится къ утвержденію, что въ нравственной экономіи міра зло и страданія *преобладаютъ* надъ

---

[1]) См. A. Tauber: „Der Pessimismus und seine Gegner“. Berlin. 1873. S. 11.

[2]) Отъ латинскаго слова „melior“—„лучшій“.

[3]) Отъ латинскаго слова „pessimus“—„наихудшій“.

добромъ и наслажденіями и что небытіе міра, какъ *наихудшаго* изъ всѣхъ возможныхъ, предпочтительнѣе его бытія.

Нѣкоторые авторы (Г. Кнауэръ, К. Гаймъ, А. Тауберъ, А. Лассонъ) присваиваютъ пессимизму наименованія „*малізма*“ („Malismus“) и „*мизерабилизма*“ („Miserabilismus“) [1]). *Средній типъ* между пессимизмомъ и оптимизмомъ представляетъ теорія *квіетизма* (основателемъ квіетизма считаютъ Михаила Молиноса 1675) или *попустимости зла*. Теорію эту, получившую философское обоснованіе въ системѣ Лейбница и возрожденную въ наше время нравственной проповѣдью Льва Толстого („ученіе о непротивленіи злу зломъ“), не слѣдуетъ, однако, смѣшивать съ *нигилизмомъ*, представляющимъ самостоятельный типъ „вселенскаго или космическаго пессимизма“. Наконецъ, отъ нравственнаго пессимизма (со всѣми указанными разновидностями его) слѣдуетъ строго отличать совершенно самостоятельный и, по моему мнѣнію, *единственный* научный типъ пессимизма—такъ называемый „*агностицизмъ*“ или теорію познанія, отрицающую въ конецъ возможность познанія истинной сущности міра. Этотъ типъ пессимизма sui generis покоится на чисто гносеологическихъ предпосылкахъ и имѣетъ своимъ предметомъ не нравственную, а интеллектуальную природу человѣка; я хотѣлъ-бы, поэтому, назвать его „*гносеологическимъ или интеллектуальнымъ пессимизмомъ*“—въ отличіе отъ „*нравственнаго пессимизма*“, который отправляется отъ субъективныхъ нравственныхъ постулатовъ, не поддающихся по самой природѣ своей научной провѣркѣ, и посему—псевдонаученъ [2]).

---

[1]) Отъ латинскаго слова „miserabilis“—„достойный оплакиванія, жалкій“.

[2]) Ср. проф. Н. Гротъ („О научномъ значеніи оптимизма и пессимизма какъ міровоззрѣній“. Одесса, 1884, стр. 22): „Исповѣданіе субъективной вѣры въ преобладаніе добра или зла, счастья или несчастья въ мірѣ никому нельзя воспретить, но и оправдывать или мотивировать ее научно нѣтъ надобности: она такъ-же законна, какъ законны и самыя чувства и настроенія человѣка, т.-е. весь его индивидуальный душевный строй. Но какъ скоро эта субъективная вѣра пытается навязать себя человѣчеству, какъ *объектив-*

„Гносеологическій или интеллектуальный пессимизмъ“— какъ мы увидимъ—представляетъ, вообще, *единственный* типъ пессимизма, который поддается объективной научной провѣркѣ и относится, поэтому, къ „нравственному пессимизму“ какъ *наука*—къ морально обоснованной *вѣрѣ*. Къ нравственному (или метафизическому) пессимизму относятъ также *религіозный* пессимизмъ (буддизмъ и многочисленныя религіозныя секты, проповѣдующія аскетизмъ и пресѣченіе „грѣховнаго міра“), хотя правильнѣе было-бы отнести его, какъ и *поэтическій* пессимизмъ (Леопарди, Байронъ, Гейне, Ленау, Аккерманъ и др.) къ „*интуитивному или непосредственному пессимизму настроенія.*“ Джемсъ Селли называетъ этотъ послѣдній типъ пессимизма „инстинктивнымъ, обыденнымъ“, въ противоположность „философскому пессимизму“, хотя, какъ я сказалъ уже, только „гносеологическій или интеллектуальный пессимизмъ“ можно назвать „философскимъ“ въ строгомъ смыслѣ этого слова, такъ какъ всѣ остальныя категоріи пессимизма представляютъ, въ сущности, лишь разновидности интуитивнаго (или „инстинктивнаго“,—по терминологіи Селли) пессимизма.

За послѣдніе годы въ *медицинской* литературѣ (Зейдлицъ, Мебіусъ, Перэ и отчасти Максъ Нордау) замѣчаются рискованныя попытки разсматривать пессимизмъ, какъ душевный недугъ sui generis, хотя всѣ нормальные люди связывали до сихъ поръ со словомъ „пессимизмъ“ представленіе объ извѣстномъ историческомъ типѣ философскаго и религіознаго міропониманія. Если пессимизмъ—душевная болѣзнь, какъ не на шутку увѣряютъ насъ медики, то исторія философіи должна заявить отводъ противъ такого *патологическаго* пессимизма, такъ какъ мѣсто ему—

---

*ная догма*, такъ она тѣмъ самымъ нарушаетъ свои законныя права и требуетъ серьезнаго отпора, въ качествѣ доктрины метафизической, *псевдонаучной*“, Подъ такое опредѣленіе не подойдетъ, однако, агностицизмъ или „интеллектуальный пессимизмъ“, какъ строго научная доктрина.

не въ исторіи философскихъ идей и религіозныхъ представленій, а въ перечнѣ душевныхъ болѣзней [1]).

---

## § 3.

## Пессимизмъ и прогрессъ.

Темой оптимизма и пессимизма служитъ вопросъ о балансѣ (Billanz) добра и зла; оптимизмъ относитъ наслажденія и радости жизни къ *активу* душевной экономіи человѣка, пессимизмъ-же причисляетъ ихъ къ *пассиву*; съ точки зрѣнія оптимизма балансъ

---

[1]) Въ 1872 г. въ Дерптѣ появилось сочиненіе доктора медицины Карла Зейдлица подъ заглавіемъ: „Артуръ Шопенгауэръ съ медицинской точки зрѣнія“ („Artur Schopenhauer vom medicinischen Standpunkte aus betrachtet“), въ которомъ авторъ пытается доказать, на основаніи будто-бы данныхъ психіатріи, что „отецъ европейскаго пессимизма“—Шопенгауэръ былъ душевнобольной, и что его пессимизмъ—плодъ больного воображенія. См. по этому поводу изслѣдованіе д-ра Мебіуса „О Шопенгауэрѣ“ (Мебіусу принадлежитъ также монографія „Болѣзнь Ницше“) и интересную статью Б. Перэ: „Пессимизмъ, какъ болѣзнь“, напечат. въ „Revue philosophique“ за 1892, кн. 1, а также статью Л. Е. Оболенскаго: „Пессимизмъ, какъ болѣзнь“, напечат. въ № 52 „Новостей“ за 1892 г. См. также проф. В. Чижъ: „Біологическое обоснованіе пессимизма“. Казань 1895 (напечат. на нѣмецкомъ яз. въ „*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*“ за 1902 г.) „Такъ какъ то, что намъ не нравится, кажется и невѣрнымъ“,—пишетъ проф. В. Ѳ. Чижъ въ письмѣ ко мнѣ, датированномъ 13 января 1912 г.—„мое опредѣленіе и пониманіе жизни не заинтересовало публику, хотя, пока оно не опровергнуто какъ $2 \times 2 = 4$,—ясно, что человѣчество всегда будетъ несчастно, и ученіе соціализма, какъ оно ни симпатично,—не болѣе, какъ крайне вредная утопія: благосостояніе массъ невозможно, а потому только въ высшей духовной жизни люди могутъ находить нѣкоторое примиреніе съ жизнью. Конечно, высшая духовная жизнь доступна немногимъ, а потому большинство, т. е. толпу, слѣдуетъ предоставить, повторяя слова Ницше,—чорту и статистикѣ. Это очень грустно и даже ужасно, но, къ сожалѣнію, это вѣрно. Кто обнадеживаетъ массы благополучіемъ, тотъ дѣлаетъ скверное дѣло. Благо тѣмъ, кто этого не понимаетъ“. Позволяю себѣ привести эти строки изъ письма ко мнѣ почтеннаго невропатолога, такъ-какъ въ нихъ нашло себѣ выраженіе истолкованіе вопроса о пессимизмѣ, характерное для цѣлой плеяды натуралистовъ. Болѣе подробное обоснованіе этого тезиса читатель найдетъ въ рѣчи проф. В. Ѳ. Чижа: „La loi fondamentale de la vie“. Jurieff (Dorpat). 1895 г. *С. Г.*

наслажденій представляется *положительнымъ;* съ точки зрѣнія пессимизма—*отрицательнымъ* [1]).

Взвѣшивая на воображаемыхъ вѣсахъ блага и страданія жизни, оптимисты и пессимисты діаметрально расходятся во взглядахъ на мѣру добра въ нравственной экономіи міра, т. е. на нравственную цѣнность жизни: для оптимистовъ (Лейбницъ) зло представляетъ лишь слабую степень добра; для пессимистовъ-же (Шопенгауэръ, Гартманъ), наоборотъ, наивысшее благо (summum bonum) состоитъ въ отсутствіи зла. Слѣдуетъ замѣтить, однако, что оптимизмъ отнюдь не исключаетъ наличности зла и страданій жизни; оптимизмъ утверждаетъ лишь, что summa summarum добро и наслажденія *преобладаютъ* надъ зломъ и страданіями, и допускаетъ въ то-же время возможность абсолютнаго пресѣченія зла и полнаго искорененія страданій. Такое допущеніе молчаливо покоится на вѣрѣ въ прогрессъ въ смыслѣ усовершенствованія нравственнаго типа человѣчества и *безконечнаго* „развитія мірового процесса"; въ свою очередь—и пессимизмъ отнюдь не отрицаетъ наличности благъ и радостей жизни; пессимизмъ утверждаетъ лишь, что блага и радости жизни носятъ чисто отрицательный и при томъ призрачный (иллюзорный) характеръ и что въ конечномъ итогѣ зло и страданія преобладаютъ надъ добромъ и наслажденіями; съ точки зрѣнія пессимизма не можетъ быть и рѣчи объ абсолютномъ пресѣченіи страданій и о побѣдѣ добра надъ зломъ, такъ какъ, по мѣрѣ усовершенствованія нравственнаго типа человѣчества и роста культуры, возрастаетъ, по ихъ мнѣнію, и сумма страданій, и *всякій прогрессъ неизбѣжно способствуетъ, поэтому, пріумноженію зла и страданій*; „по мѣрѣ того, какъ увеличиваются наслажденія"—говоритъ Шопенгауэръ—„наша

---

[1]) По словамъ Гартмана („Философія безсознательнаго", стр. 272): „Наслажденіе и страданіе различаются *на подобіе математическихъ положительныхъ и отрицательныхъ величинъ*, такъ что безразлично, какой знакъ (+ или —) придать одному и какой—другому".

чувствительность къ нимъ притупляется: то, что сдѣлалось привычнымъ, не воспринимается уже какъ удовольствіе; но *благодаря именно этому растетъ чувствительность къ страданію*, такъ какъ потеря привычнаго, вошедшаго въ повседневный обиходъ, чувствуется, какъ страданіе; такимъ образомъ, чѣмъ большаго мы достигли, тѣмъ значительнѣе становятся наши потребности, а вмѣстѣ съ ними—и *наша чувствительность къ страданію*". Къ такому-же выводу приходитъ и Гартманъ: онъ раздѣляетъ взглядъ Шопенгауэра на *прямо пропорціональное отношеніе* между суммой наслажденій и степенью воспріимчивости къ страданіямъ: „Всѣ привычныя и регулярныя удовлетворенія воли"—говоритъ Гартманъ—„ощущаются, какъ удовольствія, тѣмъ менѣе, чѣмъ блѣднѣе становится воспоминаніе о противоположныхъ опытахъ; ясно, что вслѣдствіе этого *большая часть (не по степени, а по количеству) удовлетвореній воли теряется для сознанія, тогда какъ неудовлетворенія ощущаются сполна; поэтому-то справедливо говоритъ Шопенгауэръ*: «Мы чувствуемъ желаніе такъ-же, какъ голодъ и жажду; но при исполненіи его бываетъ то-же, что и съ проглоченнымъ кускомъ, который тотчасъ-же послѣ того перестаетъ существовать для нашего чувства... *Когда прибавляются наслажденія, воспріимчивость къ нимъ убываетъ:* обычное уже не ощущается, какъ наслажденіе; но за то *увеличивается воспріимчивость къ страданіямъ*»" [1]). По мнѣнію Гартмана, прогрессъ способствуетъ лишь пріумноженію страданій человѣчества, такъ какъ „при прогрессивно возрастающемъ разумѣ, въ мірѣ все болѣе и болѣе будутъ подкапываться иллюзіи бытія, пока, наконецъ, не будетъ признано, „что все суета суетъ"; въ противность оптимистамъ, Гартманъ полагаетъ, что „*жизнь въ мірѣ, по мѣрѣ достиженія имъ цѣли своего развитія, будетъ все несчастнѣе;* отсюда-же должно слѣдовать, что разумнѣе было-бы *воспрепятствовать* развитію

[1]) Эдуардъ Гартманъ: „Философія безсознательнаго", сокращенный переводъ А. Козлова, стр. 271.

міра, и чѣмъ раньше, тѣмъ лучше, а всего лучше было-бы не допустить его возникновенія". [1])

Пессимизмъ, какъ философская доктрина, дѣлаетъ тщетной постановку соціальныхъ и культурныхъ идеаловъ и разрѣшается напослѣдокъ въ отрицаніе всякаго, вообще, прогресса въ смыслѣ безконечнаго развитія мірового процесса: съ точки зрѣнія „отца философскаго пессимизма"—Шопенгауэра, міровой процессъ представляется проявленіемъ творческой стихійной силы—„воли къ жизни" („Wille zum Leben"), проступающимъ въ нашемъ сознаніи, какъ всеединое міровое начало, призвавшее къ жизни пестрый міръ явленій; эта „воля къ жизни", составляющая сущность (primum movens) всякой жизни,—насквозь ненасытное влеченіе, неугомонный порывъ (Drang)—безъ цѣли, безъ мѣры, безъ основанія; она—слѣпая, безотчетная жажда жить; только претвореніе ея во внѣ отпечатлѣвается въ нашемъ мозгу, какъ явленія, подпадающія подъ тиски времени, пространства и желѣзнаго закона причинности („закона достаточнаго основанія"); сама-же воля къ жизни, какъ метафизическій первообразъ, какъ логическая модель міра, по самой природѣ своей, *абсолютно не зависитъ отъ времени, пространства и закона причинности,* сковывающаго всѣ ея проявленія; а такъ какъ *никакое дѣйствованіе немыслимо внѣ времени и пространства, то воля міра абсолютно не способна ни къ какимъ дѣйствіямъ,* и ей, слѣдовательно, въ концѣ чужды три формы всякаго дѣйствованія—возникновеніе, длительность и прекращеніе; такъ какъ, далѣе, всякое развитіе, т. е. поступательное движеніе, предполагаетъ неотъемлемымъ условіемъ своимъ дѣйственность (Wirksamkeit) или способность дѣйствовать во времени, а „воля къ жизни" *по самой природѣ своей лишена этой способности,* то о поступательномъ развитіи мірового процесса,

---

[1]) Эдуардъ Гартманъ: „Философія безсознательнаго" и т. д. Т. II, стр. 263.

какъ проявленія абсолютно внѣвременной и внѣдѣйственной „воли къ жизни“, не можетъ быть никакой рѣчи; отсюда ясно, что пессимизмъ Шопенгауэра разрѣшается напослѣдокъ въ отрицаніе мірового прогресса, такъ какъ абсолютная внѣдѣйственность міровой воли завѣдомо исключаетъ возможность поступательнаго или — что то же — *прогрессивнаго* развитія міра. Самое выраженіе „міровой прогрессъ“ представляетъ на языкѣ Шопенгауэра сочетаніе двухъ исключающихъ другъ друга понятій и имѣетъ такой-же смыслъ, какъ, напр., выраженія: „движеніе покоя“ или „внѣдѣйственное дѣйствіе“ и т. п.

Въ отрицаніи возможности усовершенствованія міра, этого „княжества тьмы въ пандемоніумѣ Мильтона“, надъ которымъ тяготѣетъ неискупимая вина бытія, и почерпаетъ свое обоснованіе тезисъ безнадежнаго пессимизма Шопенгауэра. Тезисъ этотъ гласитъ: „*въ сущности всякая жизнь есть страданіе*“.

---

§ 4.

## Первая антиномія пессимизма.

Къ отрицанію прогресса неизбѣжно пришелъ и современный апостолъ пессимизма—Эдуардъ Гартманъ, провозгласившій въ своей „Философіи безсознательнаго“ космическое самоубійство міра единственнымъ средствомъ спасенія человѣчества.

Основной тезисъ пессимизма Гартмана сводится въ конечномъ итогѣ къ утвержденію, что сущность мірового процесса—проявленіе „безсознательнаго“ („das Unbewusste“) метафизическаго начала, которое по самой природѣ своей безсмысленно, неразумно, „алогично“ („не *анти*логично“—поясняетъ Гартманъ,—„а *а*логично („nicht *anti*logische, sondern *a*logische“), т. е. нелогично не въ томъ смыслѣ, что грѣшитъ *противъ* логики, а въ томъ смыслѣ, что *вовсе не дѣйствуетъ* по логикѣ“).

Метафизическое ядро міра—„безсознательное“ (или „сверхъ-безсознательное“, какъ называетъ его Гартманъ въ позднѣйшихъ изданіяхъ своего главнаго произведенія)—разлагается на два составныхъ элемента — безсознательную волю и безсознательную идею—и характеризуется, соотвѣтственно этому, двумя признаками: хотѣніемъ и представленіемъ: коррективомъ безсознательной воли, какъ слѣпого и неразумнаго по природѣ своей хотѣнія, служитъ представленіе, которое даетъ опредѣленное содержаніе волѣ: „отъ объятія этихъ двухъ предсуществующихъ принциповъ (изъ нихъ одинъ—потенція (т. е. способность) существованія, рѣшающаяся существовать, а другой—только существующее) рождается существованіе“. Такъ какъ безсознательная воля, призвавшая къ жизни существующій міръ, таитъ въ себѣ источникъ всякаго зла и страданій, „то нужно было-бы *удивляться только тому, если-бы это бытіе, какъ таковое, не оказалось неразумнымъ*“. Жизнь несостоятельна не только въ нравственномъ, но и въ логическомъ смыслѣ этого слова: она по существу своему—сплошное недомысліе, крупная ошибка, нѣчто такое, что не должно было бы существовать. Такъ какъ „сущность міра, его *что* (existentia) положена чѣмъ-то неразумнымъ“, то „сознательной дѣятельности должна быть противопоставлена безсознательная“; въ этомъ противоположеніи логическому начала антилогическаго и состоитъ сущность мірового процесса, который представляетъ „постоянную *борьбу* логическаго элемента съ антилогическимъ,—борьбу, которая оканчивается полной побѣдой перваго надъ послѣднимъ“; эта побѣда и составляетъ „*конечную цѣль мірового прогресса*, для котораго сознаніе служитъ послѣднимъ средствомъ“; побѣда эта пріуготовляется процессомъ мірового развитія и „должна совпасть *съ концомъ мірового процесса во времени, съ его послѣднимъ днемъ*“.

Отсюда Гартманъ съ логической послѣдовательностью приходитъ къ проповѣди космическаго самоубійства міра: разумнѣе

было-бы *воспрепятствовать* развитію міра и чѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше,—гласитъ послѣднее слово пессимизма Гартмана, этого „искуснаго, по словамъ Астафьева, эксплоататора Шопенгауэра".

Провозгласивъ послѣдней цѣлью мірового процесса *прекращеніе* этого процесса (или пресѣченіе міра), Шопенгауэръ и Гартманъ съ логической неизбѣжностью впадаютъ въ непримиримое внутреннее противорѣчіе; противорѣчіе это состоитъ въ томъ, что, съ одной стороны, они требуютъ прогрессивнаго развитія міра, какъ единственнаго *средства* для побѣды логическаго начала надъ антилогическимъ (Гартманъ) или побѣды интеллекта надъ волей—по Шопенгауэру), т. е. какъ единственнаго *условія* „міроспасенія", а съ другой стороны, оба они постулируютъ, однако, уничтоженіе *прогрессивнаго* развитія міра, какъ единственное *средство* для достиженія послѣдней цѣли мірового процесса—пресѣченія міра; такимъ образомъ пессимизмъ Шопенгауэра и Гартмана разрѣшается напослѣдокъ въ непримиримую внутреннюю антиномію [1]); тезисъ этой антиноміи гласитъ: такъ какъ міръ *прогрессируетъ* постольку, поскольку онъ *приближается* къ достиженію наивысшаго блага, а наивысшее благо (по ученію Шопенгауэра и Гартмана) состоитъ въ *полномъ пресѣченіи міра*, то, слѣдовательно, міръ *прогрессируетъ* постольку, поскольку онъ *приближается* къ прекращенію мірового процесса; слѣдовательно, *требованіе прекращенія мірового процесса сводится напослѣдокъ къ про-*

---

[1]) Въ указанной антиноміи кроется также ключъ къ объясненію того, почему „черты шопенгауэровскаго ученія принимаютъ,—по справедливому замѣчанію Куно Фишера,—*оптимистическій* видъ не безъ сходства со столь ненавистнымъ Шопенгауэру міровоззрѣніемъ Лейбница". Куно Фишеръ не даетъ, однако, никакого объясненія *происхожденію* этой антиноміи. Ср. также Ф. Паульсенъ: „Шопенгауэръ, Гамлетъ, Мефистофель". Три очерка изъ исторіи пессимизма. Пер. С. Зелинской. Кіевъ. 1902, стр. 54 и 55. Фридриху Паульсену принадлежитъ также удачная характеристика творчества Шопенгауэра: „Артуръ Шопенгауэръ какъ человѣкъ, философъ и учитель" (русскій переводъ Т. Богдановичъ).

*повѣди прогресса, какъ единственнаго условія достиженія конечной цѣли мірового процесса.*

Такъ гласитъ тезисъ; антитезисъ же, напротивъ, утверждаетъ: такъ какъ пресѣченіе міра требуетъ прекращенія мірового процесса, а прогрессъ предполагаетъ возможность *безконечнаго* развитія міра, то, слѣдовательно, прогрессъ завѣдомо исключаетъ возможность *прекращенія* мірового процесса; такимъ образомъ, поскольку міръ *прогрессируетъ*, постольку онъ *неизбѣжно отдаляется* отъ достиженія послѣдней цѣли мірового процесса (ибо прогрессъ *препятствуетъ* достиженію этой цѣли); легко видѣть отсюда, что требованіе абсолютнаго *прекращенія* мірового процесса логически несовмѣстимо съ представленіемъ о прогрессѣ: постулатъ пресѣченія міра разрѣшается напослѣдокъ въ отрицаніе всякаго, вообще, прогресса.

Коренная ошибка (πρότερον ψεῦδος) теоріи Шопенгауэра и Гартмана состоитъ въ томъ, что оба пессимиста молчаливо отправляются отъ логически несостоятельнаго (на ихъ языкѣ) понятія „мірового процесса“. Самое выраженіе „*міровой процессъ*“ представляетъ на языкѣ Шопенгауэра и Гартмана безсмысленное сочетаніе двухъ логически несовмѣстимыхъ понятій.

Въ самомъ дѣлѣ: такъ какъ міръ, будучи проявленіемъ внѣдѣйственной и внѣвременной воли, абсолютно не способенъ ни къ какому дѣйствію, а понятіе „процесса“ немыслимо безъ способности дѣйствовать во времени (т. е. безъ дѣйственности), то о „міровомъ процессѣ“ не можетъ быть и рѣчи съ точки зрѣнія Шопенгауэра и Гартмана: абсолютная внѣдѣйственность міровой воли исключаетъ возможность всякаго развитія или—что то же—всякаго *процесса* мірового начала (будь-то „воля къ жизни“ Шопенгауэра или „безсознательное“ Гартмана). Коль скоро не можетъ быть рѣчи о „міровомъ процессѣ“, не можетъ быть рѣчи и объ *историческомъ развитіи* міра, а слѣдовательно, и о *міровой*

*исторіи:* отрицаніе „мірового процесса“ приводитъ, такимъ образомъ, къ отрицанію міровой исторіи.

Отправляясь отъ логически несостоятельнаго понятія „мірового процесса“ (требующаго нелѣпаго допущенія „внѣдѣйственной дѣйственности“), Шопенгауэръ и Гартманъ съ логической неизбѣжностью пришли къ указанной выше внутренней антиноміи—*одновременному* требованію и отрицанію прогресса: отрицая въ конецъ дѣйственность міровой воли, Шопенгауэръ и Гартманъ приписываютъ ей въ то-же время способность дѣйствовать во времени и, впадая въ явное противорѣчіе, допускаютъ возможность „мірового процесса“.

Отсюда объясняется также принципіальное разногласіе во взглядахъ пессимистовъ и оптимистовъ на сущность историческаго процесса и роль прогресса въ міровой исторіи: на языкѣ оптимистовъ прогрессъ означаетъ *безконечное* развитіе мірового процесса въ смыслѣ *вѣчнаго* поступательнаго роста культуры и усовершенствованія нравственнаго типа человѣчества; напротивъ, съ точки зрѣнія пессимистовъ прогрессъ возможенъ *не какъ безконечное, а исключительно лишь какъ временное, преходящее развитіе мірового процесса.* Гартманъ, напримѣръ, допускаетъ прогрессъ лишь какъ „*временную*—по его словамъ,—*норму утвержденія воли* и примиренія съ жизнью“, т.-е. какъ *путь* къ „міроспасенію“ и *средство* для достиженія послѣдней цѣли мірового процесса. Въ письмѣ къ А. Беккеру (отъ 23 августа 1884 г.). Шопенгауэръ опредѣляетъ міръ какъ „необходимо совершающійся процессъ очищенія воли“ (mit Nothwendigkeit sich vollziehender Läuterungsprozess“), послѣдняя ступень котораго совпадаетъ съ „конечной катастрофой воли“ („finale Katastrophe des Willens“), т.-е. съ пресѣченіемъ всякаго, вообще, бытія [1]).

Такъ какъ постулатъ пресѣченія міра логически несовмѣ-

---

[1]) „Schopenhauer's Briefe“ herausg. von. E. Grisebach. Verl. von. Reclam. S. 92—98.

стимъ съ идеей *вѣчнаго* мірового процесса, то пессимизмъ, поскольку онъ постулируетъ абсолютное пресѣченіе бытія, съ логической неизбѣжностью разрѣшается въ отрицаніе всякаго *прогресса.*

Если пессимизмъ, постулирующій пресѣченіе міра, разрѣшается въ отрицаніе прогресса, то *оптимизмъ, поскольку онъ связываетъ съ представленіемъ о прогрессѣ вѣру въ безконечный процессъ усовершенствованія нравственнаго типа человѣчества, съ логической неизбѣжностью приводитъ къ пессимистическому отчаянію въ возможности абсолютнаго пресѣченія мірового зла.* Въ самомъ дѣлѣ: вѣра въ возможность *безконечнаго* или—что то же—*вѣчнаго* усовершенствованія нравственнаго типа человѣчества логически неизбѣжно влечетъ за собой молчаливое допущеніе *вѣчнаго* процесса борьбы добра и зла, какъ неотъемлемаго условія поступательнаго роста культуры: всякое иное допущеніе завѣдомо противорѣчило-бы идеѣ *безконечнаго* или *вѣчнаго* обновленія нравственнаго облика человѣка, такъ какъ привело-бы къ явно нелѣпому выводу, что *борьба со зломъ была-бы возможна и послѣ абсолютнаго пресѣченія зла въ нравственной экономіи міра;* такъ какъ, далѣе, идея вѣчнаго процесса борьбы добра со зломъ предполагаетъ міровое зло неотъемлемымъ условіемъ нравственнаго міропорядка, то объ абсолютномъ пресѣченіи зла не можетъ быть и рѣчи; отсюда слѣдуетъ, что представленіе о прогрессѣ, поскольку оно покоится на вѣрѣ въ возможность *безконечнаго* усовершенствованія нравственной природы человѣка, разрѣшается напослѣдокъ въ оправданіе неустранимости зла, какъ неотъемлемаго условія существованія нравственнаго міропорядка, т.-е. приводитъ къ признанію абсолютной непресѣкаемости мірового зла.

Отсюда, въ свою очередь, объясняется, почему Лейбницъ (какъ указано выше) съ логической неизбѣжностью пришелъ къ апологіи попустимости зла: не только Лейбницевъ оптимизмъ, но *всякій, вообще, оптимизмъ, поскольку онъ покоится на требованіи прогресса въ смыслѣ вѣры въ возможность безконечнаго усовершен-*

*ствованія нравственнаго типа человѣчества, разрѣшается напослѣдокъ въ апологію попустимости зла, какъ неотъемлемаго условія (conditio sine qua non) нравственнаго міропорядка.*

Отсюда объясняется также, почему „черты шопенгауэровскаго ученія принимаютъ,—по справедливому замѣчанію Куно Фишера,—*оптимистическій* видъ не безъ сходства со столь ненавистнымъ Шопенгауэру міровоззрѣніемъ Лейбница“: поскольку требованіе прогресса разрѣшается въ апологію неустранимости мірового зла, постольку правъ Гартманъ, не безъ юмора называя пессимизмъ „неправовѣрнымъ преобразованіемъ слова *оптимизмъ*“. Для оптимизма, постулирующаго бытіе, безконечное развитіе мірового процесса—*самоцѣль* (Selbstzweck), потому что міръ *таитъ въ себѣ самомъ* достаточное основаніе для апологіи своего существованія; напротивъ, съ точки зрѣнія пессимизма, постулирующаго небытіе, о *безконечномъ* развитіи мірового процесса не можетъ быть и рѣчи, потому что существующій міръ, какъ наихудшій изъ всѣхъ возможныхъ, содержитъ *въ себѣ самомъ* достаточное основаніе для апологіи своего *уничтоженія*; оптимизмъ требуетъ жизни для жизни; пессимизмъ—же, говоря языкомъ Ницше, требуетъ „жизни *противъ* жизни“ („Leben *gegen* Leben“); для оптимизма существующій міръ—наивысшее благо; для пессимизма существующій міръ—наивысшее зло; поэтому оптимизмъ провозглашаетъ девизъ: „*fiat* mundus!“ („*да здравствуетъ* міръ“), а послѣднее слово пессимизма гласитъ: „*pereat* mundus!“ („*да погибнетъ* міръ!“).

§ 5.

## Смѣшанный типъ пессимизма и оптимизма. Теорія попустимости зла. Меліоризмъ Д. Селли и Л. Толстого.

Указанная выше антиномія (одновременное требованіе и отрицаціе прогресса), на которой, какъ мы видѣли, покоится пессимизмъ Шопенгауэра и Гартмана, сказалась также въ теоріи попустимости зла,—теоріи, представляющей *смѣшанный типъ* пессимизма и оптимизма.

Если оптимизмъ, провозглашающій идею прогресса, попускаетъ зло, какъ *необходимый* и неизбѣжный элементъ нравственнаго міропорядка, то пессимизмъ, исключающій возможность прогресса, *не мирится съ самимъ фактомъ существованія зла и страданій жизни*: „въ сущности“,—говоритъ Шопенгауэръ,—„совершенно лишне спорить о томъ, чего больше на свѣтѣ—добра или зла. *Одинъ ужъ простой фактъ существованія зла рѣшаетъ дѣло*, такъ какъ зло никогда не можетъ быть изглажено, а стало быть, и вознаграждено сопровождающимъ его или наступающимъ вслѣдъ за нимъ благомъ: „mille piacer' non vagliono un tormento“ („тысячи наслажденій не окупаютъ одного страданія“)... Поэтому, если-бы зла на свѣтѣ было во сто разъ *меньше, чѣмъ теперь*, то все-таки *одного уже факта существованія зла достаточно для того, чтобы обосновать высказываемую истину, а именно*,—что слѣдуетъ не радоваться, а скорѣе, наоборотъ, скорбѣть о существованіи міра, и что небытіе міра слѣдовало-бы предпочесть его бытію“.

Въ противность пессимизму, оптимизмъ мирится съ фактомъ существованія зла, какъ съ *неотъемлемымъ* условіемъ бытія міра: по ученію основателя философскаго оптимизма,—Лейбница, Богъ *попускаетъ* зло какъ „*необходимое условіе—conditio sine qua non*

(существованія міра), т.-е. *безраздѣльно* сосуществующее съ добромъ и сопутствующее ему начало, безъ котораго невозможно достиженіе добра" („Теодицея", § 36). По мнѣнію Гартмана, напротивъ, зло представляется столь же *реальнымъ*, какъ и добро: „мы не можемъ", говоритъ Гартманъ, „одобрить взгляда Лейбница на зло: зло есть, по его мнѣнію, нѣчто чисто приватное, именно оно есть меньшая степень блага; между тѣмъ на самомъ дѣлѣ *зло есть нѣчто отрицательное*, ибо наслажденіе и боль, радость и горе относятся другъ къ другу какъ положительное—къ отрицательному, какъ тезисъ—къ антитезису; при этомъ нужно замѣтить, что *отрицательное—столь же реально, какъ и положительное*, и что это дѣло субъективной точки зрѣнія, просто произвола—какую изъ двухъ противоположностей захотятъ назвать положительной, какую—отрицательной".

Попуская зло, какъ *неотъемлемое* условіе (conditio sine qua non) существованія міра, теорія попустимости зла дѣлаетъ завѣдомо тщетной всякую попытку *пресѣчь въ корнѣ (in nuce)* зло и страданія жизни, а между тѣмъ, провозглашая существующій міръ способнымъ къ *безконечному* усовершенствованію, теорія эта (какъ и *всякій* оптимизмъ) молчаливо допускаетъ возможность полнаго пресѣченія зла и страданій; такимъ образомъ теорія попустимости зла разрѣшается напослѣдокъ въ непримиримую внутреннюю антиномію; тезисъ этой антиноміи гласитъ: зло завѣдомо *неустранимо*, такъ какъ оно служитъ *неотъемлемымъ* условіемъ существованія міра; антитезисъ-же, въ противность тезису, утверждаетъ: зло безусловно *устранимо*, потому что міръ способенъ къ *безконечному* усовершенствованію.

Противорѣчіе это устраняется въ томъ только случаѣ, если мы условимся понимать подъ прогрессомъ достиженіе возможнаго *максимума* добра и наслажденій жизни и сведеніе къ возможному *минимуму* зла и страданій жизни; въ такомъ случаѣ придется, однако, признать, что понятіе прогресса завѣдомо

исключаетъ всякую вѣру въ возможность *абсолютнаго* пресѣченія зла и страданій жизни.

Любопытна попытка Джемса Селли примирить это внутреннее противорѣчіе въ теоріи *меліоризма*, допускающаго возможность усовершенствованія міра путемъ пріумноженія *положительнаго блага*: „подъ меліоризмомъ"—говоритъ Селли [1])—„я понимаю вѣру не только въ наши силы уменьшать зло (въ этомъ никто не сомнѣвается), но и въ нашу способность *увеличивать сумму положительнаго блага*. Дѣйствительно, только эта послѣдняя идея и въ состояніи возбуждать и поддерживать человѣческія стремленія. Если невозможно освободиться отъ жизни, то мы можемъ быть вынуждены работать только ради того, чтобы уменьшить до минимальныхъ размѣровъ избытокъ страданій. Пессимизмъ предписалъ-бы въ подобномъ случаѣ всѣмъ благоразумнымъ людямъ ускорить, по возможности, развязку по отношенію къ своему личному существованію и существованію всѣхъ тѣхъ, о комъ они заботятся. Меліоризмъ-же избѣгаетъ такого исключительнаго и противорѣчащаго самому ученію о жизни вывода. Признавая возможность счастья и способность за каждымъ индивидомъ сознательно работать на пользу всеобщаго человѣческаго блага, настоящаго и будущаго, меліоризмъ внушаетъ людямъ практическую вѣру, достаточно сильную, чтобы вдохновить ихъ горячими и настойчивыми стремленіями". Вѣрой въ возможность уменьшенія мірового зла воодушевленъ и другой современный меліористъ—Левъ Толстой, съ именемъ котораго ошибочно связываютъ ученіе о непротивленіи злу зломъ, такъ какъ ученіе это заимствовано Толстымъ изъ Евангелія; допуская, вслѣдъ за Селли, возможность уменьшенія суммы страданій путемъ борьбы со зломъ жизни, Толстой расходится, однако, съ англійскимъ меліористомъ въ пониманіи *характера, орудій и цѣли*

[1]) Джемсъ Селли: „Пессимизмъ". Исторія и критика. Перев. В. Яковенко. Изд. Ф. Павленкова. Спб. 1893, стр. 268 и 269.

*этой борьбы*. Для Селли *всякая* борьба, направленная на предотвращеніе или уменьшеніе зла, *во всякомъ случаѣ* способствуетъ пріумноженію положительнаго блага; зло, какъ *орудіе борьбы* со страданіями жизни, не только попускается, но даже *освящается* Селли, какъ *условіе* усовершенствованія міра; напротивъ—для Толстого зло, какъ *орудіе* борьбы со страданіями жизни, представляетъ *само по себѣ* пассивъ въ нравственной экономіи міра; для Селли зло пріемлемо не какъ *цѣль*, но исключительно лишь какъ *средство* для усовершенствованія нравственнаго типа человѣчества; для Толстого-же зло, *какъ таковое*, непріемлемо *во всякомъ случаѣ*—ни какъ *цѣль*, ни какъ *средство* для уменьшенія суммы страданій; для Селли содѣяніе зла, если только цѣною этого зла предотвращается или пресѣкается *еще большее зло*, представляетъ *активъ*, *плюсъ*, для Толстого содѣяніе зла—*вездѣ и всегда, т. е. при всякихъ условіяхъ*, представляетъ *пассивъ*, *минусъ* въ нравственномъ обиходѣ человѣчества; если для Селли *зло*, какъ орудіе борьбы со зломъ,—щитъ, которымъ мы обороняемся отъ *бо́льшаго зла*, то для Толстого такой щитъ — *воздержаніе* отъ всякаго зла; если для Селли зло, какъ *средство* обороны отъ бо́льшаго зла—искупительная жертва, приносимая на алтарь „*всеобщаго блага*“, то для Толстого оно—скорѣе лепта, приносимая на алтарь служенія *злу:* противленіе злу *зломъ*,—учитъ Толстой, оставаясь вѣрнымъ завѣту Евангелія,—непріемлемо потому, что *такое* противленіе злу сводится къ содѣянію активнаго зла и, слѣдовательно, способствуетъ возрастанію суммы зла и страданій; *единственный* путь къ уменьшенію суммы зла заключается, по мнѣнію Толстого, въ *воздержаніи* отъ содѣянія *активнаго* зла: такъ какъ зло завѣдомо *неустранимо* (ибо „*міръ во злѣ лежитъ*“), то человѣкъ *безсиленъ уменьшить сумму существующаго зла*: всякая попытка противиться злу *зломъ* не только не привела-бы къ уменьшенію суммы зла, но, наоборотъ, способствовала-бы возрастанію этой суммы, такъ какъ, противясь злу *зломъ*, мы тѣмъ

самымъ совершаемъ *новое активное зло* и, слѣдовательно, увеличиваемъ сумму существующаго зла *новымъ* слагаемымъ; такимъ образомъ зло, какъ *орудіе борьбы*, способствуетъ побѣдѣ зла надъ добромъ; съ точки зрѣнія христіанской морали пріемлемо лишь одно орудіе борьбы со зломъ: это орудіе—*добро*; мы должны, поэтому, противиться злу не зломъ, а исключительно лишь *добромъ*. Однако, съ такимъ орудіемъ въ рукахъ возможна лишь *пассивная* борьба со зломъ; *пассивно* попуская существующее зло, мы должны воздерживаться отъ содѣянія *активнаго* зла; въ такомъ воздержаніи отъ *активнаго* зла и состоитъ *пассивное добро*; если мы безсильны уменьшить сумму зла (а безсильны мы пресѣчь зло жизни потому, что оно служитъ *неотъемлемымъ* условіемъ существованія міра), то мы властны за то *не увеличивать*, по крайней мѣрѣ, этой суммы и воздерживаться, съ своей стороны, отъ содѣянія *активнаго* зла; воздерживаясь отъ активнаго зла, мы тѣмъ самымъ уже совершаемъ *пассивное добро*, такъ какъ хотя мы и не увеличиваемъ непосредственно суммы *активнаго* добра, но за то препятствуемъ такимъ путемъ возрастанію суммы *активнаго зла*.

Ученіе Толстого о непротивленіи злу зломъ, или, точнѣе, его толкованіе евангельскаго ученія о попустимости зла, требуетъ, однако, слѣдующей поправки: *не всегда* противленіе злу зломъ способствуетъ пріумноженію зла, а въ томъ только *единственномъ* случаѣ, когда цѣною содѣянія *большаго* зла пресѣкается или предотвращается завѣдомо *меньшее* зло, и, слѣдовательно, въ конечномъ итогѣ въ нравственной экономіи міра окажется *перевѣсъ* пассива надъ активомъ; съ точки зрѣнія баланса добра и зла—въ тѣхъ случаяхъ, когда путемъ содѣянія *меньшаго* зла достигается пресѣченіе завѣдомо *большаго* (напримѣръ—общественнаго) *зла*, *перевѣсъ актива надъ пассивомъ* окажется, конечно, на сторонѣ *активнаго добра* и, слѣдовательно, сумма *положительнаго* блага можетъ только увеличиться, но никакъ

не уменьшиться. Ученіе Толстого можетъ быть принято, поэтому, съ той только оговоркой, что проповѣдь непротивленія злу зломъ слѣдуетъ понимать не въ смыслѣ безусловнаго велѣнія (категорическаго императива)—не противиться зломъ *всякому* злу, а единственно лишь въ смыслѣ постулата—не противиться *бо́льшимъ* зломъ *меньшему* злу, т. е. не превышать предѣловъ нравственной самообороны.

Попытки Джемса Селли и Льва Толстого примирить постулаты пессимизма и оптимизма страдаютъ однимъ недостаткомъ, присущимъ *всякому*, вообще, меліоризму: поскольку теоріи эти *попускаютъ* зло, какъ *неотъемлемое* условіе, т.-е. *необходимый* элементъ нравственнаго міропорядка,—постольку онѣ неизбѣжно впадаютъ въ ту-же внутреннюю антиномію, на которой покоится *всякій*, вообще, пессимизмъ *(одновременное требованіе и отрицаніе прогресса)*; поскольку, съ другой стороны, теоріи эти допускаютъ возможность *безконечнаго* усовершенствованія міра (или *безконечнаго* возрастанія суммы добра и наслажденій жизни),—постольку онѣ съ логической неизбѣжностью впадаютъ въ ту-же непримиримую антиномію, на которой покоится всякій, вообще, оптимизмъ—*одновременное допущеніе устранимости и неустранимости зла и страданій жизни.*

Такимъ образомъ теорія попустимости зла, сочетая отправныя положенія пессимизма и оптимизма, неизбѣжно сочетаетъ въ себѣ также и логическія ошибки выводовъ пессимизма и оптимизма и въ этомъ смыслѣ впадаетъ въ указанную выше непримиримую внутреннюю антиномію.

## § 6.

## Нравственный пессимизмъ. Первый типъ: „интуитивный пессимизмъ".

Безнадежно мрачное воззрѣніе на міръ, какъ на царство зла и юдоль неисцѣлимыхъ страданій, восходитъ къ сѣдой древности: пессимизмъ, какъ непосредственное *настроеніе*, какъ *чувство недовольства* нравственнымъ міропорядкомъ, съ незапамятныхъ временъ служилъ темой нравственныхъ представленій и вѣрованій, облекавшихся въ форму поэтическихъ образовъ и религіозныхъ обычаевъ: такъ, напр., по свидѣтельству Геродота, скиѳы встрѣчали рожденіе человѣка съ воплями и слезами, какъ величайшее несчастье, а покойниковъ, напротивъ, предавали погребенію съ ликованіемъ и танцами, радуясь избавленію умершаго отъ жизни; глубокой міровой скорбью запечатлѣны два неувядаемыхъ памятника еврейскаго глубокомыслія—книга Іова и „Экклезіастъ" царя Соломона: жалобы многострадальнаго Іова на то, что „человѣкъ, рожденный женщиной,—краткодневенъ и пресыщенъ печалями", продиктованы мрачнымъ отчаяніемъ въ цѣнности жизни; еще ярче и глубже изображена тщета жизни и призрачность житейскихъ благъ въ „Экклезіастѣ": „и возненавидѣлъ я жизнь, потому что противны стали мнѣ дѣла, совершающіяся подъ солнцемъ: ибо *все суета суетъ и томленіе духа!*" Но ни въ одномъ памятникѣ древности мрачное отчаяніе въ нравственной цѣнности жизни не было выражено съ такой яркостью и глубиной, съ такимъ захватывающимъ драматизмомъ, какъ въ буддизмѣ: берега священнаго Ганга, гдѣ проповѣдывалъ отреченіе отъ міра юный царевичъ Сакія Муни, добровольно промѣнявшій царскую корону на посохъ странника-аскета, по справедливости считаются родиной міровой скорби; въ про-

повѣди Будды, провозгласившаго „всякое существованіе зломъ“ и въ священныхъ книгахъ Ману и Ведъ, этихъ „самыхъ глубокомысленныхъ“—по словамъ Шопенгауэра,—„твореніяхъ человѣческой мудрости“, нравственный пессимизмъ достигъ своего апогея [1]); къ глубоко пессимистическимъ религіямъ относятъ также христіанство съ его проповѣдью аскетическихъ идеаловъ, съ его тоской по „царствѣ не отъ міра сего“ и призывомъ къ мироискупленію.

Въ греческой литературѣ пессимистическіе мотивы можно подмѣтить у Ѳеогнозія, Гезіода, Симонида Аргосскаго, Софокла, Эврипида, Эсхила, Эмпедокла и отчасти у Платона; въ одной изъ дошедшихъ до насъ элегій Ѳеогнозія мы находимъ основной тезисъ пессимизма Гартмана, согласно которому небытіе міра слѣдуетъ предпочесть его бытію: „было-бы лучше“,—говоритъ Ѳеогнозій,—„если бы дѣти земли не рождались вовсе, но разъ они уже родились, то самое лучшее для нихъ—возможно скорѣе пройти черезъ ворота подземнаго царства“; тотъ-же пессимистическій мотивъ находимъ мы и въ трагедіи Софокла „Эдипъ въ Колонѣ“: „не родиться вовсе—вотъ что разумнѣе всего!“ Жалобы на тщету жизни и эфемерность благъ слышатся также въ вопляхъ Кассандры въ „Агамемнонѣ“ Эсхила: „Увы! Какъ

[1]) „Если читатель“—говоритъ Шопенгауэръ въ предисловіи къ первому изданію „Міра какъ воли и представленія“,—„посвященъ уже въ древнюю индійскую мудрость и успѣлъ воспринять ее, то въ такомъ случаѣ онъ наилучшимъ образомъ подготовленъ къ усвоенію того, что я имѣю ему изложить; тогда это не будетъ казаться ему, какъ кажется многимъ другимъ, чуждымъ, даже враждебнымъ, такъ какъ я, если-бы это не показалось слишкомъ притязательнымъ, готовъ утверждать, что каждое изъ отдѣльныхъ и отрывочныхъ изреченій, составляющихъ Упанишады, можетъ быть выведено, какъ слѣдствіе, изъ высказываемой мною мысли“. Не упуская случая принести дань благоговѣйнаго удивленія глубокомыслію Упанишадъ, Шопенгауэръ упорно замалчиваетъ „Экклезіастъ“ (нужно думать—изъ враждебнаго отношенія къ юдаизму, какъ оптимистическому міровоззрѣнію); между тѣмъ вліяніе этого безсмертнаго памятника еврейской письменности на пессимистическія воззрѣнія Шопенгауэра было такъ велико, что франкфуртскаго отшельника не безъ основанія называютъ даже *„вторымъ Соломономъ“*.

жалко существованіе смертныхъ! Когда они счастливы,—одно облачко тѣни можетъ все уничтожить; когда-же, наоборотъ, они несчастливы, то мокрая губка стираетъ всю картину". „Счастье",—жалуется Эврипидъ, „непродолжительно: его едва хватаетъ на одинъ день!" Платонъ восхваляетъ смерть, какъ избавительницу отъ страданій жизни: „ если смерть—отсутствіе всякаго чувства, сонъ безъ сновидѣній, то *какая громадная выгода умереть!* Пусть кто-нибудь сравнитъ подобную ночь, проведенную въ глубокомъ снѣ, не смущаемомъ никакими сновидѣніями, со всѣми остальными днями и ночами своей жизни; пусть онъ поразмыслитъ и скажетъ по совѣсти, много-ли онъ видѣлъ въ своей жизни дней и ночей счастливѣе этой!"

Ту-же мысль высказалъ величайшій пессимистъ XIX вѣка лордъ Байронъ:

Сочти часы своихъ ты наслажденій
И дни, свободные отъ думъ и опасеній,
И знай, что кѣмъ-бы ни былъ ты иль чѣмъ,—
Все-жъ *лучше было бы не быть тебѣ совсѣмъ!*

Въ римской литературѣ къ числу проповѣдниковъ нравственнаго пессимизма можно отнести Лукреція, Сенеку, Марка Аврелія, Плинія Старшаго и отчасти Горація; наконецъ, въ европейской литературѣ пессимизмъ далъ блестящую плеяду первоклассныхъ поэтовъ и мыслителей: въ нѣмецкой литературѣ—Шеллинга, Гёте, Гейне, Ленау, Поля Гейзе, Грильпарцера; въ англійской — Шекспира, Байрона, Шелли, Свифта и Карлейля; во французской — Паскаля, Жозефа де-Местра, Ламартина, Аккерманъ, Поля Бурже, Мопассана и отчасти—Вольтера и Ренана; въ итальянской—графа Джіакомо Леопарди и отчасти—Петрарку, въ испанской—Кальдерона и Бальтазара Граціана; въ

норвежской—Генрика Ибсена; въ русской литературѣ [1]) къ проповѣдникамъ міровой скорби можно отнести гр. Л. Н. Толстого и отчасти Лермонтова, поскольку на его міровоззрѣніи отразилось вліяніе пессимизма Байрона [2]).

Поэтическіе образы и уподобленія, навѣянные чисто субъективнымъ настроеніемъ, такъ же, какъ и религіозныя догмы и представленія, запечатлѣнныя пессимистическимъ характеромъ, не могутъ быть, однако, отнесены къ пессимизму, какъ извѣстному типу *философскаго* жизнепониманія. Пессимизмъ, какъ *субъективное* исповѣданіе вѣры въ призрачность счастья и наслажденій жизни, какъ нравственный протестъ противъ міропорядка, представляетъ, по справедливому замѣчанію Каро — „не систему, а апоѳеозъ *личнаго* страданія“ [3]).

Интуитивный или „непосредственный“ пессимизмъ, какъ чисто *субъективное чувство* недовольства земнымъ удѣломъ человѣка, замыкается душевнымъ складомъ даннаго индивида и неподымается, поэтому, на высоту философскаго пессимизма, какъ *объективнаго* сужденія о нравственномъ міропорядкѣ: „интуитивный“ пессимистъ отправляется въ своихъ сужденіяхъ о цѣнности жизни не отъ *объективныхъ* данныхъ, добытыхъ путемъ научнаго анализа эмпирическаго содержанія явленій, а отъ чисто *субъективныхъ* ощущеній и воспріятій, какъ они преломляются въ его сознаніи и окрашиваются его мрачнымъ *настрое-*

---

[1]) Въ современной русской литературѣ къ проповѣдникамъ міровой скорби можно отнести А. Чехова и И. А. Гриневскую („Бабъ“).

[2]) По словамъ Шопенгауэра, „если-бы для подтвержденія его пессимистическихъ взглядовъ понадобилось привести изреченія великихъ умовъ, всѣхъ вѣковъ во враждебномъ оптимизму духѣ, то перечень получился-бы безконечный“. Приведенныя мѣста цитируются мною по книгѣ Селли „Пессимизмъ“. Наиболѣе полныя указанія литературы пессимизма читатель найдетъ въ книгѣ O. Plümacher „Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart“. Geschichtliches und Kritisches. Heidelberg, 1884. Удачную выборку изреченій пессимитовъ древности даетъ также Каро („Пессимизмъ“).

[3]) См. Е. Каро: „Пессимизмъ въ XIX вѣкѣ“, пер. П. Мокіевскаго, М., 1893, стр. 41.

*ніемъ*; *такой* пессимистъ—своего рода нравственный дальтонистъ; никакіе доводы не разубѣдятъ его: разувѣрять его—такъ-же безполезно, какъ безполезна всякая попытка доказать голодному, что онъ — *не* долженъ ощущать голода; доколѣ пессимизмъ почерпаетъ санкцію непогрѣшимости своихъ сужденій о жизни въ чисто *субъективномъ чувствѣ* недовольства земнымъ удѣломъ человѣка, дотолѣ не можетъ быть и рѣчи о пессимизмѣ, какъ *философскомъ* типѣ міропониманія, потому что, по справедливому замѣчанію Эдуарда Гартмана—„чувство, какъ таковое, не можетъ заключать въ себѣ ни обмана, ни лжи“ [1]); спорить научно съ такимъ пессимизмомъ, продиктованнымъ субъективнымъ чувствомъ недовольства міропорядкомъ, не представляется никакой возможности, такъ какъ „о вкусахъ“ — по словамъ латинской пословицы, — „не спорятъ“ („de gustibus non disputandum est“): всякій споръ тутъ завѣдомо безплоденъ, потому что вопросъ наперед уже *предрѣшенъ* исповѣданіемъ субъективной вѣры въ преобладаніе зла надъ добромъ. „Взятый самъ по себѣ пессимизмъ, — по словамъ Гартмана,—такъ же мало можно разсматривать, какъ *чувство*, какъ и біологію реальныхъ жизненныхъ процессовъ въ организмѣ; самъ по себѣ пессимизмъ такъ-же безсиленъ причинить намъ боль, какъ ученіе о наркозѣ безсильно привести насъ въ состояніе опьянѣнія“ [2]).

Всѣ категоріи интуитивнаго пессимизма представляютъ, въ сущности, не что иное, какъ произвольное и одностороннее *обобщеніе* личныхъ невзгодъ и страданій, разсматриваемыхъ сквозь увеличительное стекло мрачнаго настроенія. Вмѣсто того, чтобы сказать: „*я лично* разочарованъ въ жизни“, интуитивный пессимистъ хочетъ увѣ-

---

[1]) Эдуардъ Гартманъ: „Философія безсознательнаго“, сокращ. перев. проф. А. Козлова, т. II, стр. 259. Ср. также A. Tauber: „Der Pessimismus und seine Gegner“. Berl., 1873, s. 18.

[2]) Eduard von Hrtmann: „Zur Geschichte und Begründuug des Pessimismus“. 2 Auflage. S. 70 (см. главу: „Ist der Pessimismus wissenschaftlich zu begründen?“).

рить насъ въ томъ, что міръ *самъ по себѣ* дуренъ и что *человѣчество* должно предпочесть небытіе міра его бытію. Логическая ошибка интуитивнаго пессимизма заключается въ томъ, что такой пессимизмъ *a priori предрѣшаетъ въ отрицательномъ смыслѣ вопросъ о цѣнности жизни вмѣсто того, чтобы объективно рѣшить этотъ вопросъ. Доколѣ пессимисты и оптимисты спорятъ о томъ, стоитъ-ли жить, или не стоитъ, — они, сами не замѣчая того, вдаются въ завѣдомо праздный и безплодный споръ о словахъ, потому что за выраженіемъ „стоитъ жить“ скрывается предложеніе: „я хочу жить“, которое напередъ уже предрѣшило этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ и дѣлаетъ, поэтому, ненужнымъ и праздднымъ дальнѣйшій споръ о цѣнности жизни.*

Пессимисты говорятъ: „существующій міръ—наихудшій изъ всѣхъ возможныхъ; *слѣдовательно*, небытіе міра предпочтительнѣе его бытія“. Однако, изъ утвержденія, что подлунный міръ—наихудшій изъ всѣхъ возможныхъ, отнюдь еще не слѣдуетъ, что именно *я долженъ* предпочесть небытіе міра его бытію. *Ошибочность такого умозаключенія состоитъ въ томъ, что пессимисты молчаливо опускаютъ большую посылку, которая гласитъ: „не стоитъ (т.-е. я не хочу) жить*, если существующій міръ—наихудшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ“ [1]); въ этой-то молчаливо опускаемой пессимистами посылкѣ и кроется основная ошибка всякаго пессимизма, какъ сужденія о мірѣ, потому что посылка эта напередъ уже *предрѣшаетъ* вопросъ о цѣнности жизни въ отрицательномъ смыслѣ и содержитъ въ себѣ implicite апологію пресѣченія міра.

Отсюда объясняется, почему всякій научный споръ съ „интуитивнымъ“ пессимистомъ завѣдомо безплоденъ: какъ-бы я ни разувѣрялъ *такого* пессимиста, какіе-бы доводы я ни приво-

---

[1]) Эту посылку можно формулировать также слѣд. образомъ: „стоило-бы жить въ томъ только случаѣ, если-бы существующій міръ не былъ *наихудшимъ* изъ всѣхъ возможныхъ міровъ“, т.-е. „*мнѣ* стоило-бы жить, *я* пріемлю міръ и т. д.“

дилъ въ опроверженіе его пессимизма, онъ отвѣтитъ мнѣ совершенно такъ-же, какъ отвѣчала, по словамъ Горація, строптивая жена на доводы своего мужа: „я *такъ* хочу—и баста!“ Такой отвѣтъ совершенно обезоруживаетъ противника, потому что самый вопросъ *предрѣшенъ уже напередъ* въ выраженіи: „*я такъ хочу!*“

Безконечныя жалобы и пререканія пессимистовъ съ оптимистами напоминаютъ сѣтованія мужа на непокорную жену въ извѣстной нѣмецкой сказкѣ о золотой рыбкѣ; право, пессимисты и оптимисты ничѣмъ не лучше того рыбака, который жаловался золотой рыбкѣ на досадное упрямство своей неподатливой жены:

Meine Frau die Isebill
*Will nicht so, wie ich's gern will!*“

(„Моя жена Изабелла какъ на зло не хочетъ того, чего какъ разъ хочу я!“).

Различіе между пессимизмомъ, какъ субъективнымъ *настроеніемъ*, и объективной философской доктриной и понынѣ все еще не установлено въ литературѣ съ надлежащей опредѣленностью и понынѣ въ большинствѣ случаевъ все еще допускаютъ смѣшеніе этихъ важныхъ понятій; отсюда объясняется, почему, по справедливому замѣчанію Тауберъ,—„противники пессимизма дѣлаютъ ему упреки съ самыхъ различныхъ точекъ зрѣнія и зачастую приводятъ діаметрально противоположныя другъ другу соображенія; самый фактъ разногласія во взглядахъ доказываетъ, сколь неясно еще броженіе умовъ, когда заходитъ рѣчь о пессимизмѣ“ [1].

Пессимизмъ, какъ *философская* проблема цѣнности міра, требуетъ *теоретическаго* обоснованія: безъ такого обоснованія пессиммзмъ превращается въ чисто субъективное настроеніе, въ догму, почерпающую санкцію своей непогрѣшимости въ исповѣ-

[1]) A. Tauber: „Der Pessimismus und seine Gegner“. Berl., 1873, s. 8.

даніи вѣры въ призрачность житейскихъ благъ и преобладаніе зла надъ добромъ. „*Философскій* пессимизмъ,“—по справедливому замѣчанію Гартмана, — чисто *теоретическая* или пессимистическая теорія, не имѣющая ничего общаго ни съ личнымъ недовольствомъ (т.-е. недовольствомъ своимъ личнымъ положеніемъ), ни съ міровой скорбью, ни съ мимолетнымъ чувствомъ неудовлетворенности, ни съ хронической меланхоліей. Философскій пессимизмъ занимается вопросомъ, представляется-ли отрицательнымъ балансъ наслажденій міра; *это — чисто теоретическій вопросъ*, который можетъ быть разрѣшенъ лишь интеллектуальными средствами“ [1]).

Интуитивный пессимизмъ ставитъ объективную оцѣнку міра въ *причинную связь* съ субъективными нравственными постулатами и не подымается, поэтому, надъ размышленіемъ о суетности жизни, между тѣмъ какъ *философскій* пессимизмъ идетъ діаметрально противоположнымъ путемъ и ставитъ субъективную оцѣнку нравственной цѣнности жизни въ причинную связь съ *объективнымъ* требованіемъ пресѣченія міра; поэтому пессимизмъ второго рода можно назвать *объективнымъ* и *критическимъ* а пессимизмъ перваго рода—*субъективнымъ* и *антикритическимъ* или *догматическимъ* [2]).

---

[1]) Eduard von Hartmann: „Zur Geschichte und Begründung des Passimismus“. 2 Aufl. S. 69. Приведенное опредѣленіе пессимизма представляетъ, въ сущности, definitio per se, такъ какъ, опредѣляя „философскій *пессимизмъ*“ какъ „*пессимистическую* теорію“, Гартманъ опредѣляетъ $x$ посредствомъ $x$.

[2]) О. Плюмахеръ („Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart“. Geschichtliches und Kritisches. Heidelberg. 1884, s. 17) слѣдующимъ образомъ характеризуетъ философскій пессимизмъ: „когда неугомонный духъ (der niezufriedene Geist) дѣлаетъ предметомъ своихъ размышленій недовольство міромъ и ищетъ основаній и оправданія такого недовольства, тогда философское размышленіе претворяется въ пессимизмъ“.

## § 7.

## Второй типъ нравственнаго пессимизма. Нигилизмъ или вселенскій (космическій) пессимизмъ.

Второй типъ нравственнаго пессимизма—*нигилизмъ* или „вселенскій пессимизмъ“ сводится, подобно интуитивному пессимизму, къ утвержденію, что небытіе міра, какъ *наихудшаго* изъ всѣхъ возможныхъ, предпочительнѣе его бытія; но если нигилизмъ сходится съ интуитивнымъ пессимизмомъ въ конечныхъ *выводахъ*, то за то онъ существенно расходится съ нимъ въ *основаніяхъ* для апологіи небытія міра: интиутивный пессимизмъ требуетъ пресѣченія міра исключительно по *нравственнымъ* основаніямъ: нигилизмъ-же проповѣдуетъ уничтоженіе вселенной (почему его можно назвать также: „*вселенскимъ* или *космическимъ* пессимизмомъ“) не только по нравственнымъ, но и по *логическимъ* основаніямъ; если, съ точки зрѣнія интуитивнаго пессимизма, существующій міропорядокъ непріемлемъ *нравственно*, то съ точки зрѣнія нигилизма, онъ непріемлемъ *не только нравственно*, *но и логически*; если интуитивный пессимизмъ—*нравственный* протестъ противъ существующаго міропорядка, то нигилизмъ—не только нравственный, но и *логическій* протестъ противъ *неразумнаго* міроустройства; пессимизмъ перваго типа отчаивается въ нравственной цѣнности жизни; пессимизмъ второго типа отрицаетъ не только нравственную цѣнность, но и *разумность* міропорядка. Пессимизмъ перваго рода гласитъ: существующій міръ—наихудшій изъ всѣхъ возможныхъ, такъ какъ онъ *нравственно* несостоятеленъ; пессимизмъ второго рода идетъ еще дальше и утверждаетъ: существующій міръ—наихудшій изъ всѣхъ возможныхъ, такъ какъ онъ не только нравственно, но и *логически* несостоятеленъ;

такимъ образомъ на языкѣ нигилизма терминъ „наихудшій“ означаетъ не только „дурной“, но и „*неразумный*“.

Интуитивный пессимизмъ, какъ мы видѣли, молчаливо отправляется отъ заранѣе данныхъ нравственныхъ постулатовъ, какъ отъ непогрѣшимой догмы, *и предрѣшаетъ*, поэтому, въ отрицательномъ смыслѣ вопросъ о цѣнности міра; напротивъ, нигилизмъ, отправляясь отъ извѣстныхъ нравственныхъ представленій, какъ отъ *теоретическихъ* предпосылокъ, пытается уяснить себѣ содержаніе нравственныхъ явленій путемъ анализа актива и пассива экономіи духовныхъ силъ человѣка и даетъ *объективное* логическое обоснованіе вѣрѣ въ неразумность мірового процесса и преобладаніе зла надъ добромъ; такимъ образомъ нигилизмъ, въ отличіе отъ интуитивнаго пессимизма, ставитъ нравственное сужденіе о мірѣ въ *причинную связь* съ доказательствомъ неразумности мірового процесса и относится, поэтому, къ интуитивному пессимизму,—какъ философское *размышленіе* къ непосредственному *настроенію* или какъ *критическій анализъ*—къ догматической *вѣрѣ*.

Для интуитивнаго пессимиста преобладаніе зла надъ добромъ—безпорный *фактъ*, не требующій никакихъ доказательствъ, такъ какъ самое зло для него, по вѣрному замѣчанію Каро—„сумма вполнѣ *реальныхъ* ощущеній, взятыхъ изъ опыта, а не размышленій“; для нигилиста вопросъ о балансѣ добра и зла—*проблема*, которую нужно еще рѣшить; пессимизмъ перваго рода напередъ *предрѣшаетъ* вопросъ „стоитъ ли жить?“ въ отрицательномъ смыслѣ; пессимизмъ второго рода—объективно рѣшаетъ этотъ вопросъ и объясняетъ, *почему* „нашъ міръ“—говоря словами одного буддійскаго изреченія—„таковъ, что онъ не долженъ былъ-бы существовать“. Интуитивный пессимизмъ относится, поэтому, къ нигилизму, какъ *вѣра*—къ *размышленію*.

Тема интуитивнаго пессимизма—*человѣкъ* и его нравственная природа; тема нигилизма—*міръ* и его логическое содержаніе;

пессимизмъ перваго типа—скорбь о земномъ удѣлѣ человѣка; пессимизмъ второго типа—скорбь о трагической судьбѣ міра и требованіе пресѣченія вселенной; пессимизмъ перваго рода мечтаетъ о той блаженной порѣ, когда „исполнятся времена“ и изъ наболѣвшей груди *послѣднихъ* дѣтей земли, говоря словами поэта, вырвется радостный крикъ облегченія:

„Plus d'hommes sous le ciel: nous sommes les derniers!“ („Нѣтъ больше людей: *мы—послѣдніе люди!*“)

Нигилизмъ идетъ еще дальше и лелѣетъ мечту не только о прекращеніи человѣческаго рода, но и космическомъ самоубійствѣ міра, о смертномъ часѣ вселенной, когда „перестанетъ существовать время“ и „нашъ столь реальный міръ со всѣми его солнцами и млечными путями“ превратится въ „абсолютное ничто“—въ „nihil absolutum“, такъ что послѣдній сынъ земли воскликнетъ, наконецъ, съ Шопенгауэромъ: „*Нѣтъ міра!*“

Интуитивный пессимизмъ требуетъ лишь прекращенія человѣческаго рода; нигилизмъ-же проповѣдуетъ необходимость абсолютнаго пресѣченія не только человѣческаго рода, но и всей вселенной и разрѣшается, по словамъ Каро, въ „апокалипсисъ конца міра“. Интуитивный пессимизмъ гласитъ: „pereat genus humanum!“ („да погибнетъ человѣческій родъ!“)

Нигилизмъ идетъ еще дальше и провозглашаетъ: „pereat mundus!“ („да погибнетъ міръ!“)

Родоначальникомъ философскаго пессимизма считаютъ Шопенгауэра, хотя многіе авторы оспариваютъ пальму первенства „западнаго Будды“ въ пользу основателя критической философіи—Иммануила Канта: такъ, напр., по мнѣнію Гартмана, „Шопенгауэра неправильно считаютъ основателемъ пессимизма; скорѣе эта честь, или, какъ полагаютъ многіе, это безчестіе принадлежитъ генералу ордена новѣйшей нѣмецкой философіи—Иммануилу Канту; именно у Канта пессимизмъ выраженъ въ чистомъ видѣ и не навѣянъ личнымъ настроеніемъ... Основныя

положенія пессимизма Шопенгауэра до мельчайшихъ чертъ предуготовлены въ сочиненіяхъ Канта, такъ что Шопенгауэръ могъ-бы позаимствовать у него цѣлые контуры для окраски своего пессимизма“ [1]). Того-же мнѣнія и проф. Фолькельтъ: „въ теоріи познанія и въ другихъ частяхъ своего ученія“,—говоритъ онъ въ своемъ трудѣ „Артуръ Шопенгауэръ“—[2]), Шопенгауэръ ссылается на Канта; ему слѣдовало-бы сдѣлать то-же самое и въ своемъ пессимистическомъ ученіи. Поразительно,—до какой степени Кантъ является предшественникомъ Шопенгауэра во взглядахъ на счастье въ жизни, на природу страданія и удовольствія, на распространеніе зла въ человѣчествѣ...“

Во всякомъ случаѣ, если Кантъ можетъ быть названъ родо-

---

[1]) Eduard von Hartmann: „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ (s. 8). Тотъ-же взглядъ на Канта, какъ родоначальника пессимизма, Гартманъ проводитъ также въ слѣд. сочиненіяхъ: „Philosophische Fragen der Gegenwart“ (S. 111—115); „Kant als Vater des modernen Pessimismus“; „Kant und Pessimismus“; „Kategorienlehre“; „Ethische Studien“ и „Das sittliche Bewustsein“. Ср. также статью Wentscher'a: „War Kant Pessimist?“ (въ „Kantstudien“ Bd. IV). Взглядъ Гартмана раздѣляетъ и Е. де Роберти („Пессимист. теоріи познанія“).

[2]) См. „А. Шопенгауэръ, его личность и ученіе“ І. Фолькельта, пер. съ нѣм. М. Фитермана. Изд. „Образованія“. Спб. 1902, стр. 262. Напротивъ, Бергсонъ (см. „Бесѣда о пессимизмѣ, происход. въ Берлинскомъ философскомъ обществѣ“, стр. 319) относитъ Канта къ *оптимистамъ*, ссылаясь на слѣдующія слова его: „Я все яснѣе убѣждаюсь, что цѣлое есть наилучшее и все хорошо ради цѣлаго“. Бергсонъ могъ-бы сослаться въ подтвержденіе своего взгляда также на предисловіе къ предполагаемой человѣческой исторіи Канта: „однако очень важно *быть довольнымъ провидѣніемъ*... хотя оно и начертало намъ такой трудный путь, отчасти для того... чтобы, не приписывая вину нашихъ несчастій судьбѣ, *а намъ самимъ, которые, вѣроятно, являются единственной причиной всего зла*, искать въ самосовершенствованіи средства къ спасенію“ и т. д. По мнѣнію Филиппова („Пессимизмъ“ въ „Научн. Обозр.“ 1898, № 12), „Кантъ не можетъ считаться ни пессимистомъ, ни оптимистомъ“. М. Безобразова („Пессимизмъ въ философіи“) считаетъ отцомъ пессимизма Мопетюи (Maupetuis), автора „Essay de philosophie morale“. Нѣкоторые авторы считаютъ родоначальникомъ пессимизма папу Иннокентія III, автора трактата „О презрѣніи къ міру“. Вопросъ о томъ, кого слѣдуетъ считать родоначальникомъ философскаго пессимизма, и понынѣ все еще остается открытымъ.

начальникомъ философскаго *пессимизма*, то „наслѣдникъ Кантова престола философіи“—Шопенгауэръ долженъ быть признанъ отцомъ философскаго *нигилизма*, такъ какъ только въ его системѣ нравственный пессимизмъ впервые разрѣшается въ апологію нигилизма въ смыслѣ проповѣди пресѣченія бытія.

Въ отличіе отъ интуитивнаго пессимизма нигилизмъ не только проповѣдуетъ необходимость пресѣченія міра, но и *указываетъ практическіе пути къ уничтоженію всякаго бытія;* если для интуитивнаго пессимизма постулатъ прекращенія человѣческаго рода—pium desiderium, чистое пожеланіе, завѣдомо *несбыточная мечта*, то для нигилизма, *одушевленнаго вѣрой въ безусловную возможность пресѣченія міра*, требованіе погашенія воли къ жизни служитъ *темой* всякой этики и всякой культурной программы.

Указанное различіе между интуитивнымъ пессимизмомъ и нигилизмомъ не установлено въ литературѣ съ достаточной опредѣленностью: и понынѣ многіе авторы разсматриваютъ нигилизмъ, какъ одинъ изъ видовъ *интуитивнаго* пессимизма; такъ, напр, по опредѣленію Вейгольда „отправныя точки зрѣнія философскаго (т.-е. „интуитивнаго“) пессимизма сводятся къ слѣдующимъ четыремъ положеніямъ: 1) человѣческая жизнь представляетъ больше страданій, чѣмъ радостей; 2) міровой принципъ представляетъ самъ по себѣ принципъ злополучія; 3) небытіе, съ теоретической точки зрѣнія, предпочтительнѣе бытія; 4) *пресѣченіе бытія можно и должно осуществить также практически*“ [1]). Бо̀льшей стройностью отличается классификація Гартмана, хотя и она не проводитъ демаркаціонной черты между интуитивнымъ пессимизмомъ и нигилизмомъ: въ своей статьѣ „Кантъ и пессимизмъ“, посвященной обсужденію „программныхъ“ вопросовъ пессимизма, Гартманъ различаетъ слѣдующіе

[1]) См. „Kritik des philosophischen Pessimismus der Neuzeit“ von dr. G. P. Weygold. Leiden. 1875, S. 137.

типы „нравственнаго пессмимизма“: „Нравственный пессимизмъ“—(„ethischer Pessimismus“),—говоритъ онъ,—„можетъ обозначать: 1) «пессимистическую этику», т.-е. такую этику, которая покоится на естественномъ фундаментѣ эвдемонологическаго пессимизма; 2) «нравственный пессимизмъ сопротивленія» или протестъ противъ несоотвѣтствія дѣйствительности нравственному идеалу; 3) «эволюціонный пессимизмъ въ отношеніи къ нравственности», т.-е. отсутствіе вѣры въ нравственное усовершенствованіе человѣчества; 4) «эвдемонологическій пессимизмъ въ сферѣ нравственной жизни», т.-е. отрицательный балансъ чувства удовольствія и страданія, покоящійся на нравственномъ доказательствѣ; 5) «пессимизмъ въ отношеніи нравственной цѣнности міра» или отрицательная оцѣнка міра съ точки зрѣнія нравственнаго масштаба“ [1]).

Если *религіозный* нигилизмъ достигъ своего апогея въ буддизмѣ, то *философскій* нигилизмъ доведенъ до nec plus ultra въ системахъ Шопенгауэра и Гартмана.

---

## § 8.

## „Порядокъ спасенія“ по ученію Шопенгауэра.

Провозгласивъ абсолютное пресѣченіе бытія единственнымъ условіемъ спасенія міра, Шопенгауэръ указываетъ въ особой главѣ „порядокъ спасенія“ человѣчества: два пути,—учитъ Шопенгауэръ—ведутъ къ абсолютному пресѣченію міра и всякаго бытія: 1) чистое *познаніе* страданія, озаренное свѣтомъ искусства (художественной интуиціи), и 2) непосредственное *претерпѣваніе* страданій, озаренное „очистительнымъ пламенемъ“ міроискупленія; первый путь, по которому слѣдуютъ художники и мысли-

[1]) См. „Kant und der Pessimismus“ von E. v. Hartmann („Kantstudien“ 1900, Bd. V, Heft S. 23).

тели, ведетъ къ „эстетической геніальности“; второй путь, доступный лишь для святыхъ и аскетовъ, приводитъ къ „этической геніальности“ или къ святости. Чистое познаніе страданія открываетъ намъ тайну бытія въ *эстетическомъ экстазѣ*, сущность котораго состоитъ въ томъ, что художественные образы претворяются въ нашемъ сознаніи въ непреходящія (Платоновы) идеи или неизмѣнные, извѣчные типы міровой воли; непосредственное претерпѣваніе страданія открываетъ намъ истинную сущность міра (т. е. страданіе) въ *нравственномъ экстазѣ*, сущность котораго состоитъ въ томъ, что, воспринимая чужія страданія, какъ свои собственныя, мы непосредственно ощущаемъ интимную родственную связь со всѣмъ страждущимъ человѣчествомъ и претворяемъ въ своемъ самосознаніи страданія ближняго въ представленіе о всеединой волѣ, составляющей ядро міра.

Такое отожествленіе своего „я“ со всѣмъ человѣчествомъ составляетъ тему аскетизма, какъ „преднамѣреннаго сокрушенія воли путемъ отказа отъ пріятнаго и изысканія непріятнаго, добровольной жизни покаянія и самобичеванія ради непрестаннаго умерщвленія воли“. Такое умерщвленіе воли служитъ „величайшимъ благомъ (summum bonum), единственнымъ радикальнымъ лекарствомъ, которое одно навсегда утоляетъ и прекращаетъ стремленіе воли,—истиннымъ безволіемъ, которое одно даетъ довольство, уже ничѣмъ ненарушимое, одно избавляетъ отъ міра“. Подавивъ въ себѣ всякіе проблески желаній, аскетъ, „который послѣ упорной, тяжелой борьбы съ собственной своей природой, наконецъ окончательно побѣдилъ ее, остается только чистымъ познающимъ существомъ, яснымъ *зеркаломъ міра*. Его ничто уже не можетъ тяготить, ничто не можетъ волновать, ибо онъ обрѣзалъ всѣ тѣ тысячи нитей хотѣній, которыя связываютъ насъ съ міромъ и въ видѣ алчности, страха, зависти и гнѣва, влекутъ насъ, постоянно заставляя страдать. Съ спокойной улыбкой озирается онъ назадъ на обманчивые призраки этого міра, ко-

торые нѣкогда могли волновать и мучить его, но на которые онъ взираетъ теперь такъ-же равнодушно, какъ на шахматныя фигуры по окончаніи игры, или какъ смотримъ мы утромъ на брошенныя маскарадныя платья, которыя дразнили и безпокоили насъ въ святочную ночь". Пройдя черезъ горнило очистительнаго страданія, аскетъ, преображенный искупленіемъ, обрѣтаетъ душевный покой и безмятежное, умиротворенное состояніе духа. Отнынѣ онъ взираетъ на міръ новыми очами: „жизнь и ея образы проносятся передъ нимъ, лишь какъ мимолетное видѣнье, словно передъ полупробужденнымъ—легкій утренній сонъ, сквозь который просвѣчиваетъ уже дѣйствительность и который не можетъ болѣе обманывать". Въ отличіе отъ самоубійцы, который уничтожаетъ не самоё волю къ жизни, а лишь внѣшнюю оболочку ея, аскетъ умерщвляетъ, какъ самоё волю міра, такъ и внѣшнее проявленіе ея—тѣло: „такъ, онъ прибѣгаетъ къ посту, хватается даже за самобичеваніе и самоистязаніе, чтобы постоянными лишеніями и страданіями все болѣе и болѣе сокрушать и убивать волю, которую онъ признаетъ и ненавидитъ, какъ источникъ мучительнаго бытія, собственнаго и мірового".

Претворивъ страданія всего человѣчества въ свою собственную скорбь, аскетъ преображается во *вселенскаго человѣка;* всякая грань между нимъ и страждущимъ человѣкомъ стушевывается настолько, что смерть аскета влечетъ за собой пресѣченіе міра, такъ какъ въ лицѣ аскета умираетъ съ нимъ вмѣстѣ и міръ: „смерть, какъ вожделѣнное искупленіе, въ высшей степени отрадна для аскета, и онъ пріемлетъ ее съ радостью; *со смертью аскета не кончается здѣсь, какъ у другихъ, только явленіе* (т. е. индивидуальная воля аскета), *а отмѣняется само существо* (т. е. воля міра), которое здѣсь только въ явленіи и посредствомъ его имѣло слабое бытіе; эта послѣдняя связь, въ свою очередь, разрывается. *Для того, кто кончается такимъ образомъ (т. е. какъ аскетъ), въ то-же время оканчивается и міръ*".

Аскетизмъ, какъ путь къ абсолютному пресѣченію міра, представляетъ, по словамъ Шопенгауэра, „важнѣйшее и значительнѣйшее явленіе, на какое только можетъ указать міръ". Аскетъ, подавивъ въ себѣ всякіе проблески желаній, становится „не всемірнымъ завоевателемъ, а *побѣдителемъ міра*", такъ какъ смерть его знаменуетъ переходъ міра изъ *нѣчто* въ *ничто*: „въ полной святости заключается отрицаніе и устраненіе всякаго хотѣнія и тѣмъ самымъ *избавленіе отъ міра*, коего все бытіе оказалось для насъ страданіемъ... намъ именно это самое является *переходомъ въ ничто*... Вмѣстѣ со свободнымъ отрицаніемъ, отмѣной воли, отмѣняется все ея проявленіе, даже, наконецъ, общія ея формы—время и пространство, а также послѣдняя ея форма—субъектъ и объектъ. Нѣтъ воли,—нѣтъ представленія, *нѣтъ міра: Передъ нами остается одно ничто!*".

Мрачное отрицаніе міра звучитъ въ суровыхъ заключительныхъ словахъ „Міра, какъ воли и представленія". Съ воодушевленіемъ пророка призываетъ Шопенгауэръ страждущее человѣчество къ космическому самоубійству, какъ къ единственному средству избавиться отъ міра и его страданій: „мы-же прямо исповѣдуемъ: что̀ остается послѣ совершенной отмѣны воли... есть *ничто!* Для тѣхъ, у кого воля обратилась вспять и отрицаетъ себя самое, весь этотъ нашъ столь реальный міръ со всѣми его солнцами и млечными путями—*ничто!*".

„Отречься отъ всего долженъ ты, отречься!"—могъ-бы воскликнуть Шопенгауэръ устами Фауста: „Горе, горе! Ты уничтожилъ прекрасный міръ: онъ рушится, онъ гибнетъ!". Остается абсолютное *ничто!*

## § 9.

## „Порядокъ спасенія“ по ученію Гартмана.

Если нигилизмъ Шопенгауэра разрѣшается напослѣдокъ въ отрицаніе міра, то нигилизмъ Гартмана идетъ еще дальше и доводитъ пессимистическія положенія Шопенгауэра до чудовищныхъ предѣловъ: признавая вслѣдъ за Шопенгауэромъ необходимость уничтоженія бытія, какъ единственное условіе спасенія міра, Гартманъ діаметрально расходится со своимъ предшественникомъ во взглядахъ на *практическіе пути* къ достиженію послѣдней цѣли мірового процесса: для Шопенгауэра такой путь—*отрицаніе* воли (Verneinung des Willens), а для Гартмана, наоборотъ—*утвержденіе* воли къ жизни (Bejahung des Willens zum Leben); пессимизмъ Шопенгауэра отправляется отъ *отрицательнаго* принципа; напротивъ, съ точки зрѣнія Гартмана, „базисомъ *практической* философіи можетъ быть лишь *положительный* принципъ“; этотъ *положительный* принципъ заключается,—по словамъ Гартмана,—„въ томъ, чтобы личность вполнѣ предала себя мировому процессу ради его цѣли—міроспасенія, или, иными словами, личность должна сдѣлать цѣли безсознательнаго своими цѣлями. Этимъ принципомъ *на время* провозглашается единственной нормой (поведенія человѣчества) *утвержденіе* воли“. Аскетизмъ, какъ путь къ пресѣченію міра, „несовмѣстимъ, по мнѣнію Гартмана, съ основными началами философіи Шопенгауэра“ [1]),

[1]) Несовмѣстимость постулата аскетизма съ основными началами философіи Шопенгауэра отмѣчена мною во второй главѣ настоящаго труда: „Аскеза—учитъ Шопенгауэръ—есть *двухсторонній* актъ погашенія воли, а именно,—отмѣна воли, какъ „вещи въ себѣ“ и воли, какъ „явленія“... Самоубійство-же представляетъ лишь *односторонній* актъ уничтоженія воли, какъ явленія... Легко видѣть, что поскольку въ феноменѣ аскезы немыслимо уничтоженіе воли, какъ „вещи въ себѣ“, требующее нелѣпаго „умопостигае-

такъ какъ „стремленіе къ *индивидуальному* отрицанію воли *столь-же нелѣпо и безцѣльно*, даже *нелѣпѣе*, чѣмъ самоубійство, ибо первое средство (аскетизмъ) медленнѣе и мучительнѣе достигаетъ только того-же, чего достигаетъ и послѣднее (самоубійство), а именно—прекращенія *даннаго* явленія (т. е. индивидуальной воли аскета), нисколько не затрогивая сущности (т. е. воли міра)". Этими соображеніями и объясняется, по мнѣнію Гартмана, почему всякій аскетизмъ и всякое стремленіе къ индивидуальному отрицанію воли есть *заблужденіе*, „конечно, заблужденіе только относительно *пути*, но не относительно *цѣли*".

Пресѣченіе человѣческаго рода, провозглашаемое интуитивнымъ пессимизмомъ,—какъ послѣдняя цѣль мірового процесса, представляется съ точки зрѣнія нигилизма несостоятельнымъ, такъ какъ оно не ведетъ къ пресѣченію *бытія*: „Какой прокъ, напр., былъ-бы отъ того, что *человѣчество вымерло бы* вслѣдствіе полового воздержанія, а несчастный *міръ продолжалъ-бы свое существованіе!*"—патетически восклицаетъ Гартманъ: „вѣдь въ результатѣ оказалось-бы, что безсознательное должно было-бы воспользоваться первымъ случаемъ *создать новаго человѣка или ему подобный типъ, и вся исторія стона и скорбей пошла-бы сызнова*".

Абсолютное пресѣченіе *бытія*, а не одного только человѣческаго рода, „мыслимо, по словамъ Гартмана, лишь какъ *всеединый актъ*, не какъ *индивидуальное*, но какъ *космически-универсальное отрицаніе воли, какъ послѣднее мгновеніе, послѣ котораго не будетъ никакого воленія, никакой дѣятельности и „время перестанетъ быть*".

---

маго „дѣйствія" (т. е. уничтоженія завѣдомо неуничтожаемой воли, какъ „вещи въ себѣ"),—постольку аскеза превращается въ такой же „безцѣльный и безсмысленный поступокъ", что и самоубійство, коль скоро аскеза такъ же, какъ и самоубійство, разрѣшаетъ лишь волю, какъ „явленіе", при чемъ сущность явленія—„вещь въ себѣ"—остается неразрушимой; неразрушимость-же воли, какъ „вещи въ себѣ" логически неизбѣжно вытекаетъ изъ абсолютной ея внѣдѣйственности.

Съ воодушевленіемъ фанатика идеи призываетъ Гартманъ человѣчество къ борьбѣ съ міромъ,—борьбѣ, которая должна увѣнчаться побѣдой „*ничто*“ надъ „*нѣчто*“: „Какъ-бы то ни было“,—восклицаетъ апостолъ нигилизма,—„въ извѣстномъ мірѣ мы—первенцы духа и должны честно бороться! Не удастся побѣда,—вина не наша; но если именно мы способны къ побѣдѣ и не одержимъ ея по своей косности, то тѣмъ долѣе будемъ переносить мы муки бытія... *Итакъ, немедленно впередъ, въ міровой процессъ, ибо только въ немъ—спасеніе!*“ гласитъ бранный кличъ философа-міроборца...

Въ двѣнадцатой главѣ „Философіи безсознательнаго“, носящей выразительное заглавіе „*Цѣль мірового процесса и сознаніе*“, смѣлый полетъ фантазіи Гартмана, упоеннаго дерзновенной мечтой—пресѣчь бытіе міра, рисуетъ чудовищную, чтобы не сказать химерическую картину космическаго самоубійства міра: „Въ заключеніе остается заняться вопросомъ, *какъ нужно представить себѣ конецъ мірового процесса, переходъ всякаго воленія въ абсолютное неволеніе, переходъ,—съ которымъ тѣмъ самымъ исчезаетъ и прекращается всякое такъ называемое бытіе*“. Воспаленное воображеніе „побѣдителя міра“, поднявшаго,—по мѣткому выраженію Алеши Карамазова,—„бунтъ противъ міра“, рисуетъ безумный проэктъ всемірнаго конгресса для изысканія техническихъ изобрѣтеній и мѣръ къ уничтоженію земного шара! Я не пародирую,—нѣтъ: послушайте самого философа, диктующаго смертный приговоръ міру:

„*Первымъ условіемъ* для успѣха дѣла должно быть то, чтобы значительно большая часть проявляющагося въ существующемъ мірѣ духа сосредоточилась въ человѣчествѣ, ибо только отрицаніе воли со стороны его можетъ уничтожить безъ остатка совокупность дѣятельности міровой воли, а въ этомъ-то—и все дѣло“.

„*Второе условіе*—возможность побѣды—заключается въ томъ,

чтобы человѣчество вполнѣ прониклось сознаніемъ безумія воли и бѣдственности бытія и исполнилось такой *неутолимой жаждой* покоя и безболѣзненности небытія, что стремленіе къ уничтоженію воли и бытія, какъ практическій мотивъ, достигло-бы непреоборимой силы. Впрочемъ—добавляетъ Гартманъ,—относительно второго условія можно замѣтить, что для него достаточно, чтобы не *все* человѣчество, а только такая большая часть его была проникнута этимъ сознаніемъ, чтобы дѣйствующій въ ней духъ составлялъ большую половину дѣйствующаго въ цѣломъ мірѣ духа".

Наконецъ, „*третье условіе состоитъ въ достаточныхъ средствахъ сообщенія между населеніемъ земного шара для того, чтобы возможно было общее одновременное рѣшеніе. На этомъ пунктѣ, зависящемъ только отъ усовершенствованія и искуснаго приложенія техническихъ изобрѣтеній, можно предоставить свободу фантазіи каждаго*".

Таковы три заповѣди, завѣщанныя намъ евангелистомъ метафизическаго анархизма. Космическое самоубійство міра знаменуетъ, по словамъ Гартмана, „дѣяніе послѣдней минуты, послѣ чего не будетъ болѣе ни воли, ни дѣятельности, послѣ чего, какъ говоритъ св. Іоаннъ,—„время прекратитъ свое существованіе". Этой „окончательной катастрофой" („finale Katastrophe") міра завершается апоѳеозъ міровой трагедіи. „Отнынѣ исторія" говоря образнымъ языкомъ Джорджъ Элліотъ, „обрывается и переходитъ, такъ сказать, въ «*ничто!*»"

„Окончательная катастрофа", которую предрекаютъ міру апостолы пессимизма, приводитъ, однако, ближайшимъ образомъ къ трагической катастрофѣ всякой философіи, *до философіи пессимизма включительно:* послѣдовательно проведенный принципъ *отрицанія* культуры и пресѣченія міра привелъ-бы прежде всего къ отрицанію не только философіи Шопенгауэра и Гартмана, но даже—horribile dictu—къ отрицанію самого Шопенгауэра, са-

мого Гартмана!.. „Всякое нравственное жизнеученіе“—писалъ я въ другомъ мѣстѣ, „каковы-бы ни были его основанія и конечные выводы, возможно лишь при одномъ молчаливомъ и неотъемлемомъ условіи и покоится на одномъ постулатѣ,—что *жить стоитъ*, что *жизнь есть наивысшее благо*. Въ этомъ смыслѣ *всякая мораль—оптимистична, такъ какъ она говоритъ жизни и міру побѣдное „да!“* и такимъ путемъ впервые создаетъ возможность сознательнаго и разумнаго прогресса, направленнаго на достиженіе возможнаго максимума человѣческаго счастья. *Безъ этого молчаливаго постулата жизни, безъ этой апологіи міра немыслима никакая этика, никакая культура, потому что всякая мораль и культурный ростъ человѣчества возможны и нужны лишь постольку, поскольку признается нужнымъ и цѣннымъ земное существованіе человѣка*“ [1]).

---

[1]) См. мою бесѣду съ Максомъ Нордау о пессимизмѣ гр. Л. Н. Толстого въ моемъ письмѣ изъ Парижа: „У Макса Нордау“ („Новости“. № 198, отъ 21 іюля 1902 г.). Поскольку Левъ Толстой проповѣдуетъ отреченіе отъ міра и аскетическое погашеніе воли къ жизни, постольку онъ неизбѣжно впадаетъ въ непримиримую внутреннюю антиномію, на которой покоится молчаливо всякій нигилизмъ: „Отрицая государство, семью и собственность, эти корни, питающіе древо всякаго человѣческаго общежитія,—писалъ я о пессимизмѣ Льва Толстого,—отрицая самую надобность земного существованія человѣка, Толстой, однако, *въ то же самое время* проповѣдуетъ дѣятельную любовь къ людямъ, т.-е. *требуетъ* въ то же самое время подтвержденія воли къ жизни“. Въ этомъ смыслѣ я указывалъ на „сходство между нравственнымъ жизнепониманіемъ Толстого и пессимизмомъ Шопенгауэра. Оба мыслителя впадаютъ въ непримиримую внутреннюю антиномію: оба они требуютъ, съ одной стороны, полнаго *отреченія отъ міра и пресѣченія жизни*, а съ другой стороны—проповѣдуютъ состраданіе и дѣятельную любовь къ людямъ, т.-е. требуютъ интенсивнаго *подтвержденія воли къ жизни*“. Въ этомъ смыслѣ *всякій* нигилизмъ, „поскольку онъ содержитъ въ себѣ отрицаніе жизни и міра, съ логической неизбѣжностью разрѣшается въ такую внутреннюю антиномію, т.-е. въ *одновременное* требованіе отрицанія и подтвержденія воли къ жизни“. Болѣе подробно я говорю объ указанной антиноміи пессимизма Шопенгауэра и о теоретическомъ происхожденіи ея въ четвертой главѣ настоящаго труда: „Этика Шопенгауэра покоится на непримиримой внутренней антиноміи; тезисъ этой антиноміи гласитъ: „жизнь есть вѣчный источникъ вражды

## § 10.

## Вторая антиномія пессимизма.

Проповѣдуя космическое самоубійство міра, отрицая самую надобность жизни и культуры, нигилизмъ дѣлаетъ тщетной всякую постановку нравственныхъ идеаловъ; въ этомъ смыслѣ нигилизмъ не только понижаетъ нравственную цѣнность жизни, но исключаетъ, вообще, всякую надобность въ усовершенствованіи нравственнаго типа человѣчества и ставитъ крестъ надъ соціальными стремленіями и нравственными запросами человѣческаго сердца, превращая міръ въ кладбище заживо погребенныхъ чаяній человѣческаго духа.

---

природы (discordiae naturae), неисцѣлимыхъ страданій и безысходнаго зла; поэтому слѣдуетъ пресѣчь самый корень жизни, подавлять въ себѣ проблески всякихъ желаній, слѣдуетъ заглушить въ себѣ всякую охоту къ жизни". Антитезисъ же утверждаетъ: „жизнь есть вѣчный источникъ зла; сама воля по природѣ своей есть безнадежное страданіе; поэтому слѣдуетъ питать состраданіе къ людямъ, какъ порожденіямъ *злой* воли міра; поэтому слѣдуетъ *любить* все живущее, слѣдуетъ *исцѣлять* его страданія, поэтому слѣдуетъ всячески *способствовать утвержденію воли къ жизни* въ другомъ и тѣмъ самымъ наиболѣе могучимъ способомъ *утверждать свою собственную волю къ жизни за предѣлами своего „я"*... Поэтому слѣдуетъ *любить жизнь* и интенсивно *утверждать* волю міра какъ *источникъ* всякой жизни... Нельзя, однако, проповѣдывать состраданіе и любовь къ людямъ, проповѣдуя въ то-же время отвращеніе ко всему живущему, ненависть къ самой жизни... Проповѣдывать любовь къ людямъ наряду съ *отрицаніемъ* самой жизни—значитъ проповѣдывать любовь на кладбищахъ, среди мертвецовъ!.. Безъ человѣка, какъ условія и носителя нравственнаго міропорядка, немыслима никакая нравственность. Отнимите живого человѣка, превратите міръ въ необитаемую пустыню безъ малѣйшаго признака жизни и мысли,—и нравственность превратится въ самую жалкую химеру. Не даромъ Гете называлъ міръ „нравственнымъ феноменомъ (явленіемъ): „какъ всякое явленіе, *нравственный міръ возможенъ лишь постольку, поскольку существуетъ человѣкъ*—носитель *нравственныхъ идеаловъ*". Несовмѣстимость этики состраданія съ проповѣдью аскетизма и пресѣченія бытія вытекаетъ, какъ логически неизбѣжный выводъ, изъ указанной выше (см. § 4 настоящей главы) первой антиноміи пессимизма—одновременнаго требованія и отрицанія прогресса. Наиболѣе ярко антиномія эта сказалась въ воззрѣніяхъ Шопенгауэра на природу права и государства (см. пятую главу настоящаго труда).

Такимъ образомъ *этика нигилизма* разрѣшается напослѣдокъ въ ту-же непримиримую внутреннюю антиномію, на которой, какъ мы видѣли, покоится молчаливо интуитивный пессимизмъ, требующій въ одно и то-же время отрицанія и утвержденія воли къ жизни. Тезисъ этой антиноміи гласитъ: послѣдняя цѣль, вѣнчающая нравственныя стремленія человѣчества, заключается въ абсолютномъ пресѣченіи всякаго бытія, въ переходѣ міра изъ „*нѣчто*“ въ „*ничто*“; поэтому, — учатъ пессимисты,—всѣ усилія человѣческаго духа должны быть направлены къ тому, чтобы міръ, который таитъ въ себѣ самомъ источникъ зла и неисцѣлимыхъ страданій, прекратилъ свое существованіе; всякая нравственность возможна, поэтому, лишь постольку, поскольку она отправляется отъ требованія *отрицанія міра и воли къ жизни*, т.-е. поскольку она *способствуетъ* возможно скорѣйшему осуществленію послѣдней цѣли мірового процесса и ведетъ къ *абсолютному отрицанію воли къ жизни*.

Такъ гласитъ тезисъ; антитезисъ-же приходитъ къ діаметрально противоположному выводу и утверждаетъ: послѣдняя цѣль, раскрываемая въ міровомъ процессѣ, ведетъ къ спасенію наихудшаго изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, т.-е. къ абсолютному пресѣченію зла и страданій жизни; такое пресѣченіе зла и страданій требуетъ усовершенствованія нравственнаго типа человѣчества, призваннаго пріуготовить „катастрофу міра“; поэтому всѣ усилія культуры должны быть направлены къ возможно болѣе безпрепятственному развитію нравственныхъ силъ человѣчества; слѣдовательно, нравственность возможна лишь постольку, поскольку она отправляется отъ требованія *утвержденія* міра или, иными словами,—поскольку она ведетъ къ безусловному *подтвержденію воли къ жизни*.

Тезисъ категорически отказывается *примирить* проповѣдь пресѣченія міра съ требованіемъ усовершенствованія нравственнаго типа человѣчества; антитезисъ-же, напротивъ, пытается

примирить отрицаніе міра съ постулатомъ этики; съ точки зрѣнія антитезиса нравственный подъемъ духовныхъ силъ человѣчества *способствуетъ* достиженію послѣдней цѣли мірового процесса (абсолютному пресѣченію міра); напротивъ,—съ точки зрѣнія тезиса, всякій поступательный ростъ культуры, всякая нравственная побѣда человѣческаго духа *препятствуетъ* возможно скорѣйшему прекращенію бытія и, слѣдовательно, *отдаляетъ* человѣчество отъ успѣшнаго достиженія этой цѣли; для антитезиса нравственный ростъ человѣчества—могучее орудіе борьбы съ міромъ; для тезиса же, наоборотъ, успѣхъ культуры служитъ, говоря словами Гуго Зоммера, „не подпорой, а *разрушеніемъ* всякой этики“ [1]). Съ точки зрѣнія нигилизма не можетъ быть и рѣчи о какой-бы то ни было этикѣ: самое выраженіе „нигилистическая этика“ представляетъ, въ сущности, сочетаніе двухъ исключающихъ другъ друга понятій, такъ какъ *всякая* этика покоится на молчаливомъ требованіи *бытія міра* и несовмѣстима, поэтому, съ нигилизмомъ, какъ съ проповѣдью *небытія*: признавая непріемлемымъ *всякій* вообще міропорядокъ, нигилизмъ съ логической неизбѣжностью исключаетъ тѣмъ самымъ и возможность *нравственнаго* міропорядка; объявляя смертный приговоръ міру, нигилизмъ выноситъ такой-же точно приговоръ всякой морали и себѣ самому, такъ какъ въ лозунгѣ: „да погибнетъ міръ!“ („pereat mundus!“) напередъ уже молчаливо пріуготовленъ девизъ: „да погибнетъ мораль!“ (pereat ethica!“). Но если нигилизмъ разрѣшается напослѣдокъ въ отповѣдь *всякой*, вообще, этики, то какъ возможна *нигилистическая* этика, какъ возможна какая-бы то ни было нравственная философія на почвѣ нигилизма?!.

Такимъ образомъ нигилизмъ, какъ проповѣдь космическаго самоубійства міра, съ логическою неизбѣжностью разрѣшается въ „самоубійственную“, по мѣткому выраженію Владиміра Со-

[1]) См. „Der Pessimismus und die Sittenlehre“ von Hugo Sommer. Berlin. 1882, S. 163.

ловьева, „этику“: самоубійство міра неминуемо влечетъ за собой самоубійство всякой этики (до нигилистической и пессимистической включительно), всякой культуры, потому что нигилизмъ уподобляетъ міръ фениксу, который долженъ погибнуть съ тѣмъ, чтобы никогда уже болѣе не возродиться изъ своего пепла!..

„Я духъ, *все* отрицающій, и, поступая такъ, бываю совершенно правъ, потому что *все существующее кончаетъ непремѣнно гибелью, вслѣдствіе чего было-бы лучше, если-бы оно не существовало совсѣмъ!*“—эти слова Мефистофеля могли-бы служить девизомъ всякаго нигилизма. Намъ остается лишь отвѣтить на это словами Фауста: „значитъ, вѣчному движенію и спасительной творческой работѣ ты противопоставляешь свой ледяной чертовъ кулакъ, да и тотъ, несмотря на все твое коварство, ты сжимаешь понапрасну! Въ такомъ случаѣ, попробуй-ка лучше, чудовищный сынъ хаоса, начать что-нибудь иное [1])!“.

---

## § 11.

### Агностицизмъ или гносеологическій пессимизмъ. Проблема міропознанія какъ тема гносеологическаго пессимизма.

Для полноты классификаціи важнѣйшихъ типовъ пессимизма слѣдуетъ упомянуть также о своеобразномъ видѣ міровой скорби—*агностицизмъ* или *гносеологическомъ* (*интеллектуальномъ*) *пессимизмъ*. Предметомъ этого типа пессимизма sui generis слу-

[1]) Пессимизмъ Шопенгауэра и Гартмана, отмѣчающій, по словамъ Владиміра Соловьева, „настоящую минуту философскаго сознанія“, породилъ въ нѣмецкой литературѣ самостоятельную школу. Изъ ближайшихъ послѣдователей и учениковъ Шопенгауэра и Гартмана, углубившихъ ихъ отправныя положенія, заслуживаютъ вниманія: Юлій Фрауенштедтъ, прозванный Шопенгауэромъ „первымъ, воинственнымъ и усерднѣйшимъ апостоломъ“, П. Дейсенъ, Л. Гелленбахъ, Юлій Банзенъ, Т. Мейнертъ, Ф. Майнлендеръ, Анна Тауберъ (первая супруга Эдуарда Гартмана), А. Бильгарцъ, К. Петерсъ и *отчасти*—Фридрихъ Ницше и Рихардъ Вагнеръ.

жить не нравственная, а исключительно лишь *интеллектуальная* цѣнность міра (почему этотъ типъ пессимизма можно назвать также „интеллектуальнымъ“). Если тему нравственнаго пессимизма составляетъ міроспасеніе, то темой агностицизма служитъ *міропознаніе;* если нравственный пессимизмъ отчаивается въ нравственной цѣнности жизни, то интеллектуальный пессимизмъ отчаивается въ возможности *познанія истинной сущности міра*; съ точки зрѣнія нравственнаго пессимизма, существующій міропорядокъ непріемлемъ практически, т.-е. по нравственнымъ и логическимъ основаніямъ; съ точки зрѣнія агностицизма, онъ непріемлемъ теоретически, т.-е. по *гносеологическимъ* основаніямъ; если нравственный пессимизмъ признаетъ существующій міръ нравственно и логически несостоятельнымъ, то агностицизмъ считаетъ его завѣдомо *непознаваемымъ*, т.-е. отчаивается въ возможности разгадать когда-либо тайну бытія. Отсюда объясняется слѣдующее принципіальное различіе между нравственнымъ и интеллектуальнымъ пессимизмомъ: пессимизмъ перваго типа отправляется отъ исповѣданія субъективной вѣры въ преобладаніе пассива надъ активомъ въ нравственной экономіи міра и тѣмъ самымъ напередъ уже *предрѣшаетъ вопросъ о существованіи добра и зла*; напротивъ, пессимизмъ второго типа безусловно отвергаетъ всякое заранѣе данное мѣрило истины и ищетъ критерія познаваемаго и непознаваемаго въ объективномъ изслѣдованіи вопроса о достовѣрности, границахъ и возможности всякаго научнаго знанія; агностицизмъ представляетъ, поэтому, *единственный* типъ строго критическаго или научнаго (философскаго) пессимизма, такъ какъ для него міръ — не предметъ нравственнаго одобренія или протеста, продиктованнаго субъективнымъ исповѣданіемъ вѣры въ „наивысшее благо“, а *гносеологическая* проблема, т.-е. тема объективнаго, строго научнаго изслѣдованія интеллектуальной природы человѣка. Агностицизмъ исключаетъ всякую, вообще, нравственную оцѣнку существующаго міропо-

рядка, такъ какъ для него міръ не можетъ быть ни худымъ, ни хорошимъ, но единственно лишь—познаваемымъ или непознаваемымъ. Самый вопросъ о добрѣ и злѣ, составляющій тему нравственнаго пессимизма, *безразличенъ* для агностицизма, такъ какъ съ точки зрѣнія гносеологическаго пессимизма „слѣдуетъ“,— говоря словами Спинозы, — „не ужасаться передъ вещами, не оплакивать, не осмѣивать вещи, но единственно лишь *познавать* ихъ“. Въ отличіе отъ интуитивнаго пессимиста интеллектуальный пессимистъ относится къ міру съ такимъ-же объективнымъ спокойствіемъ, съ такимъ-же безпристрастіемъ, съ какимъ математикъ относится къ алгебраической задачѣ—отысканію неизвѣстной величины $x$ по даннымъ величинамъ $a$, $b$, $c$, $d$... Нравственный пессимизмъ спрашиваетъ: „гдѣ критерій добра и зла?“ („unde bonum et malum?“). Интеллектуальный пессимизмъ ищетъ отвѣта на вопросъ Пилата: „что есть истина?“. „Какъ Архимеду,—говоритъ Декартъ во второмъ „размышленіи“ („Meditations de prima philosophia“), — нужна была только одна твердая точка опоры, чтобы сдвинуть землю, такъ и я въ правѣ питать большія надежды, если мнѣ удастся найти хотя-бы *одно положеніе совершенно достовѣрное и стоящее внѣ всякихъ сомнѣній*“. Нравственный пессимизмъ отправляется отъ сомнѣнія въ нравственной цѣнности жизни и приходитъ къ отрицанію міра, какъ *наихудшаго* изъ всѣхъ возможныхъ; интеллектуальный пессимизмъ отправляется отъ сомнѣнія въ истинѣ и приходитъ къ отрицанію достовѣрности всякаго знанія и возможности міропознанія.

Интеллектуальный пессимизмъ, какъ безнадежное отчаяніе въ возможности познать истинную сущность міра, восходитъ къ сѣдой старинѣ [1]): слѣды агностицизма можно подмѣтить у са-

[1]) Исторія агностицизма (слѣды котораго можно подмѣтить у философовъ всѣхъ временъ и народовъ) такъ тѣсно связана съ исторіей древней и новой философіи (скептицизмъ Монтеня, Шаррона, Санхеца, Левайе, Сорбьера, Фуше, Гленвиля, Гирвгайма, Бейля и отчасти—Локка, Беркли, Юма, ученіе

мыхъ древнихъ мыслителей и философовъ (Ксенофана, Парменида, Гераклита, Анаксагора, Гегезія, Сократа, Платона, элеатовъ, въ буддизмѣ, въ „Екклезіастѣ“). По мнѣнію философа-соціолога Евгенія де-Роберти „возможно даже, что *пессимизмъ первоначально зародился именно въ области теоріи познанія и отсюда уже перешелъ въ область этическихъ вопросовъ;* не даромъ Кантъ считается предшественникомъ Шопенгауэра. Съ этой точки зрѣнія Канта можно сравнить съ врачомъ, превосходно описывающимъ симптомы болѣзни, которою онъ самъ одержимъ не въ меньшей, если не въ большей степени, чѣмъ его паціенты... Современный агностицизмъ, подобно агностицизму прежняго времени, основанъ теоретически на различеніи феномена [1]) (явленія) отъ *нумена* [2]) (или „вещи въ себѣ“), различеніи столь-же

---

Канта и Шопенгауэра о непознаваемой „вещи въ себѣ“ и т. д.), что даже самый бѣглый и поверхностный историческій обзоръ важнѣйшихъ теченій гносеологическаго пессимизма вывелъ бы меня далеко за предѣлы настоящаго труда. Я ограничусь лишь указаніемъ на агностицизмъ, какъ на особый *типъ пессимизма* sui generis, упорно замалчиваемый въ литературѣ.

[1]) Кантъ слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ *„феноменъ“* или *„явленіе“* „Явленія суть единственные предметы, которые могутъ быть *непосредственно* намъ даны опытомъ, и то, что въ нихъ непосредственно относится къ предмету, называется воспріятіемъ. Но явленія не суть „вещи въ себѣ“ (или „нумены“), а только *представленія*, имѣющія, въ свою очередь, свой предметъ который, поэтому, не можетъ быть воспринимаемъ нами и можетъ быть названъ предметомъ *неэмпирическимъ*, т.-е. *трансцендентальнымъ* (или выходящимъ за предѣлы опыта и посему абсолютно *непознаваемымъ*“ („Крит. чист. разума“, стр. 107).

[2]) „Понятіе *нумена*,—говоритъ Кантъ,—не есть *положительное* понятіе: оно обозначаетъ не строго опредѣленное знаніе какого-либо предмета, а только мысль о чемъ-то, вообще, взятомъ независимо отъ какой бы то ни было формы чувственнаго воспріятія... Для того, чтобы нуменъ означалъ дѣйствительный предметъ, отличный отъ всѣхъ явленій, необходимо... *допустить* существованіе еще другого вида воспріятія, кромѣ чувственнаго, т.-е. интеллектуальное воспріятіе, которое намъ не свойственно и существованіе котораго мы не можемъ даже представить себѣ,—только тогда мы могли-бы имѣть дѣло съ нуменомъ въ *положительномъ* смыслѣ... Понятіе нумена есть, поэтому, понятіе *ограничительное*, имѣющее цѣлью удержать въ должныхъ границахъ притязанія чувственнаго опыта и играющее лишь *отрицательную* роль. *Мы жалуемся на невозможность постигнуть внутреннюю сущность*

древнемъ, какъ сама европейская философія. Мы встрѣчаемъ его уже у предшественниковъ Сократа, напр., у элеатовъ. Далѣе оно занимаетъ видное мѣсто и въ теоріяхъ Платона, котораго Аристотель упрекаетъ за то, что онъ безъ всякой нужды удваиваетъ міръ чувствъ присоединеніемъ къ нему міра отвлеченнаго разума“ [1]).

Если задача агностицизма сводится къ тому, чтобы,—говоря словами Гете,—„*познать* міръ, а не презирать его“ („die Welt zu *erkennen* und nicht zu verachten“), то объ интеллектуальномъ пессимизмѣ, какъ о требованіи *прекращенія міра*, не можетъ быть и рѣчи: отчаяніе въ возможности познать истинную сущность міра приводитъ къ *отрицанію науки и достовѣрности всякаго знанія*, но никакъ не къ отрицанію цѣнности жизни и къ *отрицанію* міра. Изъ допущенія безнадежной непознаваемости міра отнюдь еще не слѣдуетъ, что и нравственный міропорядокъ долженъ быть признанъ *наихудшимъ* изъ всѣхъ возможныхъ и что небытіе міра предпочтительнѣе передъ его бытіемъ. По справедливому замѣчанію Джемса Селли, „мы не можемъ ставить рѣшеніе вопроса о *цѣнности жизни въ зависимость отъ условія совершеннаго и абсолютнаго знанія*. Предположимъ даже, что стремленіе къ чему-то, лежащему внѣ сферы явленій, составляетъ постоянный элементъ духа; едва-ли, однако, мы въ правѣ утверждать, что тщетность всякихъ подобныхъ попытокъ сама по себѣ представляетъ настолько крупный и важный фактъ въ человѣческомъ опытѣ, чтобы рѣшительно склонить чашу вѣсовъ въ сторону удовольствія или страданія... Во всякомъ случаѣ, предполагаемое *существованіе неразрѣшимой тайны въ мірѣ едва-ли*

---

*вещей. Если-бы даже вся природа открыла намъ свои тайны, мы всетаки не могли-бы отвѣтить на трансцендентные вопросы, выходящіе за предѣлы естества*“ („Крит. чист. раз.“, стр. 231 и слѣд.).

[1]) См. статью Е. де-Роберти: „Пессимистическія теоріи познаванія“ въ „Вопросахъ философіи“, 1891, кн. 8, стр. 48 и 49.

*достаточно, чтобы осудить его въ цѣломъ, даже въ глазахъ самыхъ пылкихъ ревнителей духовнаго свѣта.*

Съ другой стороны, и перспектива обладанія абсолютной тайной вселенной сама по себѣ не обязывала-бы еще человѣка смотрѣть на существованіе, какъ на условіе счастья [1]). *Простое удовлетвореніе инстинктивной умственной любознательности недостаточно еще само по себѣ, чтобы придать цѣнность существующему міру*“ [2]).

---

## § 12.

## Проповѣдь самоубійства.

Гносеологическій пессимизмъ въ смыслѣ *теоріи познанія*, отрицающей въ конецъ возможность познанія истинной сущности міра, не слѣдуетъ, однако, смѣшивать съ тѣмъ уродливымъ уклоненіемъ отъ этого типа пессимизма, которое граничитъ съ душевнымъ недугомъ и можетъ быть названо, поэтому, *патологическимъ явленіемъ*: я имѣю въ виду интеллектуальный пессимизмъ, *поскольку онъ утрачиваетъ свой первоначальный, строго гносеологическій характеръ и, не ограничиваясь отчаяніемъ въ цѣн-*

---

[1]) Джемсъ Селли: „Пессимизмъ“, пер. В. Яковенко. Изд. Ф. Павленкова. Спб., 1893, стр. 100—101.

[2]) Ту-же мысль высказываетъ Достоевскій устами героя „Записокъ изъ подполья“: „Разсудокъ есть вещь безспорно хорошая, но разсудокъ удовлетворяетъ только разсудочной способности человѣка, а *хотѣніе* есть проявленіе *всей жизни*, т.-е. всей человѣческой жизни и съ разсудкомъ, и съ его всѣми почесываніями. И хоть жизнь наша въ этомъ направленіи выходитъ дрянцо зачастую, но все-таки жизнь, а не только извлеченіе изъ квадратнаго корня. Вѣдь я, напр., совершенно естественно *хочу для того, чтобы удовлетворить всей моей способности жить, а не для того, чтобы удовлетворить одной только моей разсудочной способности, т.-е. какой-нибудь одной двадцатой доли всей моей способности жить*“. Ср. также слова Заратустры („Такъ говорилъ Заратустра“ Ницше): „За мыслями и чувствами твоими стоитъ *болѣе могущественный повелитель, безвѣстный мудрецъ—онъ называется*: „*самъ*“. Въ твоемъ тѣлѣ онъ живетъ, онъ и есть твое тѣло. *Въ твоемъ тѣлѣ больше мудрости, чѣмъ въ твоей лучшей мудрости*“.

*ности науки и достовѣрности всякаго знанія, разрѣшается въ интеллектуальный нигилизмъ, т.-е. приводитъ къ отрицанію міра и жизни. Отрицаніе жизни и міра по чисто гносеологическимъ основаніямъ*—вотъ то *патологическое* уклоненіе отъ строго гносеологическаго пессимизма, которое разрѣшается въ проповѣдь самоубійства. „Самоубійцы на почвѣ агностицизма, все чаще и чаще встрѣчающіеся въ послѣдніе годы,—говоритъ Максъ Нордау,—вотъ послѣдовательные адепты метафизическаго пессимизма, отрицающаго жизнь и проповѣдующаго тонко замаскированное самоубійство подъ мистическимъ покровомъ постулата пресѣченія міра. Одинъ изъ героевъ моего романа,—молодой философъ, отчаявшись въ возможности разгадать тайну жизни и потерявъ всякую вѣру въ *нравственную* цѣнность міра, кончаетъ жизнь самоубійствомъ; въ лицѣ этого героя моего романа я изобразилъ трагическую судьбу одного молодого нѣмецкаго философа Филиппа Б. [1]), который во цвѣтѣ лѣтъ *покончилъ самоубійствомъ*

[1]) Максъ Нордау имѣетъ въ виду одного изъ „послѣднихъ могикановъ“ пессимизма—Филиппа Батца (Philipp Batz), писавшаго подъ псевдонимомъ Филиппа Майнлэндера (Philipp Mainländer). Филиппъ Батцъ (родился въ 1841 г.) покончилъ самоубійствомъ на 35 году своей жизни (онъ умеръ въ Оффенбахѣ въ 1886 г.), отчаявшись въ возможности научнаго міропознанія и въ достовѣрности всякаго знанія. Одинъ изъ крупнѣйшихъ нѣмецкихъ пессимистовъ второй половины девятнадцатаго столѣтія (имя котораго ставятъ на ряду съ Гартманомъ), Майнлэндеръ углубилъ основныя положенія философіи Шопенгауэра, придавъ имъ, однако, самостоятельное освѣщеніе. Міровой процессъ представляется Майнлэндеру эманаціей Бога, сила котораго, все болѣе и болѣе ослабѣвая, можетъ, наконецъ, перейти въ состояніе небытія. Человѣчество призвано способствовать половымъ воздержаніемъ переходу міра на абсолютное небытіе. Главное сочиненіе Майнлэндера—„Философія искупленія“ („Die Philosophie der Erlösung“. Berlin, 1876), выдержало два изданія (второе изданіе вышло въ 1879 г.). Большой извѣстностью пользуются также его „Философскіе опыты“ („Philosophiche Essays“). О жизни Майнлэндера см. статью Фрица Зомерлада („Aus dem Leben Ph. Mainländer“ въ „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, 1898 г. стр. 74—101); о философіи Майнлэндера см. M. Seiling: „Mainländer—ein neuer Messais“. Münch., 1888. O. Plümacher: „Zwei Individualisten der Schopenhauerschen Schule“ Wien. 1881 (Майнлендеръ и Гелленбахъ) и статью А. Красносельскаго „Пессимизмъ и прогрессъ“ въ „Вѣстникѣ Европы“ за 1885 г., №№ 8 и 9 (единственная на рус-

*послѣ того, какъ впалъ въ агностицизмъ*—это философское отчаяніе въ возможности разгадать вѣковѣчную загадку жизни“ [1]).

---

скомъ яз. статья о Майнлэндерѣ). Краткія свѣдѣнія о Мейнлэндерѣ приводитъ проф. Мечниковъ въ своей книгѣ „Etudes sur la nature humaine“. Essai de philosophie optimiste. Paris 1904, p. 244—248, Юлій Банзенъ („Wie ich wurde was ich ward“ von Julius Bahnsen. Nebst anderen Stücken aus dem Nachlass der Philosophen herausgegeben von Roudolf Louis. München und Leipzig bei Georg Müller. 1905) и Артуръ Древсъ: „Hartmann's philosophisches System im Grundrisse“ Heidelberg. K. Winter's Universitätsbuchhandlung).

[1]) См. мое письмо изъ Парижа „У Макса Нордау“ („Новости“ № 198 отъ 21 іюля 1902 г.). „Мнѣ-бы хотѣлось выдѣлить своеобразную группу самоубійцъ на *почвѣ агностицизма* въ виду идейной темы чисто *гносеологическаго пессимизма* подобныхъ людей, извѣрившихся въ возможность міропознанія. Приведу для примѣра случай самоубійства (въ западномъ краѣ Россіи) престарѣлаго простого еврея, котораго въ праздникъ Троицы нашли покончившимъ счеты съ жизнью за чтеніемъ разбора третьей антиноміи „Критики чистаго разума Канта“. „По этому поводу“—говоритъ И. И. Лапшинъ, приводя этотъ случай въ своемъ трудѣ, „Законы мышленія и формы познанія“ (Спб. 1906, стр. 327 въ интересной главѣ „Средство противъ трусости мышленія“)—„въ печати указывалось на безотрадность критическаго идеализма, который ведетъ къ самоубійству. Въ томъ-же году въ студенческомъ обществѣ при Спб. университетѣ читался интересный рефератъ, въ которомъ указывалось на то, что критицизмъ ведетъ къ иллюзіонизму и высказывались такія-же опасенія относительно практическаго значенія этого ученія“. Гносеологическій пессимизмъ нерѣдко ведетъ къ отчаянію въ цѣнности и цѣли и жизни и къ утратѣ *вѣры въ людей*, вѣры въ свои силы, въ смыслъ жизни и къ *одиночеству* (на этой почвѣ, какъ указывалось въ печати, въ Петербургѣ и въ другихъ городахъ среди учащейся молодежи народилась идея—основать клубы одинокихъ). Отмѣчу трагическій случай самоубійства молодой, весьма симпатичной и даровитой дѣвушки, покончившей въ цвѣтѣ лѣтъ разсчеты съ жизнью на почвѣ разочарованія въ людяхъ и въ цѣли жизни. „Тверь, 10 мая. Вчера на Волгѣ около Борисоглѣбской церкви найденъ былъ трупъ воспитанницы женской учительской школы Е. М., бросившейся 27 апрѣля съ желѣзнодорожнаго моста. Покойная была лучшей ученицей выпуска этого года и отличалась недюжинными способностями и безукоризненнымъ поведеніемъ. Въ день своей трагической смерти М. послала начальницѣ школы, г-жѣ С—ой, письмо, въ которомъ просила никого не винить въ ея смерти: „Я рѣшила безповоротно умереть, потерявъ вѣру въ людей и въ себя, не видя цѣли въ жизни и не считая себя способной принести кому-либо существенную пользу“. Въ карманахъ ея платья кромѣ увѣсистаго булыжника найдена записка, въ которой она говоритъ, что къ самоубійству прибѣгаютъ не одни только психически больные“ („Новое Время“ № 9763 отъ 11 мая 1903 г., въ отдѣлѣ телеграммъ).

На почвѣ разочарованія въ жизни покончили самоубійствомъ стоики Зенонъ и Клеантъ (см. проф. В. Модестовъ: „Философъ Сенека и его письма къ Люцилію“) [1]).

О массовомъ самоубійствѣ на почвѣ разочарованія въ цѣли и цѣнности жизни свидѣтельствуетъ образовавшаяся въ Александріи „*академія соумирающихъ*“ (τῶν συναποθανουμένων), числившая въ спискѣ своихъ членовъ Антонія и Клеопатру [2]). „Въ началѣ III вѣка до Р. Х.,—говоритъ Каро,—въ Александріи процвѣтала школа пессимизма, открытая однимъ изъ наиболѣе извѣстныхъ философовъ Киренейской школы—знаменитымъ Гегезіемъ (авторомъ трактата „Разочарованный“), который неожиданно изъ посылокъ Аристиппа вывелъ доводы противъ жизни... Гегезій умѣлъ такъ краснорѣчиво описывать въ мрачныхъ краскахъ человѣческую жизнь, что получилъ прозваніе „πεισιθάνατος“ (проповѣдникъ смерти), а царь Потоломей, испуганный смущеніемъ, вносимымъ имъ въ умы слушателей, закрылъ его школу, чтобы спасти его слушателей отъ маніи самоубійства... Римляне временъ упадка приносили на послѣднемъ пиру свою жизнь въ жертву судьбѣ и въ сладостномъ опьянѣніи бросались въ то *неизвѣстное*, которое они считали небытіемъ. Петроній, поэтъ римскихъ оргій, до послѣдней минуты игралъ съ самоубійствомъ, заставляя то пускать, то останавливать себѣ кровь, какъ-бы для того, чтобы больше испытывать чувство своего освобожденія отъ жизни“ [3]). Въ началѣ XVIII столѣтія въ Америкѣ и въ Западной Европѣ народились „общества друзей самоубійства“ (извѣстныя въ Америкѣ подъ именемъ „клубовъ самоубійцъ“ или такъ называемыхъ „черныхъ клубовъ“). Въ одномъ изъ такихъ клубовъ, основанныхъ въ Парижѣ,—по словамъ проф. А. Ковалевскаго (см.

---

[1]) На почвѣ разочарованія въ жизни, какъ извѣстно, покончили самоубійствомъ одинъ изъ крупнѣйшихъ вождей французскаго соціализма П. Лафаргъ и его супруга.

[2]) Каро, „Пессимизмъ“, стр. 6

[3]) Ibid., стр. 6—14.

„Studien zur Psychologie des Pessimismus“ von D-r Arnold Kowalewsky, priv.-doc. an d. Univ. Königsberg. Wiesbaden. Verl. v J. Bergmann. 1904 S. 10)—„ежегодно, согласно уставу общества, бросали жребій, рѣшавшій, кто изъ членовъ его долженъ покончить самоубійствомъ... Статуты устава парижскаго общества самоубійцъ гласили, между прочимъ, что каждый членъ долженъ: 1) быть человѣкомъ чести; 2) испытать на себѣ людскую несправедливость, неблагодарность друзей, измѣну жены или возлюбленной и 3) ощущая въ душѣ своей ничѣмъ незаполнимую пустоту, питать отвращеніе ко всему, что способна дать тлѣнная жизнь“ (см. сообщеніе Dieudonné въ „Archiv für Kulturgeschichte“ I, 1903, 3 Heft S. 357).

---

§ 13.

## Пессимистическіе мотивы въ художественной литературѣ. Фаустъ какъ философскій типъ.

Историческимъ прототипомъ гносеологическаго пессимизма останется навсегда „Экклезіастъ“—этотъ неувядаемый памятникъ еврейскаго глубокомыслія, передъ которымъ безсильна ржавчина времени: меланхолическій образъ вѣнценоснаго печальника объ истинѣ, провозгласившаго „томленіемъ духа“ всякую попытку разгадать вѣковѣчную тайну бытія, по справедливости считается родоначальникомъ *интеллектуальной скорби*: „и предалъ я сердце мое тому, чтобы познать мудрость... Узналъ, что и это—томленіе духа, потому что во многой мудрости много печали, и кто умножаетъ познанія, умножаетъ скорбь!“—жалуется разочаровавшійся въ жизни мудрецъ, проклинавшій день своего рожденія. Въ высшей степени примѣчательно, что наряду съ „Экклезіастомъ“ Соломона мы находимъ въ исторіи еврейской философіи непревзойденный шедевръ *интеллектуальнаго оптимизма*: я имѣю въ виду проповѣдь „*интеллектуальной любви къ Богу*“ (amor Dei

intellectualis), которая вѣнчаетъ „Этику“ Спинозы... Въ художественной литературѣ самый яркій по захватывающему драматизму образъ разочарованнаго искателя истины завѣщалъ намъ Гете въ своемъ Фаустѣ,—этомъ безсмертномъ героѣ *гносеологической трагедіи*, которая навсегда останется художественной іереміадой интеллектуальнаго пессимизма. Какой глубокой грустью, какой горькой насмѣшкой надъ безсиліемъ пытливаго человѣческаго ума звучитъ исповѣдь Фауста: „Я не знаю радости... Не старайтесь увѣрить меня, что я въ силахъ научить людей чему-бы то ни было, чтобы улучшить и исправить ихъ!“—жалуется разочарованный „вопрошатель природы“, исполненный томленіемъ по недосягаемой истинѣ: „Природа скрыла отъ меня свои тайны! Ясная нить моей мысли порвалась, и *всякое стремленіе къ истинѣ опротивѣло мнѣ!*“—восклицаетъ съ горечью разувѣрившійся въ жизни мечтатель, порывавшійся, по собственному признанію, „проникнуть въ источникъ первобытныхъ началъ“ и „вмѣстить въ своей груди радости и страданія всего человѣчества, поднять и расширить значеніе своего „я“ до такой степени, въ какой только оно способно чувствовать, чтобы затѣмъ вмѣстѣ съ нимъ погибнуть“. Утративъ въ тщетныхъ поискахъ за истиной всякую охоту къ жизни, отчаявшись въ цѣнности жизни, Фаустъ восклицаетъ съ горечью: „*О если-бы я не родился!*“ [1]).

Если Фаустъ—духъ интеллектуальной скорби, то Мефистофель—духъ лукаваго суемудрія и равнодушнаго скептицизма, граничащаго съ *интеллектуальнымъ цинизмомъ*: „О, мужъ благочестивый!—говоритъ онъ Фаусту съ язвительной усмѣшкой,—развѣ вы впервые даете ложное свидѣтельство! Развѣ не давали вы съ полной силой убѣжденія, съ гордо поднятой головой и отвагой въ груди объясненій существа Бога, міра, того, что на

[1]) О Фаустѣ. какъ философскомъ типѣ, см. Куно Фишеръ (Фаустъ“ Гете), Фридриха Паульсенъ „Шопенгауэръ, Гамлетъ и Мефистофель“) и проф. В. Хвостовъ. „Эвдемонистическое значеніе нравственнаго добра“ въ „Вопросахъ философіи и психологіи“ 1911 г., кн. 110, ноябрь—декабрь).

немъ движется, человѣка и всего, что есть у него въ сердцѣ и въ головѣ! Вѣдь если вы захотите быть откровеннымъ съ самимъ собой, то должны будете сознаться, что обо всѣхъ этихъ вещахъ вы знаете ровно столько же, сколько и о смерти господина Швердлейна!..“ Какимъ безграничнымъ цинизмомъ, какимъ холоднымъ равнодушіемъ къ вѣчнымъ запросамъ пытливаго человѣческаго ума продиктованы, напр., слѣд. слова Мефистофеля, „Теченіе нашихъ мыслей похоже на работу ткацкаго станка, гдѣ одинъ толчокъ задѣваетъ тысячу нитей. Челноки бѣгаютъ взадъ и впередъ: нитки невидимо перекрещиваются, рождая однимъ ударомъ тысячу сочетаній. Философъ, не обинуясь, объяснитъ вамъ, что все происходитъ тутъ такъ, какъ должно происходить: что если первое и второе произошло *такъ*, то третье и четвертое должно непремѣнно произойти *этакъ*, и что, наоборотъ,—если-бы не было ни перваго, ни второго, то, навѣрное, не произошло-бы ни третьяго, ни четвертаго. Это правило признаютъ участники всѣхъ школъ, хотя они и не дѣлаются черезъ это ткачами. Кто хочетъ познать и объяснить строеніе какого-нибудь живого предмета, начинаетъ съ того, что лишаетъ его жизни: тогда въ вашихъ рукахъ сосредоточатся всѣ составныя части, но духовная связь ихъ—увы!—безслѣдно исчезнетъ. Химія называетъ это „encheiresin naturae“ и при этомъ, сама не замѣчая, добродушно посмѣивается надъ собою!“

Черты нравственнаго и интеллектуальнаго пессимизма можно подмѣтить и въ меланхолическомъ образѣ Гамлета: „Телята и бараны тѣ, кто полагаются на прочность написаннаго на ихъ кожѣ!“—восклицаетъ разочарованный датскій принцъ, отчаявшись въ нравственной цѣнности жизни. Наиболѣе яркій по художественной законченности образъ интеллектуальнаго пессимиста рисуетъ Карлейль въ своемъ „Sartor Resartus“.

Въ нашей литературѣ непревзойденной іереміадой интеллектуальнаго пессимизма останется навсегда неувядаемый памят-

никъ русскаго глубокомыслія „Братья Карамазовы“ Достоевскаго, завѣщавшаго родной литературѣ русскаго Фауста—въ лицѣ Ивана Карамазова и русскаго Мефистофеля—въ образѣ „чорта“ [1]) (въ главѣ „Чортъ“—кошмаръ Ивана Ѳедоровича): діалогъ между двумя героями этой величавой гносеологической трагедіи—Иваномъ Карамазовымъ и „чортомъ“, по гибкости діалектики, по глубинѣ философскаго проникновенія и энергіи художественной экспрессіи можно поставить вровень съ знаменитымъ діалогомъ между Фаустомъ и Мефистофелемъ.

Черты нравственнаго пессимизма, навѣяннаго философскимъ скепсисомъ, можно подмѣтить и у Тургенева въ его трогательной исповѣди вдумчиваго художника, извѣрившагося въ художественной правдѣ искусства и нравственной цѣнности жизни („Довольно“). Черты пессимизма, навѣяннаго, — по признанію Фридриха Шпильгагена,—философіей Шопенгауэра, можно подмѣнить и у Лео,—героя его романа „Загадочныя натуры“. Наконецъ, въ „Кандидѣ“ Вольтера мы находимъ неподражаемую, по своему чисто французскому юмору, сатиру на *интеллектуальный оптимизмъ*: въ лицѣ педанта Панглоса Вольтеръ поражаетъ ядовитой стрѣлой наивную вѣру своего вѣка во всесиліе науки [2]).

---

## § 14.

### Несостоятельность „интеллектуальнаго нигилизма“.

Поскольку гносеологическій пессимизмъ выходитъ за предѣлы чисто интеллектуальнаго скепсиса и разрѣшается въ *интеллектуальный нигилизмъ*, т.-е. въ проповѣдь самоубійства, какъ единственнаго пути къ рѣшенію проблемы міропознанія, постольку

---

[1]) См. статью С. Булгакова „Иванъ Карамазовъ какъ философскій типъ“ въ „Вопросахъ философіи“ (1902 г., кн. I, стр. 826—863).

[2]) Художественное истолкованіе психологическихъ мотивовъ пессимизма даетъ Гюи де Мопассанъ въ извѣстномъ разсказѣ „Одиночество“.

мы, вслѣдъ за Мебіусомъ и Пере, должны признать, такой *патологическій* пессемизмъ душевнымъ недугомъ sui generis.

Еще Шопенгауэръ показалъ, со свойственнымъ ему остроуміемъ, полную несостоятельность и нецѣлесообразность самоубійства какъ средства для погашенія воли къ жизни: попытка самоубійцы пресѣчь въ корнѣ бытіе міра напоминаетъ ему того наивнаго чудака, который не на шутку полагалъ, что достаточно остановить стрѣлку на циферблатѣ часовъ, чтобы тѣмъ самымъ остановить теченіе *времени*. Своимъ ученіемъ о безполезности самоубійства, какъ пути къ мироспасенію, Шопенгауэръ разоблачилъ самозванныя притязанія *лжефилософскихъ* проповѣдниковъ самоубійства на ореолъ философскаго пессимизма, и положилъ такимъ путемъ прочное основаніе для различенія *физіологіи и патологіи мышленія*: если гносеологическій пессимизмъ, какъ отрицаніе возможности познанія истинной сущности явленій,—вполнѣ *нормальное* проявленіе протеста противъ земного удѣла человѣка, то гносеологическій *нигилизмъ*, поскольку онъ разрѣшается въ проповѣдь самоубійства, слѣдуетъ признать прискорбнымъ *патологическимъ* явленіемъ [1]). Философія не только не въ правѣ освящать или даже попускать это грустное проявленіе *патологіи ума*, но она призвана и обязана безпощадно бичевать это опасное по своимъ практическимъ послѣдствіямъ *недомысліе* и разоблачить

---

[1]) „Даже у дѣтей"—говоритъ А. Ковалевскій („Studien zur Psychologie des Pessimismus" Wiesbden", 1904, 9)-—„самоубійство принимаетъ угрожащіе размѣры. Съ 1876 по 1896 г., т.-е. въ теченіе 20 лѣтъ, число самоубійцъ, не достигшихъ двадцатилѣтняго возраста, увеличилось почти вдвое". Ср. также: „Etudes sur la nature humaine". Essai de philosophie optimiste par Elie Metchnikoff". Paris. 1904, p. 248. О самоубійствѣ дѣтей школьнаго возраста приведены интересныя статистическія данныя въ изслѣдованіяхъ д-ра Хлопина, д-ра Гордона, А. В. Лихачева и др. Цѣнныя соображенія по вопросу о причинахъ этого явленія приводятъ академикъ В. М. Бехтеревъ („О причинахъ самоубійства и возможной борьбѣ съ нимъ"), проф. П. Я. Розенбахъ („О причинахъ современной нервозности и самоубійствъ"), д-ръ Д. Жбанковъ („Современныя самоубійства"), П. Розановъ („О самоубійствѣ") и др.

его логическую и нравственную несостоятельность: гносеологическій пессимизмъ относится къ интеллектуальному нигилизму, какъ *философія* къ *лжефилософіи*, какъ знаніе—къ *предразсудку*, который не можетъ быть терпимъ съ точки зрѣнія интересовъ *гигіены духа*; нельзя, поэтому, не привѣтствовать попытки одного изъ крупнѣйшихъ современныхъ историковъ агностицизма отнести гносеологическій пессимизмъ, какъ проповѣдь пресѣченія жизни, къ разряду уродливыхъ извращеній интеллектуальнаго чувства: „мы встрѣчаемся,—говоритъ Е. В. де-Роберти,—съ особымъ *видоизмѣненіемъ чувства* уже не въ области половыхъ ощущеній или слуха, обонянія и т. д., а *въ области интеллектуальныхъ чувствъ* или „эмоцій", зависящихъ отъ положительнаго или отрицательнаго удовлетворенія духовной (и скажемъ отъ себя: „*нормальной*") потребности—жажды знанія, часто столь-же сильной и неумолимой, какъ и чисто физическія нужды. Этой своей стороной, не замѣченной или умышленно оставленной въ тѣни, философія граничитъ уже не съ физіологіей, а съ *патологіей ума. Пессимизмъ на почвѣ теоріи познаванія*—вотъ, по нашему мнѣнію, наиболѣе правильное опредѣленіе истинной сущности всякаго агностицизма" [1]).

Поскольку гносеологическій пессимизмъ впадаетъ въ интеллектуальный нигилизмъ, т. е. разрѣшается напослѣдокъ въ требованіе пресѣченія міра и всякаго бытія, постольку онъ съ логическою неизбѣжностью повторяетъ указанныя выше логическія погрѣшности умозаключенія нравственнаго пессимизма: гносеологическіе пессимисты утверждаютъ: „такъ какъ міръ абсолютно *непознаваемъ*, то, *слѣдовательно*, небытіе міра предпочтительнѣе его бытія". Однако, изъ утверженія: „міръ завѣдомо непознаваемъ"

---

[1]) „Пессимистическія теоріи познаванія", стр. 48. Евгенію де-Роберти принадлежитъ также монографія по изслѣдованію агностицизма „L'inconnaissable, sa metaphysique, sa psychologie" и трудъ по исторіи пессимизма „Causes actuelles de l'extension du pessimisme".

вовсе еще не вытекаетъ, что *я* долженъ предпочесть небытіе міра его бытію. Ошибочность такого умозаключенія состоитъ въ томъ, что гносеологическіе пессимисты *молчаливо опускаютъ большую посылку, которая гласитъ: „стоило-бы жить въ томъ только случаѣ, если-бы міръ былъ безусловно познаваемъ“*, или—что то же самое—*„я не хочу жить, если существующій міръ—завѣдомо непознаваемъ!“* Въ этой-то молчаливо опускаемой посылкѣ и кроется логическая ошибка умозаключенія интеллектуальнаго пессимизма, *потому что вопросъ о цѣнности жизни напередъ уже предрѣшенъ въ фразѣ, „я не хочу жить“, которая содержитъ въ себѣ implicite отрицаніе міра и жизни* и дѣлаетъ, поэтому, невозможнымъ да и ненужнымъ дальнѣйшее обсужденіе вопроса о цѣнности жизни.

---

## § 15.

## Солипсизмъ, какъ своеобразная разновидность „интеллектуальнаго пессимизма“. Антиномія солипсизма.

Своеобразное русло агностицизма или интеллектуальнаго пессимизма представляетъ такъ называемый *солипсизмъ* (отъ трехъ латинскихъ словъ „solus ipse sum“—„одинъ лишь я самъ и существую“, т. е. нѣтъ никого и ничего кромѣ моего „я“). Солипсизмъ или „теоретическій эгоизмъ“ (какъ принято называть его со временъ Вольфа [1]), а по терминологіи Фаге—„эгоцентризмъ“), можно опредѣлить, какъ безусловное сомнѣніе во всемъ безъ изъятія, за исключеніемъ лишь факта существованія сомнѣвающагося. Солипсизмъ считаетъ безспорнымъ единственно лишь фактъ существованія того, кто сомнѣвается въ существованіи міра. Связанный съ именами Вольфа и въ особенности Декарта (а въ новѣйшей философіи—съ именами Шопенгауэра

[1]) По словамъ Пфафа, автора „Oratio de egoismo nova philosophica“, терминъ „эгоизмъ“ встрѣчается впервые у Вольфа.

и Спенсера), солипсизмъ отрицаетъ существованіе міра и приходитъ въ конечномъ итогѣ къ отрицанію объективной истины. „Всеобщее сомнѣніе“ („doute universelle“), провозглашая девизъ, „слѣдуетъ сомнѣваться во всемъ безъ изъятія“ („de omnibus dubitandum“), съ логическою неизбѣжностью приводитъ къ отрицанію міра и объективной истины; въ этомъ смыслѣ солипсизмъ разрѣшается напослѣдокъ въ интеллектуальный пессимизмъ, такъ какъ сводится, въ конечномъ итогѣ, къ отрицанію познаваемости міра. Агностицизмъ *признаетъ* объективное существованіе міра и истины и отрицаетъ лишь возможность міропознанія; солипсизмъ-же отрицаетъ не только возможность познанія міра и истины, но и самый фактъ существованія міра и объективной истины. Тезисъ агностицизма гласитъ: „нѣтъ познаваемой истины“; солипсизмъ идетъ еще дальше и утверждаетъ: „*нѣтъ истины*“; агностицизмъ отрицаетъ возможность *познанія міра*; солипсизмъ идетъ еще дальше и отрицаетъ не только возможность міропознанія, но и самое *существованіе міра*; поэтому послѣднее слово агностицизма гласитъ: „*нѣтъ науки*“, а солипсизмъ провозглашаетъ девизъ: „*нѣтъ міра!*“. Коренная ошибка агностицизма заключается въ томъ, что, отрицая въ конецъ возможность познанія истины, агностицизмъ самымъ фактомъ отрицанія возможности всякаго міропознанія притязаетъ на познаніе непреложной истины, такъ какъ самое сужденіе „*міръ непознаваемъ*“ представляетъ вѣдь не что иное, какъ *познаніе міра со стороны его непознаваемости*; въ самомъ дѣлѣ: если міръ абсолютно непознаваемъ, то *какъ возможно познаніе непознаваемости міра?* Вѣдь самое утвержденіе „міръ непознаваемъ“ напередъ уже молчаливо предполагаетъ возможность познанія міра и тѣмъ самымъ предрѣшаетъ въ утвердительномъ смыслѣ вопросъ о его познаваемости Въ такое-же противорѣчіе впадаетъ и солипсизмъ; коренная ошибка солипсизма заключается въ томъ, что, отрицая въ конецъ существованіе истины, солипсизмъ самымъ фактомъ

отрицанія ея претендуетъ на абсолютное познаніе истины и *тѣмъ самымъ молчаливо предрѣшаетъ вопросъ о ея существованіи*: самое сужденіе „нѣтъ истины“ становится впервые возможнымъ лишь при молчаливомъ допущеніи существованія истины, такъ какъ безъ такого молчаливаго допущенія сужденіе это утратило-бы всякій смыслъ и превратилось-бы въ логическій non sens; такимъ образомъ, самое отрицаніе существованія истины есть въ то же время не что иное, какъ явное притязаніе познать безспорную истину, что, въ свою очередь, молчаливо предрѣшаетъ (въ утвердительномъ смыслѣ) вопросъ о ея существованіи. Въ самомъ дѣлѣ: если и впрямь „нѣтъ истины“, то спрашивается: какъ возможна та безспорная, исключающая всякія сомнѣнія истина, которая гласитъ: „нѣтъ истины“? Вѣдь самый фактъ отрицанія истины, какъ таковой, и есть вѣдь не что иное, какъ *непреложная истина*, свидѣтельствующая toto genere о ея существованіи! Стало быть сами-же солипсисты, оставаясь послѣдовательными, съ логической неизбѣжностью должны признать существованіе, по крайней мѣрѣ, *этой-то одной непреложной истины!* Такимъ образомъ, абсолютное отрицаніе существованія истины дѣлаетъ невозможнымъ самый фактъ отрицанія ея, такъ какъ при такихъ условіяхъ сужденіе *„нѣтъ истины“*, утратило-бы всякую истинность и превратилось-бы въ логическій non sens. Логическая несостоятельность солипсизма разоблачается съ помощью слѣдующаго аргумента, который — насколько мнѣ, по крайней мѣрѣ, извѣстно,—до сихъ поръ никѣмъ еще не выдвигался въ литературѣ вопроса: если правъ солипсизмъ, утверждающій: ego solus ipse sum (существую только я самъ), если *всѣ явленія*, кромѣ моего „я“, и взаправду — не болѣе, какъ фантомы, призраки моего воображенія, то *самое слово „всѣ“ утрачиваетъ въ глазахъ солипсиста всякій смыслъ и превращается, при такихъ условіяхъ, въ логическій non sens*. Въ самомъ дѣлѣ: вѣдь терминъ *„всѣ“* означаетъ не что иное, какъ цѣлый

*классъ* явленій и напередъ уже предполагаетъ, поэтому, существованіе наряду съ моимъ „я“ еще и *твоего* „я“, т. е. безконечнаго *множества* такихъ-же явленій; коль скоро, съ точки зрѣнія солипсиста, 'нѣтъ и не можетъ быть никого и ничего кромѣ моего „я“, нѣтъ и не можетъ быть *ни одного*, вообще, явленія,— ясно, что при такихъ условіяхъ нѣтъ и не можетъ быть *никакихъ*, вообще, фактовъ или явленій, и говорить о классѣ или о множествѣ какихъ-бы то ни было явленій не представляется, поэтому, никакой возможности: послѣдовательный солипсистъ прямо-таки не въ силахъ помыслить понятіе „всѣ“ и не въ правѣ, поэтому, и оперировать надъ этимъ понятіемъ.

Не трудно видѣть, однако, что поскольку солипсистъ безсиленъ даже помыслить понятіе *„всѣ люди, всѣ тѣла“* и т. п., постольку онъ безсиленъ также построить какое-бы то ни было общее сужденіе *„всѣ S суть P“*, потому что въ глазахъ солипсиста истинно лишь одно единичное сужденіе: *„существую только я самъ“*. Такимъ образомъ *всякій солипсизмъ, по самой логической структурѣ своей, напередъ уже заявляетъ отводъ противъ самаго права да и возможности строить какія-бы то ни было общія сужденія, а слѣдовательно и какіе-бы то ни было силлогизмы*: самое сужденіе „всѣ S суть P“ утрачиваетъ въ глазахъ солипсиста всякій raison d'être, всякую логическую почву и сводится напослѣдокъ къ сочетанію двухъ логически несовмѣстимыхъ понятій. Если *всякое* общее сужденіе—не болѣе, какъ логическій non sens, то *какъ возможно общее сужденіе, которое гласитъ: „всѣ явленія кромѣ одного лишь моего собственнаго „я“—не болѣе, какъ миражъ моего воображенія“*? А вѣдь съ точки зрѣнія солипсиста это послѣднее сужденіе — *единственная*, вообще, непреложная истина, исключающая всякія сомнѣнія. Такимъ образомъ *всякій солипсизмъ, по самой логической природѣ своей, неизбѣжно разрѣшается въ непримиримую внутреннюю антиномію*. Тезисъ этой антиноміи гласитъ: нѣтъ и не можетъ быть никакихъ, вообще,

общихъ сужденій, а слѣдовательно, нѣтъ и не можетъ быть и *истинныхъ* общихъ сужденій; антитезисъ, напротивъ, утверждаетъ: нѣтъ и не можетъ быть никакихъ, вообще, истинъ, *кромѣ слѣдующаго общаго сужденія*: „всѣ общія сужденія—не болѣе, какъ логическій non sens“; тезисъ дѣлаетъ невозможнымъ самое построеніе какихъ-бы то ни было *общихъ* сужденій; антитезисъ, напротивъ, провозглашаетъ истину въ формѣ *общаго сужденія*, выдавая ее за единственную непреложную истину, исключающую всякія сомнѣнія.

Я не знаю болѣе нагляднаго, болѣе неотразимаго аргумента противъ солипсизма, какъ ссылка на самый фактъ его существованія; логическая несостоятельность солипсизма краснорѣчивѣе всякихъ словъ разоблачается воочію самымъ фактомъ его существованія: если правъ солипсизмъ, отрицая въ конецъ существованіе истины, то какъ возможна истинность солипсизма, какъ возможна его правота? Если и впрямь „нѣтъ истины“, то какъ возможенъ солипсизмъ, выдающій себя за непреложную истину и претендующій на абсолютное познаніе ея?!. [1]).

---

[1]) Въ русской литературѣ въ защиту солипсизма, какъ своеобразнаго русла неокантіанства, выступилъ проф. А. И. Введенскій въ своемъ трудѣ „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія“, вызвавшемъ горячую полемику на страницахъ „Вопросовъ философіи ипсихологіи“ и „Вѣстника Европы“ между кн. С. Н. Трубецкимъ, Л. М. Лопатинымъ, П. Е. Астафьевымъ и Э. Л. Радловымъ. (Отчетъ о засѣданіяхъ Московскаго Психологическаго Общества, посвященныхъ обсужденію тезисовъ проф. А. И. Введенскаго, см. въ 16-ой книгѣ „Вопросовъ философіи и психологіи“. Ср. С. О. Грузенбергъ: „Очерки современной русской философіи“. Спб. 1911 г., гл. III: „Солипсизмъ какъ своеобразная разновидность русскаго неокантіанства“). Богатый матеріалъ по исторіи и литературѣ вопроса читатель найдетъ въ трудѣ проф. И. И. Лапшина: „Проблема чужого я въ новѣйшей философіи“. Спб. 1910 г.

## § 16.

## Моральный солипсизмъ.

Если *теоретическій* солипсизмъ отрицаетъ существованіе теоретической истины, то *нравственный солипсизмъ* отрицаетъ въ конецъ существованіе *нравственной истины*, т. е. существованіе *добра и зла*; если „теоретическій эгоизмъ“ отрицаетъ объективное существованіе міра, то „нравственный эгоизмъ“ (или „моральное одиночество“,—какъ называетъ его Уилльямъ Джемсъ) отрицаетъ объективное существованіе *нравственнаго міропорядка* и разрѣшается напослѣдокъ въ *аморализмъ* или отрицаніе возможности всякой, вообще, нравственности; въ этомъ смыслѣ нравственный солипсизмъ относится къ нравственному нигилизму такъ-же, какъ теоретическій солипсизмъ—къ интеллектуальному нигилизму: послѣднее слово теоретическаго солипсизма гласитъ: „нѣтъ міра,—ergo нѣтъ и міропознанія!“; послѣдній выводъ нравственнаго солипсизма утверждаетъ: „нѣтъ нравственнаго міропорядка,—ergo нѣтъ и познанія нравственнаго міропорядка, нѣтъ нравственности!“. Моральный солипсизмъ можно опредѣлить какъ безусловное сомнѣніе въ нравственной цѣнности всего безъ изъятія. за исключеніемъ лишь самаго факта нравственной самоцѣнности сомнѣвающагося. Моральный солипсизмъ считаетъ безспорнымъ единственно лишь фактъ нравственной самоцѣнности того, кто сомнѣвается въ существованіи нравственнаго міропорядка. Связанный съ именами скептика Анаксарха, Монтеня, Вовенарга, Гоббса, Руссо и, главнымъ образомъ, съ именами Макса Штирнера и Фридриха Ницше, моральный солипсизмъ, отправляясь отъ *моральнаго агностицизма*, съ логической послѣдовательностью приходитъ къ проповѣди *нравственнаго безразличія*. Такъ-какъ „истины нѣтъ“,—учитъ теоретическій эгоизмъ,—то *все сомнительно* съ логической

точки зрѣнія; такъ какъ „нѣтъ нравственной истины“,—учитъ моральный эгоизмъ,—то *все сомнительно* съ нравственной точки зрѣнія; такъ какъ нѣтъ критерія истины,—учитъ теоретическій солипсизмъ,—то, слѣдовательно, нѣтъ ни истины, ни заблужденія; *поэтому—все дозволено въ логическомъ смыслѣ этого слова*; такъ какъ нѣтъ критерія *нравственной* истины,—учитъ моральный солипсизмъ,—то, слѣдовательно, нѣтъ ни добра, ни зла; *поэтому все дозволено въ нравственномъ смыслѣ этого слова.* Къ такой апологіи нравственнаго безразличія пришелъ въ наше время Фридрихъ Ницше, провозгласившій заимствованный имъ у средне-вѣковыхъ ассассинъ девизъ: *„нѣтъ ничего истиннаго—все дозволено!“* [1]). Двухчленная формула эта, сочетая въ себѣ *отрицательный* тезисъ моральнаго солипсизма съ *положительнымъ* тезисомъ нравственнаго нигилизма, сочетаетъ въ себѣ также и указанныя выше логическія погрѣшности обоихъ этихъ типовъ пессимизма: если „нѣтъ ничего истиннаго“ (въ нравственномъ смыслѣ этого слова), если нѣтъ нравственной истины, то возникаетъ вопросъ: какъ возможна *непреложная* нравственная истина, которая гласитъ: „все дозволено“? Если нѣтъ и не можетъ быть никакого, вообще, критерія достовѣрности нравственныхъ (нормативныхъ) сужденій, то спрашивается: гдѣ-же слѣдуетъ искать критерій для достовѣрности той нравственной истины, которая гласитъ: „все дозволено?“. А вѣдь солипсизмъ провозглашаетъ эту безспорную истину, какъ *единственный непогрѣшимый критерій* для оцѣнки нравственнаго поведенія человѣка! Если нѣтъ и не можетъ быть *никакой*, вообще, санкціи поведенія людей, то спрашивается: какъ возможна та высшая санкція нравственнаго общежитія, которая гласитъ „все дозволено“, которая все дозволяетъ, все санкціонируетъ?

---

[1]) Къ апологіи нравственнаго безразличія приходитъ также Иванъ Карамазовъ въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ Достоевскаго: «человѣкъ возвеличится духомъ... и явится *человѣкъ-богъ*. Въ этомъ смыслѣ ему *„все позволительно“*» и т. д.

А вѣдь максима „все дозволено“ провозглашается солипсизмомъ, какъ единственная и при томъ непререкаемая санкція нравственнаго поведенія!..

Самое сужденіе „нѣтъ (нравственной) истины—все дозволено“ становится впервые возможнымъ лишь при молчаливомъ допущеніи существованія нравственной истины, такъ какъ въ противномъ случаѣ сужденіе это утратило-бы всякій смыслъ; такимъ образомъ, моральный солипсизмъ, подобно „теоретическому эгоизму“, самымъ фактомъ безусловнаго отрицанія истины притязаетъ toto genere на познаніе ея и тѣмъ самымъ молчаливо предрѣшаетъ (въ утвердительномъ смыслѣ) вопросъ о ея существованіи.

---

## § 17.

## Антиномія солипсизма. Схема классификаціи категорій солипсизма.

Несостоятельность формулы „все дозволено“ объясняется молчаливымъ допущеніемъ возможности категоріи „*дозволеннаго*“ *безъ санкціонирующаго*, „*дозволяющаго начала*“ или — что то же самое—*одновременнымъ* требованіемъ категоріи „дозволеннаго“ и отрицаніемъ нормативнаго, „дозволяющаго“ начала. „Дозволеннымъ“ мы почитаемъ все то, что согласуется съ нашимъ представленіемъ о „наивысшемъ благѣ“, которое напередъ уже принимается нами за масштабъ для распознаванія „дозволеннаго“ и „недозволеннаго“; предикатъ „дозволенный“ означаетъ, въ сущности, не что иное, какъ „дозволенный“ съ точки зрѣнія того руководящаго начала, которое напередъ уже почитается *дозволяющимъ* одни дѣйствія и *запрещающимъ* другія. Самое понятіе о „дозволенномъ“ становится впервые возможнымъ лишь при молчаливомъ допущеніи существованія санкціонирующаго или „дозволяющаго“ начала, такъ какъ въ противномъ случаѣ понятіе

это утрачиваетъ всякій смыслъ и превращается въ логическій non sens: безъ молчаливаго допущенія такого нормативнаго „дозволяющаго“ начала немыслимо представленіе о критеріи „дозволеннаго“ и „недозволеннаго“, немыслима самая антитеза между добромъ и зломъ, немыслимо самое понятіе о „дозволенномъ“.

Такимъ образомъ, понятіе „дозволеннаго“ напередъ уже молчаливо предрѣшаетъ (въ утвердительномъ смыслѣ) вопросъ о существованіи нѣкотораго руководящаго начала (назовемъ его x), которое молчаливо принимается нами за непреложный *критерій* „дозволеннаго“ и „недозволеннаго“, за *масштабъ* для нравственной оцѣнки явленій и исключаетъ, поэтому, всякое сомнѣніе въ допустимости нравственной санкціи поведенія человѣка.

Формула „нѣтъ истины—все дозволено“ не только не разрѣшается въ отрицаніе нравственной отвѣтственности, не только не отрицаетъ нравственнаго достоинства человѣка, но, наоборотъ, отправляется отъ молчаливой *апологіи* нравственности, такъ какъ въ противномъ случаѣ сама эта формула утратила-бы всякій raison d'être и превратилась-бы въ логическій non sens.

Такимъ образомъ, формула эта по самому строенію своему оказывается логически несостоятельной, такъ-какъ разрѣшается напослѣдокъ въ непримиримую внутреннюю антиномію. Тезисъ этой антиноміи *отрицаетъ* въ концѣ допустимость нравственной истины („*нѣтъ* истины“) и тѣмъ самымъ *исключаетъ* самую возможность нравственнаго критерія fas и nefas, „дозволеннаго“ и „недозволеннаго“ („нѣтъ ничего недозволеннаго“=„все дозволено“); антитезисъ, напротивъ, отправляется отъ провозглашенія нравственной истины и, *признавая* тѣмъ самымъ допустимость таковой истины, съ логической неизбѣжностью *признаетъ* нравственный критерій fas и nefas, „дозволеннаго“ и „недозволеннаго“; тезисъ разрѣшается въ *отрицаніе* всякой нравственности;

антитезисъ, напротивъ, сводится въ конечномъ итогѣ къ *апологіи* нравственности.

Антиномія эта устраняется въ томъ только случаѣ, если мы привнесемъ въ формулу „все дозволено“ указанную выше поправку и примемъ терминъ „дозволенный“ въ смыслѣ „*нравственно* дозволеннаго“; въ этомъ послѣднемъ случаѣ формула эта приметъ слѣдующій видъ: „все дозволено *лишь постольку, поскольку согласуется съ требованіемъ „наивысшаго блага“ или съ нормативной идеей, которая напередъ уже принимается нами за критерій добра и зла и даетъ нравственную санкцію поведенію человѣка*“.

Легко видѣть, однако, что въ *такой* редакціи формула эта утрачиваетъ свой *кажущійся, мнимый характеръ проповѣди нравственнаго безразличія* и разрѣшается напослѣдокъ въ *апологію* нравственности.

Пессимизмъ, *какъ вѣра и міропониманіе*, сводится напослѣдокъ къ утвержденію, что существующій міръ — *наихудшій* изъ всѣхъ возможныхъ, но при этомъ предикатъ „*наихудшій*“, какъ мы видѣли, получаетъ *три* значенія; сообразно *тремъ* значеніямъ термина „наихудшій“, пессимизмъ расчленяется на *три основныхъ типа* рѣшенія проблемы цѣнности міра и жизни: 1) на языкѣ нравственнаго или *интуитивнаго пессимизма* терминъ „наихудшій“ означаетъ „*нравственно несостоятельный*“; 2) съ точки зрѣнія нигилизма или *вселенскаго пессимизма* терминъ „наихудшій“ нужно понимать какъ „*несостоятельрый не только нравственно, но и логически*“; 3) наконецъ, агностицизмъ или *интеллектуальный пессимизмъ* разумѣетъ подъ терминомъ „наихудшій“ „*не только нравственно и логически несостоятельный, но и безнадежно непознаваемый*“.

Тезисъ пессимизма *перваго* типа гласитъ: „міръ—*несостоятеленъ въ нравственномъ отношеніи*, а такъ какъ пріемлемъ только

нравственно-состоятельный міропорядокъ, то, слѣдовательно, небытіе міра предпочтительнѣе передъ его бытіемъ".

Тезисъ пессимизма *второго* типа утверждаетъ: „міръ—*несостоятеленъ въ логическомъ смыслѣ* этого слова, а такъ какъ нравственно пріемлемъ только логически состоятельный міропорядокъ, то, слѣдовательно, небытіе міра предпочтительнѣе передъ его бытіемъ".

Наконецъ, тезисъ пессимизма *третьяго* типа учитъ: „міръ завѣдомо *непознаваемъ*, а такъ какъ нравственно и логически пріемлемъ только познаваемый міропорядокъ, то, слѣдовательно, небытіе міра предпочтительнѣе передъ его бытіемъ".

Суммируя признаки трехъ указанныхъ въ нашей классификаціи типовъ пессимизма, мы получимъ слѣдующую схему:

---

## Схема классификаціи категорій пессимизма.

### I. Первый типъ пессимизма:

*нравственный пессимизмъ* расчленяется на:

| 1. | 2. |
|---|---|
| интуитивный пессимизмъ:<br>a) религіозный пессимизмъ.<br>b) поэтическій пессимизмъ.<br>c) пессимизмъ какъ настроеніе. | нигилизмъ или вселенскій пессимизмъ:<br>a) постулатъ спасенія міра.<br>b) постулатъ пресѣченія человѣческаго рода.<br>c) постулатъ пресѣченія міра. |

### II. Второй типъ пессимизма.

*смѣшанный типъ пессимизма и оптимизма* расчленяется на:

| 1. | 2. |
|---|---|
| меліоризмъ<br>или<br>проповѣдь противленія злу добромъ (постулатъ пріумноженія активнаго добра). | квіетизмъ<br>или<br>проповѣдь непротивленія злу зломъ (постулатъ пріумноженія пассивнаго добра). |

**III. Третій типъ пессимизма:**

*агностицизмъ или интеллектуальный (гносеологическій) пессимизмъ*

(философскій пессимизмъ) расчленяется на:

| 1. | 2. |
|---|---|
| теоретическій агностицизмъ разрѣшается въ теоретическій солипсизмъ или проповѣдь теоретическаго эгоизма. | моральный агностицизмъ разрѣшается въ моральный солипсизмъ или проповѣдь нравственнаго эгоизма. |

**IV. Четвертый типъ пессимизма:**

*патологическій пессимизмъ или интеллектуальный нигилизмъ*

(проповѣдь самоубійства и пресѣченія міра по гносеологическимъ основаніямъ).

**V. Пятый типъ пессимизма:**

*соціальный пессимизмъ*

(проповѣдь усовершенствованія соціальнаго типа человѣчества).

---

Доколѣ пессимизмъ почерпаетъ свое обоснованіе въ авторитетныхъ и властныхъ догматахъ вѣры, безполезно, конечно, зашищать или оспаривать правоту его мрачнаго взгляда на жизнь: субъективное исповѣданіе вѣры въ преобладаніе зла надъ добромъ напередъ уже *предрѣшаетъ* въ отрицательномъ смыслѣ вопросъ о цѣнности міра и дѣлаетъ, поэтому, невозможнымъ, да и ненужнымъ объективное рѣшеніе этого вопроса.

Но доколѣ пессимизмъ покоится на вѣрѣ въ несовершенство *соціальнаго* міропорядка и печалуется объ обновленіи соціальнаго

типа человѣчества,—его недовольство земнымъ удѣломъ человѣка разрѣшается въ единственный *непреходящій* типъ пессимизма—въ *соціальную міровую скорбь.*

Соціальный пессимизмъ съ его печалованіемъ о грядущемъ человѣкѣ, съ его тоской по недостижимымъ идеаламъ человѣческаго счастья, разрѣшается въ проповѣдь *соціальной любви къ человѣку* и не мирится, поэтому, съ отрицаніемъ міра и культуры: нравственный протестъ противъ соціальнаго міропорядка разрѣшается въ бодрящій призывъ къ соціальному творчеству человѣка:

„Im Weiterschreiten find'er Qual und Glück.
„Er, unbefriedigt jeden Augenblick!"

(„Въ неустанномъ шествованіи впередъ обрѣтетъ онъ, неугомонный, источникъ мукъ и счастья". „Фаустъ").

Соціальная любовь покоится на вѣрѣ въ безсмертіе духа, въ безсмертіе человѣка, какъ автономнаго творца нравственныхъ идеаловъ, диктующаго законы соціальному общежитію грядущаго человѣчества. Предвосхищеніе грядущаго царства соціальной любви,—этого града Божія на землѣ, прокладываетъ мостъ къ соціальному безсмертію человѣка, какъ это художественно высказала Джорджъ Эллiотъ устами пророка Мардохея: „Я ощущаю въ своей груди радостное предвосхищеніе иной грядущей жизни, иного грядущаго міра, котораго мнѣ не суждено увидѣть своими глазами и въ которомъ душа моя, быть можетъ, не будетъ признана моею. Я вѣрую въ эту грядущую жизнь и люблю ее такъ, что готовъ принести на ея алтарь мою жалкую жизнь и сказать: «сгорай, сгорай, мое сердце, и превратись въ то, *что есть моя любовь, а не я самъ!*»"

Въ соціальной любви къ человѣку почерпаетъ свое обоснованіе вѣра въ соціальное безсмертіе, какъ высшій синтезъ, при-

миряющій антитезу между нравственными постулатами пессимизма и оптимизма. Если пессимизмъ не хочетъ превратиться въ ту философію, которая,—по словамъ Паскаля,—„сама надъ собой смѣется“, онъ долженъ „не презирать, а познавать міръ“: въ противномъ случаѣ пессимизмъ разрѣшается во *лжефилософію*, такъ какъ ему неминуемо грозитъ та трагическая катастрофа, которую онъ предрекаетъ міру и всякой культурѣ: апокалипсисъ кончины міра разрѣшается въ апокалипсисъ кончины пессимизма.

## ГЛАВА ВТОРАЯ.

# Проблема свободы воли въ философіи Шопенгауэра.

Проповѣдывать мораль — легко;
обосновать мораль — трудно.
Шопенгауэръ.

### § 1.

### Конструкція понятія свободы воли.

Понятіе свободы Шопенгауэръ конструируетъ какъ безусловно *отрицательное*: свобода, по его опредѣленію, есть лишь „отсутствіе всякой помѣхи и препятствія"; напротивъ, понятіе „препятствія" Шопенгауэръ констатируетъ какъ положительное. Сообразно троякому виду препятствій, слѣдуетъ различать *три вида свободы*: физическую, интеллектуальную и нравственную. Физическая свобода, согласно отрицательной конструкціи этого понятія, представляетъ лишь отсутствіе матеріальныхъ препятствій для развитія силъ. Въ этомъ смыслѣ, напримѣръ, говорятъ о свободномъ пространствѣ, о свободномъ времени, небѣ, воздухѣ и т. п. Это-же воззрѣніе усваиваетъ Шопенгауэръ и правовой теоріи: право онъ конструируетъ какъ мощь, ослабленную юридическими законами; равнымъ образомъ и *политическую свободу* онъ разсматриваетъ, какъ species физической свободы [1]).

[1]) См. послѣднюю главу настоящаго труда: „Ученіе Шопенгауэра о правѣ и государствѣ".

Интеллектуальной свободой Шопенгауэръ называетъ свободу духа отъ всевозможныхъ препятствій для его развитія, каковы, напримѣръ, незрѣлый возрастъ, умопомраченіе и другіе чисто физіологическіе дефекты.

Нравственная свобода въ смыслѣ arbitrium liberum indifferentiae примыкаетъ, по мнѣнію Шопенгауэра, отчасти къ физической свободѣ: на ряду съ матеріальными препятствіями мы замѣчаемъ также воздѣйствіе мотивовъ на наши поступки. „Мотивъ,—говоритъ Шопенгауэръ, — никогда не можетъ дѣйствовать такъ, какъ физическое препятствіе“. Въ случаѣ конфликта противоположныхъ мотивовъ всегда оказываетъ перевѣсъ превалирующій мотивъ. Перевѣсъ болѣе сильныхъ мотивовъ надъ менѣе сильными особенно разительно замѣчается у самоубійцъ, когда „безконечно сильнѣйшій изо всѣхъ мотивовъ—сохраненіе жизни—все-таки перевѣшивается другими мотивами“.

Отрицая „чисто субъективную, абсолютно принудительную силу мотивовъ“, Шопенгауэръ признаетъ, однако, за ними относительное (въ отношеніи лица) или субъективное значеніе.

Для правильнаго рѣшенія проблемы свободы весьма важную роль играетъ самая постановка вопроса. Если понятіе свободы мыслится относительно глагола хотѣть, то при *такой* постановкѣ вопроса центръ тяжести падаетъ на разрѣшеніе вопроса: „свободно-ли само хотѣніе?“ Шопенгауэръ отвергаетъ такую постановку вопроса, потому что понятіе „свободный“ означаетъ, по его мнѣнію, „сообразный съ своей волей“. При такомъ пониманіи термина „свободный“, вопросъ сводится, въ сущности, къ тому, „сообразна-ли воля сама съ собой?“ Легко видѣть, однако, что уже самая постановка вопроса предрѣшаетъ завѣдомо утвердительный отвѣтъ на него. „Я свободенъ, если могу дѣлать, что хочу“—такая постановка вопроса при эмпирическомъ характерѣ понятія „свободы“ напередъ уже таитъ въ себѣ утвердительный отвѣтъ во фразѣ: „*что хочу*“.

Когда рѣчь идетъ о свободѣ самого *хотѣнія*, то вопросъ слѣдуетъ предлагать такъ: „могу-ли я также хотѣть того, чего мнѣ хочется?“ Предполагая, что такое хотѣніе зависитъ отъ какого-либо иного, скрытаго за нимъ, хотѣнія, мы eo ipso осложняемъ вопросъ и простираемъ его ad infinitum. Въ самомъ дѣлѣ, любой моментъ нашего хотѣнія служилъ-бы въ такомъ случаѣ лишь посредствующимъ звеномъ между предшествующимъ моментомъ хотѣнія, его обусловливающимъ, и послѣднимъ моментомъ, имъ самимъ обусловленнымъ. Допуская обусловливающій послѣдующій и въ то же время обусловленный предыдущимъ моментомъ хотѣнія, какъ звено непрерывной цѣпи такихъ моментовъ, мы, въ сущности, сводимъ вопросъ на его первоначальную формулу: „могу-ли я хотѣть?“

„Такимъ образомъ, — говоритъ Шопенгауэръ, — первоначальное эмпирическое, отъ дѣянія заимствованное понятіе свободы отказывается войти въ прямую связь съ понятіемъ воли“. Этотъ недостатокъ устраняется, по мнѣнію Шопенгауэра, лишь въ томъ случаѣ, если мы будемъ конструировать понятіе свободы какъ „отсутствіе всякой необходимости“.

При *такой* постановкѣ вопроса логическій центръ тяжести его упадаетъ на вопросъ: „что такое необходимый?“ Шопенгауэръ отвергаетъ ходячее опредѣленіе „необходимаго, какъ того, противоположность чего невозможна, или—что не можетъ быть иначе“. Онъ совершенно справедливо называетъ такое объясненіе безсодержательнымъ „словотолкованіемъ“; только слѣдующее объясненіе считаетъ Шопенгауэръ реальнымъ: „необходимо то, что вытекаетъ (какъ слѣдствіе) изъ даннаго достаточнаго основанія“.

Въ зависимости отъ того, *каково* достаточное основаніе—логическое-ли, математическое или физическое, необходимость пріобрѣтаетъ соотвѣтствующій характеръ. Признавая свое объясненіе адэкватнымъ, Шопенгауэръ заключаетъ, что „необходи-

мость и слѣдствіе изъ даннаго основанія—равнозначущія понятія."

Противоположность необходимаго или категорія случайности не находится, однако, въ противорѣчіи съ первымъ понятіемъ. „Все случайное именно—лишь относительно таковое". Каждое событіе—поскольку оно—слѣдствіе изъ своей причины—необходимо по отношенію къ этой причинѣ. Случайнымъ-же событіе бываетъ лишь „по отношенію ко всему остальному, съ чѣмъ оно совпадаетъ во времени и пространствѣ".

Будучи независимымъ ни отъ какой причины, свободное, какъ „отсутствіе всякой необходимости" должно быть „абсолютно случайнымъ". Шопенгауэръ самъ признаетъ проблематичность такой „абсолютной случайности", хотя и недоумѣваетъ по поводу того, что понятіе это „страннымъ образомъ совпадаетъ съ понятіемъ свободы".

Однако, нѣтъ ничего „страннаго" въ томъ, что, согласно конструкціи Шопенгауэра, свобода сводится напослѣдокъ къ „абсолютной случайности". Это случилось не „страннымъ образомъ", а съ логической послѣдовательностью вытекаетъ изъ Шопенгауэровой конструкціи понятія „свободы".

Въ самомъ дѣлѣ: конструируя понятіе „свободы" въ безусловно отрицательномъ смыслѣ, какъ свободу *отъ* необходимости, Шопенгауэръ, въ сущности, лишь по чисто внѣшнему признаку отличаетъ ее отъ понятія „случайности", которое онъ опредѣляетъ какъ *отсутствіе необходимости* даннаго дѣйствія „по отношенію ко всему, что *не* есть причина даннаго дѣйствія и что совпадаетъ во времени и въ пространствѣ съ даннымъ дѣйствіемъ".

Такимъ образомъ, отличіе свободы отъ случайности Шопенгауэръ полагаетъ *единственно* въ томъ, что независимость даннаго событія отъ необходимости или свобода разсматривается имъ *безотносительно* ко всему тому, что совпадаетъ съ даннымъ

событіемъ во времени и въ пространствѣ; однако, та-же независимость даннаго событія отъ необходимости, поскольку мы разсматриваемъ ее *относительно* всего того, что совпадаетъ съ этимъ событіемъ во времени и въ пространствѣ, называется на языкѣ Шопенгауэра *случайностью*.

Итакъ, какой признакъ отличаетъ случайность отъ свободы? *Совпаденіе* даннаго событія съ другимъ во времени и въ пространствѣ. Отсюда слѣдуетъ, что одно и то же событіе (если только оно не необходимо или—что то же—если только оно *не* есть слѣдствіе изъ даннаго достаточнаго основанія) *можетъ быть одновременно и случайнымъ, и свободнымъ:* случайнымъ дѣйствіе будетъ тогда, когда мы будемъ разсматривать его *относительно* „всего остального, съ чѣмъ оно совпадаетъ во времени и въ пространствѣ“; свободнымъ—тогда, когда мы станемъ разсматривать его *безотносительно* ко „всему остальному, съ чѣмъ оно совпадаетъ во времени и въ пространствѣ“. Отсюда, кажется, съ достаточной очевидностью явствуетъ, что „странное совпаденіе“ понятій „свободы“ и „безотносительной или абсолютной случайности“ *съ логической неизбѣжностью* вытекаетъ изъ первоначальной шопенгауэровой конструкціи понятія „свободы“.

Усваивая терминъ „свободный“ понятію „человѣческой воли“, мы должны были-бы опредѣлить свободную волю какъ безосновную волю, ибо „свободное“ значитъ, по словамъ Шопенгауэра, „ни въ какомъ отношеніи не подлежащее необходимости, т. е. независимое ни отъ какого основанія“. Придется, стало быть, мыслить свободную волю, „которая рѣшительно ничѣмъ не опредѣляется, отдѣльныя проявленія которой, какъ чисто и вполнѣ примитивныя, исходятъ изъ нея самой, не будучи необходимо вызваны предшествующими условіями“.

Такая *безосновность воли* предполагаетъ въ индивидѣ „способность предпринимать отъ себя рядъ измѣненій“. Въ этой кантовой формулѣ свободы, по остроумному и вѣрному замѣчанію

Шопенгауэра, выраженіе „*отъ себя*“ и означаетъ, собственно, „безъ необходимости“ или—что то-же—„безъ основанія“. Способность воли не опредѣляться основаніями неизбѣжно приводитъ къ признанію *безпричинности* волевой дѣятельности, а „при этомъ понятіи—говоритъ Шопенгауэръ—насъ покидаетъ ясность мысли, ибо законъ основанія (Satz vom Grunde) во всѣхъ своихъ значеніяхъ есть существенная форма нашей совокупной познавательной способности; здѣсь-же онъ долженъ быть оставленъ“ [1]).

Однако-же понятіе liberum arbitrium indifferentiae Шопенгауэръ признаетъ (въ противоположность Лейбницу, называвшему liberté d'équilibre—„вредной и отвратительной химерой“, „un être chimerique et impossible“) „единственно ясно опредѣленнымъ, твердымъ и рѣшительнымъ понятіемъ о томъ, что называется свободой воли; поэтому отъ него невозможно удаляться, не впадая при этомъ въ шаткія, туманныя объясненія, за которыми скрывается неопредѣленная половинчатость. Принятіе такого liberi arbitrii indifferentiae есть ближайшее слѣдствіе, характеризующее это понятіе, и поэтому, какъ *отличительный* его признакъ, должно быть установлено, что для одареннаго такой волей человѣческаго индивидума, при данныхъ, вполнѣ индивидуальныхъ и насквозь опредѣленныхъ обстоятельствахъ, равно возможны два діаметрально противоположныя дѣянія“.

На первый взглядъ можетъ, пожалуй, показаться непонятнымъ, какимъ образомъ отвергая въ конецъ безосновность воли, Шопенгауэръ признаетъ, однако, arbitrium liberumindifferentiae „единственно ясно опредѣленнымъ, твердымъ и рѣшительнымъ понятіемъ о томъ, что называется свободой воли“. Однако, недоразумѣніе это—кажущееся: происходитъ оно отъ того, что Шопенгауэръ, какъ я показалъ уже выше, не устанавли-

[1]) „Свобода воли и основы морали“. Двѣ основныя проблемы морали Артура Шопенгауэра. Переводъ Ф. Черниговца. СПБ. 1896, стр. 10.

ваетъ внутренняго принципіальнаго различія между понятіями „свободы“ и „абсолютной случайности“, а такъ какъ liberum arbitrium indifferentiae и есть не что иное, какъ „отсутствіе необходимости“ или отсутствіе основанія, т. е. именно „абсолютная случайность“, то Шопенгауэръ, оставаясь вполнѣ послѣдовательнымъ, неминуемо долженъ былъ признать, что понятіе „абсолютной случайности страннымъ образомъ совпадаетъ съ понятіемъ свободы“.

§ 2.

## Проблема свободы воли передъ судомъ самосознанія.

Сфера самосознанія исчерпывается сознаніемъ себя, своего „собственнаго я,—въ отличіе отъ сознанія другихъ вещей, т. е. познавательной способности“, въ которой напередъ уже предуготовлены формы воспріятія.

Но что значитъ: сознавать себя? „Какъ человѣкъ непосредственно сознаетъ себя? Отвѣтъ: непремѣнно хотящимъ. Предметъ сознанія—хотѣніе; предметъ самосознанія—свое собственное хотѣніе“. Хотѣніе таитъ въ себѣ всѣ градаціи воли, тема которой сводится напослѣдокъ либо къ достиженію, либо къ упущенію хотимаго.

„Если человѣкъ хочетъ—говоритъ Шопенгауэръ, — то хочетъ непремѣнно чего-нибудь“. Нѣтъ желанія безъ объекта: нельзя желать вообще, можно желать лишь *чего-либо*; волевой актъ немыслимъ безъ опредѣленнаго предмета, на достиженіе котораго направлена въ данный моментъ воля. Каково содержаніе хотѣнія? Содержаніе это сводится къ реагированію, т. е. къ обратному воздѣйствію волевого акта „на мотивъ или на объектъ познавательной способности, по поводу котораго и возникаетъ всякій разъ волевой актъ“ [1]). Теперь возникаетъ вопросъ: „бу-

[1]) Ср. Kuno Fischer: „Das Verhältniss zwischen Willen und Verstand im

детъ-ли волевой актъ необходимо вызванъ мотивомъ, или-же при вступленіи въ сознаніе воля удерживаетъ за собой полную свободу хотѣть или не хотѣть?“ [1]).

Такова постановка вопроса.

Было-бы тщетно ожидать отвѣта на предложенный вопросъ отъ самосознанія: это послѣднее, по словамъ Шопенгауэра, „слишкомъ ограниченная и простая вещь, чтобы говорить съ ней о подобныхъ предметахъ“. Участіе самосознанія въ разрѣшеніи этого вопроса ограничивается лишь засвидѣтельствованіемъ факта возможности поступать сообразно съ волей, или, иными словами, отвѣтъ самосознанія простирается лишь на признаніе „зависимости тѣлесныхъ дѣйствій отъ нашей воли“ [2]).

Очевидно отвѣтъ на предложенный вопросъ о свободѣ воли превышаетъ сферу компетенціи самосознанія.

Слѣдуетъ рѣзко различать *желаніе* и *хотѣніе*. Шопенгауэръ выражаетъ это различіе въ слѣдующей формулѣ: „желать (человѣкъ) можетъ разныхъ противоположныхъ вещей, но *хотѣть* — только одной изъ нихъ, и какой именно—это открываетъ самосознанію впервые лишь дѣяніе“ [3]).

Обнаруживая результаты дѣйствій лишь à posteriori, самосознаніе не можетъ знать ничего „о закономѣрной необходимости, въ силу которой то, а не другое изъ противоположныхъ желаній становится актомъ воли и дѣяніемъ“ [4]).

„Я могу дѣлать то, что хочу“—эти слова выражаютъ, въ сущности, лишь субъективную возможность, въ равной мѣрѣ присущую каждому желанію. Эту субъективную возможность Шопенгауэръ

---

Menschen“. Zweite Auflage. Heildelberg. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung 1896. S. 346 etc. Куно Фишеръ. „Воля и разсудокъ“. Пер. со 2-го нѣм. изд. подъ ред. и съ предисловіемъ С. О. Грузенберга СПБ. 1909.

[1]) Ibid, стр. 18.

[2]) Ibid, стр. 21.

[3]) Ibid, стр. 23.

[4]) Ibid, стр. 23.

очень мѣтко сравниваетъ со свойствомъ камня давать искры при трении о сталь; напротивъ, сталь таитъ въ себѣ объективную возможность, и такъ какъ рѣшеніе намѣченнаго вопроса „зависитъ отъ объективной возможности“, лежащей внѣ самосознанія, то послѣднее безсильно разрѣшить данный вопросъ.

Стоитъ спросить наивнаго человѣка: „можно-ли въ одинаковой мѣрѣ удовлетворить два противоположныхъ желанія?“, и на вопросъ этотъ вы получите отвѣтъ: „Я могу дѣлать, что́ я хочу: хочу итти налѣво,—иду налѣво, хочу итти направо—иду направо. Это зависитъ единственно отъ моей воли“;—иными словами—наивный человѣкъ, въ сущности, даетъ вамъ въ своемъ отвѣтѣ на вашъ вопросъ не что иное, какъ перефразу вашего-же вопроса: въ самомъ заданіи вопроса напередъ уже содержится implicite тотъ моментъ волевого акта, когда воля опредѣлила уже свое рѣшеніе.

При такой постановкѣ вопроса рѣчь можетъ быть лишь о *слѣдствіяхъ*, которыя повлечетъ за собой наступленіе самого волевого акта; между тѣмъ мы спрашиваемъ не о слѣдствіяхъ, а объ *основаніяхъ* каждаго хотѣнія. Вопросъ нужно ставить не въ томъ смыслѣ, можно-ли совершить то или иное дѣйствіе, если захочешь, а вопросъ сводится къ тому, можно-ли хотѣть или не хотѣть того, что хочешь, т. е., *отчего именно зависитъ само хотѣніе?*

Человѣкъ, лишенный всякой философской подготовки и не привыкшій отдавать себѣ ясный отчетъ въ *пассивной* сторонѣ своихъ волевыхъ актовъ, наивно отвѣтитъ на этотъ вопросъ: „Я могу хотѣть, чего мнѣ хочется: я хочу того, чего я хочу!“; при этомъ такой человѣкъ и не подозрѣваетъ даже, что отвѣтъ его—сущая тавтологія, „какъ если-бы онъ говорилъ объ „я“ своего „я“.

Итакъ, самосознаніе оказывается на провѣрку безсильнымъ разрѣшить этотъ вопросъ: „свидѣтельство самосознанія,—говоритъ Шопенгауэръ,—„касается воли a parte post; вопросъ-же о

свободѣ—a parte ante". Вопросъ сводится къ объясненію *причиннаго* соотношенія между человѣкомъ и внѣшнимъ міромъ.

Разрѣшеніе этого вопроса, какъ мы видѣли, превышаетъ сферу компетенціи суда самосознанія; намъ остается обратиться за разрѣшеніемъ его къ суду высшей инстанціи—къ суду ума. Отъ суда ума мы въ правѣ ожидать правильнаго разрѣшенія вопроса. Поле обозрѣнія нашей познавательной способности—опытное: познавательная способность разсматриваетъ волю со стороны ея внѣшнихъ, объективныхъ проявленій—съ точки зрѣнія закона причинности, черезъ посредство котораго единственно и становится возможнымъ созерцаніе реальнаго міра. Этотъ послѣдній законъ причинности — апріорнаго происхожденія; онъ царитъ въ природѣ „какъ всеобщее правило, которому безъ изъятія подчинены всѣ реальные объекты внѣшняго міра". Будучи по природѣ своей необходимымъ, законъ причинности служитъ видомъ закона основанія (Satz vom Grunde), какъ всеобщей формы нашей совокупной познавательной способности. Законъ этотъ простирается всецѣло на измѣненія предметовъ въ реальномъ мірѣ и имѣетъ силу для всякаго опыта a priori. Объекты, къ измѣненіямъ которыхъ всецѣло относится законъ причинности, представляютъ „тонко нюансированную лѣстницу", внизу которой находятся неорганическія тѣла, а наверху—человѣкъ.

Разнообразію объектовъ соотвѣтствуютъ разнообразныя градаціи проявленія закона причинности. Шопенгауэръ различаетъ три формы причинности: 1) причину въ тѣснѣйшемъ смыслѣ; 2) раздраженіе; 3) мотивацію.

Причина въ тѣснѣйшемъ смыслѣ слова, обусловливающая всѣ механическія, физическія и химическія измѣненія предмета опыта, „характеризуется двумя признаками: во-первыхъ, тѣмъ, что при ней находитъ себѣ примѣненіе третій основной законъ Ньютона: „дѣйствіе и противодѣйствіе равны другъ другу", и

во-вторыхъ, тѣмъ, что степень дѣйствія всякій разъ строго соотвѣтствуетъ степени причины“ [1]).

Второй типъ причинъ есть раздраженіе или „такая причина, которая при своемъ воздѣйствіи не испытываетъ никакого соотвѣтственнаго ей противодѣйствія“ [2]). Этому виду причины подчинены всѣ безъ изъятія измѣненія организмовъ, такъ какъ видъ этотъ царитъ въ органическомъ мірѣ.

Третій типъ причинъ, характерный для животныхъ, — это мотивація, или „причинность, проходящая черезъ познаніе“ [3]). Воспріимчивость къ мотивамъ и характеризуетъ интеллектъ или способность составлять представленія. Опознанный мотивъ служитъ опредѣляющимъ основаніемъ возбуждаемой воли“ [4]). Эта „возбуждаемая воля“ и заявляетъ себя въ дѣйствіи, какъ внутренній стимулъ его, какъ „тайная пружина вызываемаго имъ движенія“,—будь то жизненная сила тѣлъ, движеніе которыхъ производится исключительно по раздраженіямъ (растенія), или сила природы, свойство-ли или качество тѣлъ, „движущихся по причинамъ въ тѣснѣйшемъ смыслѣ“. Это внутреннее условіе, при которомъ единственно и становится впервые возможнымъ присущее безсознательнымъ и даже безжизненнымъ тѣламъ реагированіе ихъ на вещи, называемое Кантомъ „вещью въ себѣ“, тождественно по своей сущности съ тѣмъ, что Шопенгауэръ называетъ волей [5]).

Мотивы, по классификаціи Шопенгауэра, распадаются на созерцательные и абстрактные. Животныя (кромѣ человѣка) обладаютъ лишь первыми мотивами; напротивъ, человѣческое сознаніе тѣмъ и отличается отъ животнаго, что человѣку присущъ „разумъ“ или способность отпечатлѣвать въ понятіяхъ отвле-

---

[1]) Ibid, стр. 42.
[2]) Ibid, стр. 44.
[3]) Ibid, стр. 45.
[4]) Ibid, стр. 47

каемыя „отъ этого разумѣнія всеобщія понятія (notions universales)“ [1])

Чѣмъ выше будемъ мы подыматься по іерархической лѣстницѣ существъ, тѣмъ разнороднѣе и нечувствительнѣе становится отношеніе между причиной и дѣйствіемъ, тѣмъ эластичнѣе становится причина, тѣмъ болѣе сглаживается связь между причиной и дѣйствіемъ и явственнѣе проступаетъ дѣйствіе,—особливо въ органическомъ мірѣ.

Не взирая, однако, на многообразно оттѣненное и возрастающее отдаленіе причины отъ дѣйствія, необходимость причиннаго соотношенія между ними нимало отъ этого не уменьшается: „причина—сложнѣе, дѣйствіе—разнороднѣе, но необходимость, съ которой оно наступаетъ, *ни на волосъ не меньше*“. [2]).

Нематеріальная природа отвлеченныхъ мотивовъ, представляющихъ собою не что иное, какъ „голыя мысли“, зачастую вводитъ человѣка въ заблужденіе, заставляя его подчасъ усомниться въ самомъ существованіи или въ необходимости вліянія причины на дѣйствіе.

Невѣдѣніе причинъ, вызвавшихъ данное дѣйствіе, порождаетъ въ человѣкѣ увѣренность въ томъ, что „воля рѣшаетъ себя сама собой, безъ причины, и что каждый актъ ея есть первое начало вызваннаго имъ необозримаго ряда измѣненій“ [3]).

---

[1]) Ibid, стр. 49.

[2]) Ibid, стр. 56.

[3]) Ibid, стр. 62. Ср. Спиноза: „Этика“ ч. I прилож. къ XXXVI положенію: „люди воображаютъ себя свободными, ибо сознаютъ свои желанія и свои стремленія, тогда какъ о причинахъ, которыя располагаютъ ихъ къ желаніямъ, посколько онѣ имъ неизвѣстны, они и во снѣ не думаютъ“; ср. также схолію полож. XXV ч. II: „Люди ошибаются, когда считаютъ себя свободными; это мнѣніе состоитъ только въ томъ, что они знаютъ свои дѣйствія, но не знаютъ причинъ, которыми они опредѣляются къ дѣйствіямъ“ и epist. 62: „самъ опытъ съ неменьшей ясностью, чѣмъ разумъ, учитъ, что люди считаютъ себя свободными по той единственной причинѣ, что, зная свои дѣйствія, не знаютъ причинъ, опредѣляющихъ эти дѣйствія“.

Заблужденіе это коренится въ ложно истолкованномъ свидѣтельствѣ самосознанія: „я могу дѣлать, что хочу“. Это-то свидѣтельство и принимается нами за достовѣрное доказательство свободы человѣческой воли, въ смыслѣ способности ея опредѣлять себя къ дѣйствіямъ совершенно независимо и даже вопреки закону достаточнаго основанія, такъ что воля одного и того-же лица въ данный моментъ можетъ paribus ceteris склоняться то въ одну, то въ другую сторону.

Эта увѣренность въ мнимой безосновности или безпричинности дѣйствій, эта воображаемая свобода выбора, проистекающая отъ невѣдѣнія причинъ, вызывающихъ данное дѣйствіе, напоминаетъ разглагольствованія мирнаго, добродѣтельнаго семьянина, который вздумалъ-бы доказывать свою абсолютную свободу съ помощью слѣдующихъ разсужденій: „Теперь шесть часовъ вечера. Дневная работа кончена. Я могу итти гулять, но могу пойти и въ клубъ; я могу также взойти на башню и посмотрѣть оттуда на закатъ солнца; могу пойти въ театръ или навѣстить любого изъ своихъ знакомыхъ; могу даже пойти, куда глаза глядятъ, и никогда больше не вернуться. Все это предоставлено единственно мнѣ, я имѣю на это полную свободу; однако-же я теперь ничего этого не сдѣлаю, а пойду точно такъ-же добровольно домой, къ своей женѣ“ [1]).

Эта капризная, дразнящая воображеніе смѣна хотѣній подобна водѣ, которая сказала-бы: „Я могу вздыматься высокими волнами (да,—но въ морѣ и во время бури!); могу стремительно течь (да,—именно въ руслѣ рѣки!); могу низвергаться съ пѣной и шумомъ (да,—именно въ водопадѣ!); могу свободной струей подыматься въ воздухѣ (да,—но въ фонтанѣ!); могу, наконецъ, выкипѣть и испариться (да,—при 80° R. тепла); однако, теперь я

---

[1]) Ibid, стр. 62 и 63.

ничего этого не дѣлаю, а остаюсь добровольно спокойной и ясной (въ зеркальномъ прудѣ!“) [1]).

Подобно тому, какъ всѣ описанныя измѣненія воды въ прудѣ возможны лишь при наличности особыхъ, потребныхъ для того условій, такъ точно и разнообразныя желанія человѣка могутъ осуществиться лишь при наличности соотвѣтствующихъ условій. „Пока не наступятъ причины, дѣйствіе для него (человѣка) невозможно—говоритъ Шопенгауэръ: — когда-же онѣ (причины) наступили, онъ уже долженъ дѣлать то, а не другое, такъ-же какъ и вода, поставленная въ соотвѣтствующія условія“ [2]).

Если строго разслѣдовать, въ чемъ, собственно, коренится источникъ заблужденія, порождаемаго ложно истолкованнымъ самосознаніемъ, то на провѣрку окажется, что самообманъ этотъ покоится на томъ, что „въ данное время воображенію человѣка можетъ представиться только одинъ образъ, исключающій на мгновеніе все остальное“ [3]).

Стоитъ себѣ представить наличность мотива для одного какого-либо возможнаго дѣйствія, и мы тотчасъ-же почувствуемъ себя подъ воздѣйствіемъ такого мотива на нашу волю, побуждаемую этимъ послѣднимъ. Такое состояніе воли носитъ техническое названіе velleitas. Полагая, что velleitatem можно претворить въ хотѣніе, мы, незамѣтно для себя, впадаемъ въ самообманъ, допуская возможность выполненія желаемаго дѣйствія; при этомъ однако, мы забываемъ, что въ тотъ-же самый моментъ на-ряду съ мотивами для предполагаемаго дѣйствія *существуютъ* еще и другіе мотивы, влекущіе насъ къ совершенію противоположнаго дѣйствія; мы уподобляемъ свою волю флюгеру, который въ ненастную погоду вращается вокругъ розы то въ ту, то въ другую сторону—сообразно мотиву, предъявленному нашей волѣ прихотливымъ воображеніемъ.

---

[1]) Ibid, стр. 63.
[2]) Ibid, стр. 63.
[3]) Ibid, стр 64

„Я могу хотѣть этого“. Да, это положеніе справедливо лишь дотолѣ, доколѣ оно покоится на молчаливой презумпціи „если-бы я не хотѣлъ въ данный моментъ сильнѣе иного“. Если-бы разсуждающій о свободѣ мирный семьянинъ, замѣтивъ, что я оспариваю его свободу, нарочито для опроверженія моихъ доводовъ и совершилъ-бы даже одно изъ проэктированныхъ имъ дѣйствій, то онъ сдѣлалъ-бы это только *потому*, что мое отрицаніе его свободы послужило-бы въ данномъ случаѣ мотивомъ, побудившимъ его къ совершенію такого дѣйствія.

---

§ 3.

## Проблема морали и ея обоснованіе.

„Въ этикѣ—говоритъ Шопенгауэръ — потребность метафизической основы тѣмъ настоятельнѣе, что какъ философскія, такъ и религіозныя системы сходятся въ томъ, что этическая значительность поступковъ должна-бы быть въ то же время и метафизической, т. е. должна-бы простираться за предѣлы простого явленія вещей, а также и всякой возможности опыта, и быть въ тѣснѣйшемъ отношеніи съ цѣлымъ существованіемъ міра и жребіемъ человѣка, такъ какъ послѣдняя верхушка, къ которой сводится значеніе существованія вообще, несомнѣнно— этическая“ [1]).

Такимъ образомъ, проблему морали Шопенгауэръ считаетъ этико-метафизической; основу этики слѣдуетъ искать въ метафизикѣ: только метафизика можетъ разрѣшить вопросъ—на чемъ зиждется основаніе морали?

Вопросъ этотъ, въ свою очередь, влечетъ за собой другой вопросъ: гдѣ критерій нравственности, гдѣ межа, отграничиваю-

---

[1]) „Основы морали“, стр 342

щая область этики отъ области права? Можетъ-ли совѣсть служить основаніемъ морали?

Попытку построить этику на фактѣ совѣсти Шопенгауэръ считаетъ неудачной уже потому, что у насъ нѣтъ, да и не можетъ быть объективнаго критерія для безошибочнаго распознаванія проявленій чистой совѣсти, которую зачастую смѣшиваютъ съ „незаконнорожденной, ложной совѣстью (conscientia spuria)“: такъ, нерѣдко раскаяніе маскируетъ страхъ передъ послѣдствіями даннаго поступка. Жало совѣсти зачастую смѣшиваютъ съ внутренними упреками въ нарушеніи „произвольныхъ и даже нелѣпыхъ обрядовъ и постановленій“. Еврею-фанатику, закурившему въ субботу трубку, офицеру, поступившему не „по дурацкому кодексу, именуемому рыцарской честью“—обоимъ кажется, что они испытываютъ угрызеніе совѣсти: вообще, недовольство, неудовлетворенность или досада по поводу опрометчивости или непослѣдовательности нашихъ поступковъ — сплошь и рядомъ причиняютъ намъ муки или душевныя волненія, которыя мы ошибочно принимаемъ за уколы уязвленной совѣсти. „Иной-бы удивился—говоритъ Шопенгауэръ, — увидѣвъ, изъ чего, собственно, слагается его совѣсть, которая кажется ему вполнѣ благоразумной: приблизительно—изъ $^1/_5$ страха передъ людьми, $^1/_5$ дезидемоніи (страха передъ верховными силами), $^1/_5$ предразсудка, $^1/_5$ тщеславія и $^1/_5$ привычки, такъ что онъ въ основѣ не лучше того англичанина, который прямо заявилъ; „I can not afford to keep a conscience“ (т. е. „мнѣ не по средствамъ содержать совѣсть“) [1]). Зачастую также догматы и предписанія религіи принимаютъ за совѣсть и въ этомъ смыслѣ говорятъ о „сомнѣвающейся мнительной, заблуждающейся совѣсти“ [2]). Вообще, крайне условное, растяжимое и шаткое понятіе „совѣсти“ даетъ широкій просторъ для самыхъ противорѣчивыхъ и произвольныхъ толко-

---

[1]) Ibid, стр. 242.
Ibid, стр. 243.

ваній этого понятія [1]) и затрудняютъ ео ipso опредѣленіе понятія нравственности: иное дѣло—общественная, соціальная или сословная нравственность: всѣ эти виды *условной* нравственности близко граничатъ съ понятіемъ права и подчасъ даже противорѣчатъ ему, что даетъ основаніе Шопенгауэру называть право—„нравственностью наизнанку“, а государство — „намордникомъ“, сдерживающимъ безграничный эгоизмъ и произволъ людей. Этотъ *эгоизмъ* и составляетъ, по мнѣнію Шопенгауэра, главную пружину, движущую человѣка во всѣхъ его поступкахъ. Эгоизмъ, вытекающій изъ внутренняго ядра животнаго и человѣка, можетъ почитаться тождественнымъ съ его волей: „Въ то время, какъ всякій самому себѣ непосредственно данъ, какъ цѣлая воля и цѣлое представленіе, остальные, ближайшимъ образомъ, даны ему, какъ цѣлыя представленія. Поэтому впереди всѣхъ другихъ у него стоитъ его собственное существо и его сохраненіе“.

Эгоизмъ человѣка по истинѣ колоссаленъ и не знаетъ никакихъ предѣловъ для своего проявленія: „Все—для меня, и ничего—для другихъ“ [2])—такова формула ненасытнаго человѣка. Благодаря эгоизму, наше „я“ кажется намъ колоссальной величиной, средоточіемъ міра; напротивъ, все остальное кажется намъ въ сравненіи съ нашей персоной лишь призраками. „Есть даже нѣчто комическое“,—говоритъ Шопенгауэръ „въ лицезрѣніи безчисленныхъ индивидовъ, каждый изъ которыхъ, по крайней мѣрѣ въ практическомъ отношеніи, признаетъ *реальнымъ* единственно себя, а всѣхъ другихъ считаетъ нѣкоторымъ образомъ простыми призраками“ [3]). Весь міръ существуетъ въ мозгу человѣка, какъ его представленіе, и только свое „я“ содѣлы-

---

[1]) Ср. Куно Фишеръ: „О свободѣ человѣка“ съ приложеніями: 1) трактата Лейбница „О свободѣ“; 2) письма его-же къ Косту: „О необходимости и случайности“, переводъ С. О. Грузенберга Спб. 1900. 2-е изданіе, стр. 17—27.

[2]) Ibid, стр. 249.

[3]) Ibid, стр. 250.

ваетъ онъ главнымъ условіемъ и единственнымъ носителемъ всякой реальности.

Эгоизмъ человѣка, вытекающій изъ его безграничной воли къ жизни (Wille zum Leben), находится въ вѣчномъ антагонизмѣ съ добродѣтелью справедливости, „которая—по словамъ Шопенгауэра—есть, собственно, первая и настоящая коренная добродѣтель“ [1]).

Противъ добродѣтели человѣколюбія борятся чувства *недоброжелательства* и *непріязни*, возникающія на почвѣ коллизіи эгоизма; такое настроеніе порождаетъ въ человѣкѣ зависть и злорадство; будучи сами по себѣ „теоретическими“, чувства эти „на практикѣ“ превращаются въ *злобу* и *жестокость*, для которыхъ причиненіе другому страданія—высшая цѣль въ себѣ самой; какъ высшее правило эгоизма, злоба и жестокость провозглашаютъ максиму: „Omnes, quantum potes, laede“ („вреди всѣмъ по мѣрѣ силъ“). Напротивъ, максима крайняго эгоизма гласитъ: „Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede“ („никому не оказывай помощи, но даже, при случаѣ, вреди всѣмъ и каждому“).

Эгоизмъ порождаетъ, по мнѣнію Шопенгауэра, „жадность, чревоугодіе, любострастіе, своекорыстіе, скупость, любостяжаніе, несправедливость, безжалостность, гордость, тщеславіе и т. п.“ [2]); изъ враждебности вытекаютъ: нерасположеніе, зависть, недоброжелательство, злоба, злорадство, клевета, наглость, дерзость, ненависть, гнѣвъ, измѣна, коварство, мстительность, жестокость; природа чувствъ первой категоріи—животная; происхожденіе чувствъ второй категоріи—*сатанинское*. „Совершенно безъ кой-чего отъ всѣхъ... потенцій — по словамъ Шопенгауэра—*нѣтъ ни одного человѣка*“ [3]). Такимъ образомъ, нашъ міръ рисуется Шопенгауэру чѣмъ-то въ родѣ „княжества тьмы въ пандемо-

---

[1]) Ibid, стр. 253.
[2]) Ibid, стр. 256.
[3]) Ibid, стр. 256.

ніумѣ Мильтона". Эгоизмъ преслѣдуетъ лишь собственное благо, злоба-же имѣетъ своимъ содержаніемъ причиненіе страданій другому; напротивъ, справедливость ищетъ совершенно безкорыстно исключительно лишь чужого благополучія.

Гдѣ-же межа, отграничивающая область нравственныхъ поступковъ отъ безнравственныхъ?

По мнѣнію Шопенгауэра, только „отсутствіе всякой эгоистической мотивації" должно служить единственнымъ критеріемъ нравственныхъ поступковъ, вызывающихъ одобреніе нашей совѣсти. Такъ какъ эгоизмъ исключаетъ въ конецъ нравственную цѣнность дѣяній, то во-истину нравственные поступки должны вытекать изъ такого начала, которое, по самой природѣ своей, совершенно исключаетъ всякій эгоизмъ. Такимъ началомъ Шопенгауэръ признаетъ исключительно лишь чувство *состраданія*.

*Всякая* побудительная причина нашихъ поступковъ имѣетъ своимъ источникомъ *эгоистическое* основаніе, такъ какъ сводится напослѣдокъ либо къ желанію собственнаго блага, либо къ отвращенію собственныхъ страданій. Только поступки, вызванные состраданіемъ къ ближнему, носятъ печать нравственной цѣнности; только состраданіе, какъ *цѣль* дѣйствій, „одно кладетъ на дѣяніе или на воздержаніе печать нравственной цѣнности, которое, поэтому, основывается исключительно на томъ, что дѣяніе совершается или задерживается единственно для блага и пользы другого лица", потому что оно составляетъ не средство, а послѣднюю *цѣль* моей воли и вытѣсняетъ мое „я"... Для того, чтобы желать блага другого такъ-же, какъ своего собственнаго, необходимо *претворить* свое „я" въ „я" другого, „отождествиться" съ нимъ такъ, чтобы его лишенія и страданія стали моими собственными. „Это состраданіе есть вполнѣ единственная и дѣйствительная основа всякой свободной справедливости и всякаго истиннаго человѣколюбія, и лишь поскольку дѣяніе истекаетъ изъ него,— имѣетъ оно нравственную цѣнность" [1]).

[1]) Ibid., стр. 268.

Однако, участіе и соболѣзнованіе другому ограничивается исключительно лишь сочувствіемъ страданіямъ и лишеніямъ другого; напротивъ, благополучіе, довольство и радости ближняго, какъ таковыя, для насъ совершенно безразличны, какъ это вѣрно подмѣтилъ до Шопенгауэра еще Жанъ-Жакъ Руссо въ IV книгѣ своего „Эмиля“. Шопенгауэръ объясняетъ это тѣмъ, что всякое страданіе и лишеніе — „положительны и ощущаются непосредственно“ [1]); тогда какъ природа благополучія, довольства и радостей—отрицательная.

## § 4.

### Классификація мотивовъ.

Сообразно съ главными пружинами всякихъ поступковъ—съ эгоизмомъ, злобой и состраданіемъ—побудительные мотивы дѣйствій человѣка можно раздѣлить на три класса: 1) собственное благо; 2) чужое страданіе; 3) чужое благо.

Темой во-истину нравственныхъ поступковъ служитъ, по мнѣнію Шопенгауэра, исключительно лишь соболѣзнованіе чужому страданію, побуждающее человѣка *претворить* лишенія и страданія ближняго въ свои собственныя, претворить свое состраданіе въ живую и дѣятельную любовь къ страждущему человѣку, ибо любовь—caritas, pietà—подобно вѣрѣ, „безъ дѣлъ мертва есть“.

Такой взглядъ на дѣятельную любовь къ людямъ нашелъ себѣ художественное истолкованіе въ слѣдующихъ строкахъ Кальдерона (автора глубокомысленной поэмы „Жизнь—сонъ“).

„Que entre el ver
„Padecer y el padecer
„Ninguna distantia habia“.

[1]) Ibid., стр. 271.

Этотъ процессъ претворенія своего „я“ въ чужое „я“, этотъ феноменъ состраданія, разрѣшающій антитезу между „я“ и „не-я“ въ высшій синтезъ „ты—во мнѣ“, Шопенгауэръ называетъ „таинственнымъ процессомъ“. Только на состраданіи покоится, по его мнѣнію, всякая справедливость, — эта „коренная добродѣтель“.

Свою мысль Шопенгауэръ разъясняетъ на слѣдующемъ примѣрѣ:

„Представимъ себѣ—говоритъ Шопенгауэръ—двухъ молодыхъ людей—Кая и Тита, страстно влюбленныхъ въ двухъ разныхъ дѣвушекъ, и что у каждаго есть соперникъ, имѣющій передъ нимъ по внѣшнимъ обстоятельствамъ преимущество. Оба они рѣшились извести своихъ противниковъ и оба вполнѣ обезпечены отъ всякаго разоблаченія и даже отъ всякаго подозрѣнія. Когда, однако, каждый изъ нихъ принялъ со своей стороны надлежащія мѣры къ убійству, оба отказались отъ него послѣ борьбы съ самимъ собой“ [1]). Пусть Кай мотивируетъ свой отказъ предписаніями этики Канта, Фихте, Wollaston'a, Гетчисона, Адама Смита, Христіана Вольфа или, наконецъ, Спинозы. Титъ-же мотивируетъ свой отказъ просто тѣмъ, что ему стало до глубины души жаль своего соперника.

„Кто изъ нихъ, какъ человѣкъ, лучше? — спрашиваетъ Шопенгауэръ—кому изъ нихъ двоихъ читатель скорѣе ввѣрилъ бы свою собственную участь? Кто изъ нихъ былъ остановленъ болѣе чистымъ мотивомъ? Гдѣ, поэтому, находится фундаментъ морали?“ По мнѣнію Шопенгауэра только поступокъ Тита можно назвать во-истину нравственнымъ, такъ какъ только „состраданіе“,— по его словамъ,— „есть настоящая пружина нравственности“ [2]).

Сущность состраданія состоитъ въ томъ, что, сострадая другому, человѣкъ не дѣлаетъ никакого различія между нимъ

[1]) Ibid., стр. 305.
[2]) Ibid., стр. 349.

и собой; напротивъ, „это различіе въ глазахъ злобнаго человѣка такъ велико, что для него чужое страданіе есть непосредственное наслажденіе“ [1]).

Антитеза между „я“ и „не я“ такъ велика въ глазахъ эгоиста, что онъ содѣлываетъ свое „я“—верховной цѣлью и средоточіемъ міра, согласно максимѣ: „pereat mundus, dum ego salvus sum“; напротивъ, въ феноменѣ состраданія антитеза между „я“ и „не я“ разрѣшается въ высшій синтезъ: „ты—мое я еще разъ“. Антитеза эта рушится съ прозрѣніемъ principiorum individuationis, этого обманчиваго покрова Майи, создающаго иллюзію нумерическаго различенія единой „имманентной всѣмъ явленіямъ, тождественной сущности“—воли къ жизни.

Какъ на предшественника своего, Шопенгауэръ ссылается на Жанъ Жака Руссо, провозгласившаго pitié единственной естественной добродѣтелью, которую онъ выводилъ изъ чувства нашей однородности и единства со страждущимъ существомъ.

---

[1]) Ibid., стр. 307.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

# Проблема свободы воли и морали въ философіи Шопенгауэра.

### Критическій анализъ Шопенгауэровой теоріи свободы.

„Споръ о liberum arbitrium вращается, собственно, около вопроса: лежитъ-ли воля во времени или нѣтъ“?

*Шопенгауэръ.*

### § 1.

### Кантова конструкція понятія „вещи въ себѣ“ и „явленія“.

Задача моя—прослѣдить генезисъ основныхъ моментовъ Шопенгауэровой теоріи свободы и освѣтить своеобразную картину его нравственнаго міропониманія, поскольку оно покоится на гносеологическихъ предпосылкахъ системы.

Въ исторіи борьбы за свободу воли имя Шопенгауэра такъ тѣсно связано съ именемъ Канта, что ученія обоихъ философовъ зачастую разсматриваютъ какъ одинъ эпизодъ, отмѣчающій крупное русло научнаго мышленія, извѣстное подъ именемъ Канто-Шопенгауэрова (а иногда и Канто-Шеллинго-Шопенгауэрова) направленія.

Усвоивъ конструкціи понятія „воли“ дуалистическую схему Канта, Шопенгауэръ вполнѣ послѣдовательно приходитъ къ различенію *воли какъ „вещи въ себѣ“* отъ *воли какъ „явленія“*. Различіе это настолько характерно и существенно для всего ученія Шопенгауэра

о свободѣ воли, что служитъ ключемъ для пониманія своеобразной физіономіи его детерминизма и темы всей, вообще, нравственной философіи его: безъ этого коренного различія невозможно уловить многіе едва замѣтные оттѣнки Шопенгауэровой теоріи свободы, невозможно обрисовать своеобразный художественный чеканъ его мышленія.

Разсмотримъ, ближайшимъ образомъ, въ чемъ именно состоитъ упомянутое различіе и попытаемся уяснить себѣ, что значитъ на языкѣ Канта „вещь въ себѣ“ и „явленіе“ („трансцендентный“ и „имманентный“ предметъ).

1. Представимъ себѣ, что трое путешественниковъ заносятъ въ свои дневники впечатлѣнія отъ созерцаемаго ими водопада Иматры, при чемъ первый изъ нихъ (*A*) обладаетъ всѣми нормально развитыми органами слуха и зрѣнія, второй (*B*)—глухой, а третій (*C*)—зразъ и глухой, и слѣпой.

Въ описаніе перваго путешественника (*A*) будутъ входить, между прочими признаками (обозначимъ ихъ буквой $n$), двѣ категоріи признаковъ, а именно: 1) зрительныя впечатлѣнія (обозначимъ ихъ буквой $a$)—напримѣръ: цвѣтъ воды, внѣшнія очертанія водопада и т. д. и 2) слуховыя впечатлѣнія (обозначимъ ихъ буквой $b$)—напримѣръ: шумъ отъ паденія воды, всплескъ волнъ, грохотъ низвергающихся камней и пр.

Обозначивъ сумму признаковъ, воспринимаемыхъ отъ водопада первымъ путешественникомъ (*A*),—буквой $S$, вторымъ (*B*)—буквой $S_1$ и третьимъ (*C*)—буквой $S_2$, мы получимъ слѣдующую схему:

$$\text{I: } (A)\ S = n + a + b;$$
$$\text{II: } (B)\ S_1 = (n + a + b) - a = S - a;$$
$$\text{III: } (C)\ S_2 = (n + a + b) - (a + b) = S - (a + b),$$

гдѣ буква $a$ означаетъ зрительныя воспріятія, буква $b$ — слуховыя воспріятія, а буква $n$—всѣ остальныя воспріятія (вкуса,

обонянія и осязанія), въ равной мѣрѣ испытываемыя всѣми тремя путешественниками.

Сравнивая три полученныхъ уравненія, мы подмѣчаемъ, что сумма признаковъ, воспринятыхъ отъ водопада вторымъ (глухимъ) путешественникомъ ($S_1$), меньше суммы признаковъ, воспринятыхъ отъ того-же водопада первымъ путешественникомъ ($S$), а именно: въ ней отсутствуетъ слагаемое $a$, входящее въ $S$; слѣдовательно:

$$(1)\quad S_1 < S.$$

Сравнивая, далѣе, второе (II) и третье (III) уравненія, мы замѣчаемъ, что сумма признаковъ, воспринятыхъ отъ водопада третьимъ (глухимъ и слѣпымъ) путешественникомъ ($S_2$), еще меньше суммы признаковъ, воспринятыхъ отъ того-же водопада первымъ путешественникомъ, такъ-какъ въ ней отсутствуютъ уже два слагаемыхъ: $a+b$, а по сравненію съ $S_1$,—одно слагаемое $b$; слѣдовательно:

$$(2)\quad S_2 < S_1.$$

Такимъ образомъ мы подмѣчаемъ, что по мѣрѣ того, какъ уменьшается сумма органовъ воспріятій каждаго путешественника и суживается поле его воспріятій,—уменьшается, соотвѣтственно съ этимъ и сумма признаковъ, воспринимаемыхъ имъ отъ водопада, такъ что если-бы мы продолжали безконечно уменьшать или увеличивать сумму органовъ воспріятій путешественника, то, соотвѣтственно съ этимъ, безконечно уменьшалась-бы или возрастала и сумма признаковъ, воспринимаемыхъ имъ отъ водопада. Это значитъ, иными словами, что если-бы народилось какое-либо новое сверхчеловѣческое существо высшаго порядка (назовемъ его „сверхчеловѣкомъ“), которое обладало-бы неизмѣримо большимъ (по сравненію съ человѣкомъ) числомъ какихъ-либо новыхъ органовъ воспріятій (присущихъ ему одному—въ отличіе отъ человѣка), то сумма признаковъ, воспринятыхъ

такимъ „сверхчеловѣкомъ“ отъ того-же водопада, превосходилабы во много разъ сумму признаковъ, воспринятыхъ отъ этого водопада каждымъ изъ трехъ путешественниковъ; отсюда, въ свою очередь, вытекаетъ, что картина водопада въ томъ видѣ, какъ его воспринялъ-бы такой „сверхчеловѣкъ“ (надѣленный совершенно новыми, лишь ему одному присущими органами воспріятій), существеннымъ образомъ (toto genere) отличалась бы отъ картины того-же водопада, какъ ее воспринимаетъ каждый изъ трехъ путешественниковъ, для которыхъ, если можно такъ выразиться, пропадаетъ, исчезаетъ, улетучивается нѣкоторая часть, нѣкоторыя черты, нѣкоторые признаки картины водопада въ томъ видѣ, какъ она отпечатлѣвается въ мозгу (въ сознаніи) такого „сверхчеловѣка“.

2. Допустимъ теперь на минуту, что Богъ свершилъ великое чудо, а именно—что въ тотъ моментъ, когда всѣ три путешественника покинули Иматру, Онъ призвалъ къ жизни этотъ водопадъ, перевоплотивъ его въ образъ такого „сверхчеловѣка“, надѣливъ его точь-въ-точь той самой духовной организаціей и тѣмъ самымъ сознаніемъ, какими надѣленъ въ нашемъ примѣрѣ „сверхчеловѣкъ“. Спросимъ себя теперь: а что, если-бы такой водопадъ, перевоплотившійся по волѣ Бога въ „сверхчеловѣка“ и надѣленный его духовной организаціей (т. е. обладая отнынѣ безконечно-большой суммой новыхъ органовъ воспріятій, присущихъ только ему одному въ отличіе отъ человѣка), сталъ-бы созерцать тотъ-же самый водопадъ Иматру? Будетъ-ли и тогда сумма признаковъ, воспринимаемыхъ такимъ „сверхчеловѣкомъ“ отъ этого водопада, равна суммѣ признаковъ, воспринятыхъ отъ него первымъ путешественникомъ? Отвѣтъ исключаетъ всякія сомнѣнія: конечно,—нѣтъ, потому что обѣ эти суммы неравны, и первая сумма неизмѣримо больше второй.

Назовемъ теперь сумму всѣхъ признаковъ, воспринятыхъ такимъ „сверхчеловѣкомъ“ отъ водопада, буквой *O* и вычтемъ

изъ нея сумму признаковъ, воспринятыхъ отъ того-же водопада первымъ путешественникомъ (а мы условились обозначать ее буквой $S$), обозначивъ остатокъ буквой $X$. Въ такомъ случаѣ разность между обѣими этими суммами ($O$ и $S$) выразится схематически въ видѣ слѣдующаго уравненія:

$$O - S = X.$$

Вотъ этотъ-то остатокъ $X$ въ нашемъ уравненіи Кантъ и назвалъ „вещью въ себѣ“ (Ding an sich или „трансцендентнымъ“ предметомъ), а вычитаемое $S$—„явленіемъ“ или „имманентнымъ“ предметомъ; метафизикой-же Кантъ называлъ не что иное, какъ (мнимое) знаніе или науку о такихъ „вещахъ въ себѣ“ или „трансцендентныхъ предметахъ“.

Если мы условимся, вслѣдъ за Кантомъ, называть того, кто получаетъ воспріятія отъ внѣшняго міра (а вѣдь все сказанное о водопадѣ относится въ равной мѣрѣ къ любому предмету и явленію внѣшняго и внутренняго міра), терминомъ „субъектъ“ (отъ латинскаго слова „subjectum“ — „подлежащее“), а то, что служитъ предметомъ такихъ воспріятій—терминомъ „объектъ“ (отъ латинскаго слова „objectum“ — предметъ, дополненіе) [1]) и попытаемся теперь развернуть выведенную нами выше формулу ($O - S = X$), запомнивъ, какія понятія мы условились обозначать буквами $O$ и $S$, то мы прійдемъ къ слѣдующимъ выводамъ.

1. Подъ „явленіемъ“—„Erscheinung“ (отъ нѣмецкаго глагола „erscheinen“ — „являться“, т.-е. являться нашему сознанію, быть доступнымъ нашему сознанію и посему — быть познаваемымъ), Кантъ разумѣетъ сумму признаковъ предмета, доступныхъ (по

[1]) Въ нашемъ примѣрѣ такимъ „субъектомъ“ будетъ каждый изъ трехъ путешественниковъ и „сверхчеловѣкъ“, а „объектомъ“—водопадъ Иматра.

природѣ нашихъ познавательныхъ способностей) нашему воспріятію, или—что то же—умственный образъ каждаго объекта (т.-е. каждаго предмета внѣшняго и внутренняго міра, включая и воспріятія насъ самихъ) въ томъ видѣ, какъ онъ отпечатлѣвается въ нашемъ мозгу, преломляясь (по извѣстнымъ условіямъ) сквозь призму нашего сознанія. Если-бы каждое воспріятіе, получаемое нами отъ внѣшняго міра, отпечатлѣвалось на поверхности мозговой коры въ видѣ какихъ-либо внѣшнихъ анатомическихъ измѣненій, то мы имѣли-бы готовое клише нашихъ представленій и могли-бы фотографировать ихъ на бумагѣ—совершенно такъ-же, какъ проявляютъ негативы фотографическихъ снимковъ. Оставалось-бы только расшифровывать въ каждомъ данномъ случаѣ такое клише представленій—совершенно такъ-же, какъ расшифровываютъ условные знаки и буквы въ телеграммахъ.

2. Подъ „вещью въ себѣ“ („Ding an sich“—вещь, какъ она существуетъ сама по себѣ, т.-е. безотносительно къ воспринимающему ее въ своемъ сознаніи субъекту) Кантъ разумѣетъ сумму тѣхъ признаковъ, которые я (т. е. субъектъ) воспринялъ-бы отъ вещи, если-бы только я могъ самъ перевоплотиться въ эту вещь и, ставъ ея двойникомъ, воспринять ее не въ своемъ, а въ ея, и только въ ея собственномъ сознаніи, или—что то-же самое—сумму всѣхъ признаковъ, присущихъ вещи совершенно независимо отъ моего сознанія, за вычетомъ суммы всѣхъ тѣхъ признаковъ ея, которые одни только и доступны — по природѣ моихъ познавательныхъ способностей — моимъ воспріятіямъ. Напримѣръ: если-бы я могъ увидѣть (а не только представить себѣ) свой кабинетъ въ томъ видѣ, какъ онъ существуетъ безъ меня, т.-е. въ моемъ отсутствіи, то сумма признаковъ, воспринятыхъ мною отъ кабинета, каковъ онъ самъ по себѣ (въ моемъ отсутствіи), сполна соотвѣтствовала-бы понятію кабинета, какъ „вещи въ себѣ“.

Только теперь, послѣ данныхъ мною разъясненій, мы мо-

жемъ упростить выведенныя нами опредѣленія „вещи въ себѣ“ и „явленія“, формулируя ихъ въ слѣдующемъ видѣ:

Подъ „вещью въ себѣ“ Кантъ разумѣетъ сумму тѣхъ признаковъ вещи, недоступныхъ (по природѣ нашихъ ограниченныхъ познавательныхъ способностей) нашимъ воспріятіямъ, которые навсегда ускользаютъ отъ нашего сознанія и не поддаются, поэтому, нашему познанію, а подъ „явленіемъ“ — сумму тѣхъ признаковъ вещи, которые одни только и поддаются нашимъ воспріятіямъ и, будучи доступными нашему сознанію, становятся черезъ это доступными и нашему познанію.

Отсюда вытекаетъ слѣдующее важное положеніе, составляющее краеугольный камень всей критической теоріи познанія: такъ какъ—учитъ Кантъ—всѣ мои воспріятія отъ внѣшняго міра преломляются въ моемъ мозгу сквозь призму времени и пространства, такъ что я не въ силахъ даже представить себѣ существованіе вещи внѣ времени и пространства, а время и пространство — учитъ Кантъ въ своей „трансцендентальной эстетикѣ“—не что иное, какъ извѣстныя категоріи моего сознанія, т. е. всего лишь мои неизбѣжныя представленія о вещахъ (но отнюдь не самыя вещи), то ясно, стало быть, что моимъ воспріятіямъ доступны не всѣ, а исключительно лишь тѣ свойства вещей, которыя выливаются въ формы времени и пространства, т.-е. поддаются внѣшнему обнаруженію въ опытѣ; а такъ какъ опытъ — единственная каменоломня, въ коей только я и могу, вообще, почерпать свои представленія о вещахъ, то придется признать, что, поскольку вещи выходятъ за предѣлы всякаго возможнаго опыта, постольку онѣ ускользаютъ навсегда отъ моего сознанія, становясь по тому самому недоступными моимъ воспріятіямъ, а стало-быть, и моему познанію (трансцендентные предметы). [1])

[1]) Если-бы я писалъ эту главу по-латыни, то выраженіе „выходитъ за предѣлы“ всякаго возможнаго опыта я долженъ былъ-бы передать съ по-

Такъ-какъ область моихъ воспріятій и поле всякаго возможнаго, вообще, знанія,—учитъ Кантъ,—исчерпывается сферой опыта [1]), то ясно, что вещи могутъ быть доступны моему сознанію лишь постольку, поскольку онѣ поддаются внѣшнему обнаруженію въ опытѣ, воспринимаются въ опытѣ, лежатъ въ предѣлахъ опыта (имманентные предметы). [2]).

Трансцендентными предметами называются на языкѣ критической философіи такіе предметы, которые, „по самому понятію о нихъ никогда, нигдѣ и ни при какомъ изощреніи нашихъ органовъ чувствъ или нашего самосознанія не могутъ быть восприняты въ опытѣ, т. е остаются за предѣлами и всѣхъ возможныхъ экспериментовъ, и всѣхъ возможныхъ наблюденій, гдѣ-бы и когда-бы ни производились тѣ или другія и какъ-бы ни изощрялись при этомъ внѣшнія чувства и наше

---

лощью латинскаго глагола „transcendere“; вотъ отъ этого-то глагола „transcendere“ (выходить за предѣлы, — подразумѣвается „опыта“) и произошелъ терминъ „трансцендентный“, т.-е., выходящій за предѣлы опыта (и посему непознаваемый по природѣ нашихъ ограниченныхъ познавательныхъ способностей), а такъ какъ этотъ важный терминъ критической философіи усвоенъ всѣми европейскими языками, то онъ пріобрѣлъ права гражданства и въ русской философской литературѣ; на русскій языкъ можно было-бы перевести этотъ терминъ словомъ „запредѣльный“ (памятуя, однако, что рѣчь идетъ исключительно лишь о предѣлахъ всякаго возможнаго опыта), или — еще лучше — словами: „внѣопытный“ или „невоспріемлемый въ опытѣ“.

[1]) „Не надо забывать, — говоритъ проф. А. И. Введенскій, — что слово „опытъ“ принято употреблять въ родовомъ смыслѣ, подразумѣвая подъ нимъ не только эксперименты, но и наблюденія, и что наблюденія бываютъ не только надъ внѣшними предметами, но, благодаря самосознанію мы можемъ наблюдать и свой внутренній міръ, т.-е. душевныя явленія“ („Что такое философскій критицизмъ“, стр. 23).

[2]) „Лежать внутри чего-либо, пребывать, оставаться въ чемъ-либо“ будетъ по-латыни — „immanere“; вотъ отъ этого-то латинскаго глагола „immanere“ и произошелъ усвоенный всѣми европейскими языками терминъ „имманентный“ (т. е. лежащій внутри опыта, поддающійся внѣшнему обнаруженію въ опытѣ, остающійся въ предѣлахъ опыта). На русскій языкъ терминъ „имманентный“ можно было-бы перевести словомъ „предѣльный“ (памятуя, однако, что рѣчь идетъ исключительно лишь о предѣлахъ опыта) или—еще лучше—„воспріемлемый въ опытѣ“.

самосознаніе посредствомъ подходящихъ для этой цѣли инструментовъ... Имманентными-же называются такіе предметы, которые или дѣйствительно воспринимаются нами въ опытѣ, напримѣръ—этотъ столъ, холерный вибріонъ и т. д., или, по крайней мѣрѣ, могли-бы быть восприняты въ опытѣ, если-бы мы перенеслись въ другое мѣсто (напр., предметы, находящіеся на Марсѣ-Сиріусѣ и т. д., все-таки — имманентны), или, если-бы мы жили въ другое время (напр., всѣ древніе персы и будущіе люди—имманентные предметы), или-же, наконецъ, если-бы мы при помощи надлежащихъ инструментовъ достаточно изощрили свою воспріимчивость (напр., мельчайшія ткани холернаго вибріона, недоступныя,—прибавимъ отъ себя — пока еще никакому микроскопу, все-таки—имманентный предметъ).

Въ „Критикѣ чистаго разума“ Кантъ показалъ, что всѣ попытки доказать существованіе трансцендентныхъ предметовъ неминуемо приводятъ къ антиноміи или одновременному и (логически) равноправному признанію какъ положенія (утвержденія, „тезиса“), такъ равно и противоположенія (противоположнаго положенія, отрицанія, „антитезиса“); такъ, напримѣръ, попытка доказать существованіе Бога, души и свободы воли приводитъ въ конечномъ итогѣ къ одновременному и равно пріемлемому признанію и отрицанію этихъ трансцендентныхъ предметовъ: оба положенія — и признаніе и отрицаніе существованія Бога—оказываются на провѣрку равно недоказуемыми, но за то и равно неопровержимыми и—при томъ—безо всякаго противорѣчія съ законами логики (мышленія) и свидѣтельствомъ опыта; оба эти положенія одновременно и при томъ одинаково ложны и истинны: нашъ разумъ, въ одинаковой мѣрѣ безсильный доказать и опровергнуть эти противоположныя другъ другу положенія, вынужденъ, такъ сказать, заявить отводъ противъ рѣшенія трансцендентныхъ вопросовъ, превышающихъ сферу его компетенціи. На вопросъ: „существуетъ-ли Богъ?“ критическая теорія познанія

даетъ уклончивый отвѣтъ: „и да, и нѣтъ"; поэтому правъ атеистъ, отрицая существованіе Бога, но за то въ такой-же точно мѣрѣ правъ и теистъ, признавая Его существованіе; правъ спиритуалистъ, признавая существованіе души, но въ такой-же точно мѣрѣ правъ и матеріалистъ, отрицая ея существованіе. и т. д. Обѣ стороны въ данномъ спорѣ логически вполнѣ равноправны: обѣ онѣ одновременно и, при томъ—въ одинаковой мѣрѣ правы, потому что, не впадая въ противорѣчіе съ законами логики и фактами опыта, одинаково безсильны и убѣдить, и разубѣдить другъ друга [1]).

Въ области знанія „явленій" или имманентныхъ вопросовъ нѣтъ и не можетъ быть никакихъ, вообще, неразрѣшимыхъ вопросовъ: здѣсь возможны лишь *пока еще* не разрѣшенные вопросы; напротивъ, въ области знанія „вещей въ себѣ" или трансцендентныхъ предметовъ (а, вѣдь, на такое именно знаніе и притязаетъ любая метафизика, ложно выдавая себя за науку) нѣтъ и не можетъ быть ни одного, вообще, разрѣшимаго вопроса, нѣтъ и не можетъ быть ни одного достовѣрнаго отвѣта (и не то, чтобы только теперь—вслѣдствіе недостаточно высокаго уровня научныхъ знаній, а всегда, т.-е. во всѣ времена, и при томъ—по причинамъ не количественнаго, а *качественнаго* характера); здѣсь возможна лишь вѣра, свободная отъ противорѣчій съ логикой и фактами опыта и въ этомъ только смыслѣ неуязвимая для науки. Такіе жгучіе трансцендентные вопросы, какъ суще-

---

[1]) „Тѣ самыя условія,— говоритъ проф. А. И. Введенскій,— которыя создаютъ возможность столь безспорнаго знанія, какъ математика и законы природы (естествознаніе), они-то, эти-же самыя условія, имѣютъ своимъ слѣдствіемъ то, что на каждый трансцендентный вопросъ—напримѣръ, о существованіи Бога, души и т. п.—можно безъ всякаго противорѣчія дать два діаметрально-противоположныхъ отвѣта, такъ что каждый изъ нихъ (т. е. обоихъ этихъ отвѣтовъ) передъ судомъ логики и фактовъ опыта будетъ одинаково неопровержимымъ, а по тому самому и одинаково недоказуемымъ, и ни одинъ изъ нихъ не можетъ обратиться въ знаніе, а будетъ оставаться только вѣрой" (ibid, стр. 24).

ствованіе Бога, безсмертіе души, свобода воли, чужой душевной жизни и даже—реальности внѣшняго міра навсегда останутся безнадежно неразрѣшимыми: въ нихъ можно лишь увѣровать, какъ въ догму, но ихъ нельзя познать, какъ научныя истины. „Ignorabimus"—вотъ девизъ всякой метафизики, поскольку она притязаетъ на ореолъ науки. Наука почерпаетъ родникъ своей вѣры въ знаніи; метафизика-же, говоря словами евангелиста, „познаетъ очами вѣры"; мрачная надпись на вратахъ метафизики гласитъ: „Оставь надежду всякъ, сюда входящій!.."

Наука познаетъ потому,—что не въ силахъ увѣровать; метафизика вѣруетъ потому,—что не въ силахъ познать; въ области науки нѣтъ вопроса; въ области метафизики нѣтъ отвѣта: во всесиліи науки и кроется, поэтому, все безсиліе метафизики!

Такъ рѣшилъ Кантъ вѣковой споръ между духовной и свѣтской властью науки: на великой картѣ міра онъ отмежевалъ метафизикѣ царство „вещей въ себѣ", а наукѣ—царство „явленій"; небесамъ открылъ онъ тайну вѣры, землѣ—сокровища знанія!

Теперь только, установивъ путемъ анализа „вещи въ себѣ" и „явленія" существенное различіе между двумя классами мыслимыхъ предметовъ („трансцендентныхъ" и „имманентныхъ"), мы можемъ уяснить себѣ шопенгауэрову конструкцію понятій воли какъ „вещи въ себѣ" и воли какъ „явленія".

## § 2.

## Шопенгауэрова конструкція понятій воли какъ „вещи въ себѣ“ и „явленія“.

Отправляясь отъ кантовой классификаціи мыслимыхъ предметовъ, Шопенгауэръ вполнѣ послѣдовательно приходитъ къ различенію воли какъ „вещи въ себѣ“ и воли какъ „явленія“.

Воля какъ „вещь въ себѣ“—учитъ Шопенгауэръ—характеризуется, ближайшимъ образомъ, двумя *отрицательными* признаками: она абсолютно *не* зависитъ отъ условій времени и пространства, ибо ей въ конецъ чуждо всякое, вообще, опредѣленіе во времени и въ пространствѣ: она—иными словами—абсолютно *внѣвременна* (ausserzeitlich) и *внѣпространственна* (ausserräumlich). Этихъ двухъ отрицательныхъ признаковъ *воли какъ „вещи въ себѣ“* вполнѣ достаточно, чтобы сполна опредѣлить объемъ и содержаніе этого понятія: всѣ остальные признаки *воли какъ „вещи въ себѣ“* вытекаютъ непосредственно изъ абсолютной независимости ея отъ условій времени и пространства—или ея *внѣвременности* (Ausserzeitlichkeit) и *внѣпространственности* (Ausserräumlichkeit).

Въ самомъ дѣлѣ: такъ какъ (по Канту) всякое дѣйствіе предполагетъ неотъемлемымъ условіемъ своимъ время, то, очевидно, внѣвременность *воли какъ „вещи въ себѣ“* напередъ уже исключаетъ возможность всякаго дѣйствія ея, и, слѣдовательно, *воля какъ „вещь въ себѣ“*, по самой природѣ своей, абсолютно неспособна ни къ какимъ, вообще, дѣйствіямъ или—что то-же—абсолютно *внѣдѣйственна*; отсюда слѣдуетъ, что ей абсолютно чужды *возникновеніе, длительность и прекращеніе*, такъ какъ всѣ эти три понятія служатъ лишь мидификаціями, формами времени. Такимъ образомъ, всѣ тѣ категоріи, которыя свойственны явленіямъ, немыслимымъ внѣ времени и пространства, абсолютно чужды

волѣ *какъ „вещи въ себѣ“* въ силу ея внѣвременности и внѣпространственности; по этимъ основаніямъ ей, по самой природѣ ея, должны быть чужды и категорія числа, и категорія причины. Въ силу непричастности воли, какъ вещи въ себѣ, къ категоріи числа, она должна быть признана *внѣчисленной* (zahllos). Это значитъ,—иными словами—что къ ней абсолютно непримѣнимо различеніе нумерическаго свойства въ томъ смыслѣ, что ей въ конецъ чужды категоріи *единства* (Einheit) и *множества* (Mehrheit). Относительно нея, поэтому, безразсудно предлагать вопросъ: *сколько?*, и если Шопенгауэръ учитъ, что міровая воля (Allwille, Urwille)—*едина*, то терминъ этотъ нужно понимать исключительно лишь въ *метафизическомъ* смыслѣ, разумѣя предикатъ *единый* какъ синонимъ слова *всеединый* (Ἓν καὶ πᾶν). Равнымъ образомъ въ силу абсолютной непричастности *воли какъ „вещи въ себѣ“* къ категоріи причины, слѣдуетъ признать, что она—*внѣпричинна*, т.-е. довлѣетъ себѣ самой и ни въ коемъ случаѣ не можетъ, поэтому, служить причиной или слѣдствіемъ какого-либо дѣйствія: относительно нея безразсудно, поэтому, предлагать вопросъ *„почему?“*, безразсудно пытаться *обосновать* ее.

Отсюда вытекаетъ слѣдующій весьма важный выводъ: такъ какъ воля какъ „вещь въ себѣ“, по самой природѣ своей, *внѣпричинна*, т.-е. не можетъ служить причиной или слѣдствіемъ никакихъ, вообще, дѣйствій, то къ ней, стало быть, не можетъ быть примѣненъ *законъ достаточнаго основанія*, а такъ какъ сфера человѣческаго познанія всецѣло обусловливается и исчерпывается упомянутымъ закономъ достаточнаго основанія, то *волю какъ „вещь въ себѣ“*,—поскольку она превышаетъ сферу компетенціи этого закона,—неминуемо слѣдуетъ признать абсолютно *непознаваемой* (unerkennbar).

Попытаемся суммировать признаки, мыслимые Шопенгауэромъ въ понятіи воли *какъ вещи „въ себѣ“*, въ видѣ слѣдующей схемы:

## Схема логическаго состава понятія воли какъ „вещи въ себѣ“:

*Воля какъ „вещь въ себѣ“:*

Во-1-хъ, внѣвременна (ausserzeitlich).
Во-2-хъ, внѣпространственна (ausserräumlich).
Въ-3-хъ, внѣдѣйственна (wirksamkeitlos), т.-е. ей чужды:

a) возникновеніе
b) длительность
c) прекращеніе
} какъ формы времени.

Въ-4-хъ, внѣпричинна (causallos), т. е. не можетъ служить:

a) ни причиной,
b) ни слѣдствіемъ.
} никакихъ, вообще, дѣйствій.

Въ-5-хъ, внѣчисленна (zahllos), т. е. чужды категоріи:

a) единства (Einheit).
b) множества (Mehrheit).
} исключающія возможность нумерическаго различенія проявленій воли какъ „вещи въ себѣ“.

Въ-6-хъ, непознаваема по природѣ нашихъ познавательныхъ способностей, т. е.

a) о ней нельзя судить или

α) ей нельзя приписывать никакихъ, вообще, предикатовъ;
β) о ней нельзя утверждать что-бы то ни было;
γ) она не представима, а всего лишь мыслима;

Непознаваемость воли какъ „вещи въ себѣ“ и вытекающія изъ непознаваемости ея три послѣдствія (отмѣченныя въ схемѣ буквами α, β, γ) предрѣшаютъ, въ сущности, въ *отрицательномъ* смыслѣ вопросъ о возможности какого-бы то ни было, вообще, *ученія* о волѣ, „какъ вещи въ себѣ“.

Въ самомъ дѣлѣ: коль скоро по Шопенгауэру *воля какъ „вещь въ себѣ“* абсолютно непознаваема по самой природѣ нашихъ познавательныхъ способностей (а не *„по своей природѣ“*—какъ ошибочно формулируютъ этотъ тезисъ нѣкоторые авторы), то всякая попытка ученія *о волѣ „какъ вещи въ себѣ“* молчаливо предполагала-бы возможность познанія завѣдомо непознаваемой „вещи въ себѣ“. Всякій, кто пытался-бы построить какое-бы то ни было ученіе *о волѣ, какъ „вещи въ себѣ“*, напоминалъ-бы, поэтому, того курьезнаго смѣльчака въ сказкѣ барона Мюнхгаузена, который bona fide хотѣлъ было вытащить себя изъ воды за свои-же волосы. Вотъ почему, думается мнѣ, можно, не обинуясь, сказать напередъ, что та часть Шопенгауэровой теоріи свободы, которая трактуетъ и учитъ о *волѣ какъ „вещи въ себѣ“*, неминуемо погрѣшаетъ противъ логики, потому-что покоится всецѣло на нелѣпомъ допущеніи возможности познанія завѣдомо непознаваемой „вещи въ себѣ“.

Отправляясь отъ этого положенія, я попытаюсь далѣе отыскать корень (πρότερον ψεῦδος) тѣхъ непримиримыхъ противорѣчій, которыми изобилуетъ Шопенгауэрово ученіе о свободѣ.

Теперь только, послѣ данныхъ мною объясненій, читатель, надѣюсь, пойметъ, что я не безъ основанія подчеркивалъ основное различеніе *воли какъ вещи „въ себѣ“* отъ *воли какъ „явленія“*.

Согласно этому различенію я попытаюсь въ дальнѣйшей критикѣ различать *два* момента въ Шопенгауэровой теоріи свободы: 1) ученіе Шопенгауэра *о волѣ какъ „вещи въ себѣ“* и 2) ученіе его *о волѣ какъ „явленіи“*. Оба эти момента отмѣчаютъ отправные пункты генезиса основныхъ положеній Шопенгауровой теоріи

свободы и раскрываютъ передъ критикомъ широкое поле для анализа тѣхъ идей и понятій, изъ которыхъ сложилась своеобразная нравственная философія Шопенгауэра.

---

## § 3.

## ΠΡΟΤΕΡΟΝ ΨΕΥΔΟΣ.

Анализъ конструкціи понятія *воли какъ „вещи въ себѣ“* показалъ уже намъ, что внѣвременность и внѣпространственность ея логически неизбѣжно влечетъ за собой внѣдѣйственность, и, слѣдовательно, никакое, вообще, дѣйствіе немыслимо относительно внѣвременной „вещи въ себѣ“.

*Воля какъ „вещь въ себѣ“*—учитъ Шопенгауэръ,—по самой природѣ своей, не можетъ ни возникать, ни длиться, ни прекращаться, такъ какъ всѣ эти три состоянія требуютъ времени, а время въ конецъ чуждо вещи въ себѣ. Въ этомъ и только въ этомъ *отрицательномъ* смыслѣ Шопенгауэръ и признавалъ *свободу воли*, какъ свободу вещи въ себѣ *отъ* времени, пространства, а стало быть, и *отъ* закона достаточнаго основанія, который царитъ надъ всѣми явленіями. Дѣйствіе вещи въ себѣ (условимся называть его „умопостигаемымъ дѣйствіемъ“) должно звучать на языкѣ Шопенгауэра явнымъ самопротиворѣчіемъ, такъ какъ понятіе *внѣвременной* „вещи въ себѣ“, по самой природѣ своей, завѣдомо исключаетъ возможность всякаго дѣйствія, — немыслимаго внѣ времени. Это двуполое понятіе „умопостигаемаго“ или — что то-же — *внѣвременнаго или внѣдѣйственнаго* дѣйствія имѣетъ такой-же смыслъ, какъ, напримѣръ, выраженія: „внѣвременное время“, „неподвижная ѣзда“, „мужчина женскаго пола“ или тому подобное безсмысленное сочетаніе двухъ завѣдомо противорѣчивыхъ понятій. Эта идея „умопостигаемаго дѣйствія“, на которой, какъ я покажу въ дальнѣйшемъ изложеніи, молча-

ливо покоится Шопенгауэрова теорія свободы, и составляетъ коренную ошибку (*πρωτερον ψευδος*) всей его нравственной философіи.

Все ученіе Шопенгауэра объ отмѣнѣ воли къ жизни въ феноменѣ аскезы молчаливо покоится на завѣдомо несостоятельномъ допущеніи „умопостигаемаго дѣйствія".

Въ самомъ дѣлѣ: по точному смыслу Шопенгауэрова ученія воля къ жизни—или—воля *какъ „вещь въ себѣ"* совершенно уничтожается въ феноменѣ аскезы. Приписывая волѣ къ жизни способность уничтожаться, Шопенгауэръ неминуемо долженъ приписать *внѣвременной и внѣдѣйственной* вещи въ себѣ категоріи времени и дѣйствія. Спрашивается: какимъ образомъ внѣдѣйственная воля какъ „вещь въ себѣ" можетъ уничтожаться, т. е. дѣйствовать во времени, если воля къ жизни, именно въ силу того, что она—„вещь въ себѣ", абсолютно свободна, по ученію Шопенгауэра, онъ кого-бы то ни было дѣйствія, абсолютно неуничтожаема? Вѣдь всякое уничтоженіе, т. е. прекращеніе есть не что иное, какъ форма времени, а время абсолютно чуждо *внѣвременной* волѣ какъ „вещи въ себѣ". Какъ-же, спрашивается, возможно внѣвременное, *т. е. внѣдѣйственное* дѣйствіе воли какъ „вещи въ себѣ", какъ возможно уничтоженіе завѣдомо неуничтожаемой міровой воли?

Одно изъ двухъ: либо *воля какъ „вещь въ себѣ"* абсолютно внѣвременна; тогда, очевидно, немыслимо ея прекращеніе во времени; либо воля, какъ вещь въ себѣ, причастна къ категоріи времени, способна дѣйствовать во времени; тогда, очевидно, исчезаетъ всякое отличіе воли какъ „вещи въ себѣ" отъ воли какъ „явленія". Tertium non datur. Куно Фишеръ [1]) идетъ еще дальше и сомнѣвается, вообще, въ самой возможности отрицанія воли:

---

[1]) См. Куно Фишеръ: „Артуръ Шопенгауэръ". Изданіе Московскаго Психолог. Общ. Перев. подъ редак. В. Преображенскаго. Москва: 1896 г., стр. 511.

„такъ какъ всѣ явленія суть утвержденія воли къ жизни (velle), то какъ можетъ когда-либо проявляться отрицаніе воли (nolle)?“

Однако, коль скоро *воля какъ явленіе* причастна къ категоріи времени, то *прекращеніе* ея составляетъ такую-же *законную форму времени*, какъ и возникновеніе. Понятія „возникновенія“ и „прекращенія“—насквозь соотносительныя (коррелативныя) понятія, и до той поры, пока Шопенгауэръ приписываетъ эти предикаты *волѣ какъ явленію*, онъ едва-ли можетъ возбудить недоумѣніе [1]). Противорѣчіе Шопенгауэра состоитъ лишь въ томъ, что онъ приписываетъ предикатъ *уничтоженія* не волѣ какъ явленію, а неуничтожаемой, по самой природѣ своей, волѣ какъ вещи въ себѣ, завѣдомо допуская тѣмъ самымъ возможность умопостигаемаго или внѣвременнаго и внѣдѣйственнаго дѣйствія [2]).

Та-же идея умопостигаемаго дѣйствія положена Шопенгауэромъ и въ основу его ученія о безполезности самоубійства.

На стр. 13-ой II-го тома „Афоризмовъ и максимъ“ (перев. Ф. Черниговца), а равно и на стр. 491 „Міра какъ воли и представленія“ (перев. А. Фета) Шопенгауэръ говоритъ: „Если воля къ жизни дѣйствительно существуетъ, то ее, какъ единственно метафизическое, или какъ вещь въ себѣ, не можетъ сокрушить никакая сила, а можетъ только разрушить ея проявленіе на этомъ мѣстѣ, въ это время. *Сама-же она не можетъ быть устранена ничѣмъ, кромѣ познанія*“.

Однако, познаніе обусловливается, по ученію Шопенгауэра, всецѣло интеллектомъ; интеллектъ-же, служа *орудіемъ* воли, всецѣло обусловленъ этою послѣднею. Спрашивается: какъ-же при-

---

[1]) Ср. кн. Д. Цертелевъ: „Нравственная философія Шопенгауэра“: „Такъ какъ воля есть вещь въ себѣ, то требованіе аскезы сводится къ несообразному постулату уничтоженія сущности и является дилемма: или моя сущность не есть воля, или я не могу перестать хотѣть“. См. Журн. Минист. Народн. Просвѣщ., декабрь, 1882, стр. 219. См. также стр. 218—222.

[2]) Тезисъ этотъ будетъ подробно обоснованъ и получитъ ближайшее освѣщеніе въ дальнѣйшемъ изложеніи.

мирить ученіе Шопенгауэра о *служебной* роли интеллекта въ отношеніи воли съ ученіемъ его объ „устраненіи“ воли интеллектомъ?

Вѣдь *познать* когда-либо волю какъ „вещь въ себѣ“ невозможно уже потому, что законъ достаточнаго основанія, въ силу котораго впервые становится возможнымъ всякое, вообще, познаніе, не простирается на вещь въ себѣ, а всецѣло исчерпывается міромъ явленій. Какъ-же, спрашивается, возможно *познаніе завѣдомо непознаваемой (по природѣ нашихъ познавательныхъ способностей) воли какъ „вещи въ себѣ“?*

Какъ можетъ интеллектъ уничтожить или „устранить“ *волю какъ „вещь въ себѣ“*, если, съ одной стороны, интеллектъ всецѣло обусловленъ волей и безъ нея превращается въ логическій non sens, а, съ другой стороны, всякое уничтоженіе вещи въ себѣ, какъ было показано, предполагаетъ нелѣпое „умопостигаемое“ дѣйствіе? Интеллектъ, т. е. нѣчто производное, обусловленное, побѣждаетъ волю, т. е. нѣчто непобѣждаемое, нѣчто первичное, обусловливающее!.. „Изъ Калибана дѣлается Просперо!“—какъ остроумно говоритъ Куно Фишеръ [1]).

Итакъ, ученіе о погашеніи воли интеллектомъ въ феноменѣ аскезы, съ одной стороны, покоится на логически несостоятельной презумпціи „умопостигаемаго дѣйствія“, а съ другой стороны, молчаливо предполагаетъ возможность познанія абсолютно непознаваемой воли, какъ „вещи въ себѣ“.

Коль скоро воля какъ „вещь въ себѣ“, абсолютно внѣдѣйственна, мы неминуемо должны признать, вопреки Шопенгауэру, что въ конецъ исчезаетъ всякая принципіальная разница между феноменомъ аскезы и самоубійствомъ, и Шопенгауэрова проповѣдь аскезы превращается, въ сущности, въ такой-же постулатъ отрицанія воли къ жизни, что и требованіе самоубійства.

---

[1]) „Артуръ Шопенгауэръ“, стр. 497.

Вспомнимъ, въ чемъ, собственно, полагаетъ Шопенгауэръ принципіальное различіе между феноменомъ аскезы и самоубійствомъ. Аскеза—учитъ Шопенгауэръ—есть *двухсторонній* актъ погашенія воли, а именно—отмѣны *воли* не только *какъ вещи въ себѣ*, но и *воли какъ явленія*. Аскетъ не только уничтожаетъ волю *въ этомъ мѣстѣ* и *въ это время*, но погашаетъ, отмѣняетъ въ корнѣ самое *волю* къ жизни, какъ метафизическую сущность, т. е. какъ „вещь въ себѣ“. Самоубійство-же—учитъ Шопенгауэръ—представляетъ всего лишь *односторонній* актъ уничтоженія *воли какъ явленія*: самоубійца разрушаетъ волю лишь въ это время и въ этомъ мѣстѣ и не только не отмѣняетъ при этомъ *воли какъ „вещи въ себѣ“*, но скорѣе даже косвенно *подтверждаетъ* ее. Итакъ, аскеза есть *полное*, двухстороннее отрицаніе воли какъ вещи въ себѣ и какъ явленія; самоубійство-же есть лишь одностороннее отрицаніе воли *какъ явленія* и даже косвенное подтвержденіе воли какъ вещи въ себѣ. Не трудно видѣть, однако, что коль скоро *уничтоженіе воли какъ „вещи въ себѣ“* составляетъ логически противорѣчивое понятіе,—феноменъ аскезы сводится напослѣдокъ къ такому-же *одностороннему* акту отмѣны *воли лишь какъ явленія*, что и самоубійство. Аскетъ не можетъ отмѣнить, т. е. уничтожить волю какъ вещь въ себѣ уже потому, — что она, по самой природѣ своей, абсолютно внѣвременна и внѣдѣйственна, а всякое уничтоженіе, прекращеніе требуетъ наличности времени. Отсюда яснэ, что по смыслу Шопенгауэрова ученія не можетъ быть никакого *принципіальнаго* отличія аскезы отъ самоубійства, которое Шопенгауэръ справедливо называетъ совершенно безцѣльнымъ и безсмысленнымъ поступкомъ: самоубійца уничтожаетъ всего лишь внѣшнюю оболочку міровой воли, не затрагивая нисколько ея сущности или сердцевины; между тѣмъ въ самой сущности міровой воли (или въ волѣ, какъ „вещи въ себѣ“) и только въ ней одной и кроется, по ученію Шопенгауэра, источникъ всякаго

зла и страданій жизни. Отправляясь отъ этого положенія, Эдуардъ Гартманъ вполнѣ послѣдовательно пришелъ къ отрицанію индивидуальнаго самоубійства и къ требованію *космическаго самоубійства міра* (см. первую главу настоящаго труда). Къ такому-же требованію космическаго самоубійства міра пришелъ и Шопенгауэръ въ своей проповѣди аскетизма, какъ апологіи замаскированнаго пресѣченія міровой воли или уничтоженія воли какъ „вещи въ себѣ".

Не трудно видѣть, однако, что поскольку въ феноменѣ аскезы немыслимо уничтоженіе воли какъ „вещи въ себѣ", требующее нелѣпаго „умопостигаемаго" дѣйствія,—постольку аскеза превращается въ такой-же точно „безцѣльный и безсмысленный поступокъ", что и самоубійство: въ самомъ дѣлѣ: вѣдь и аскеза *такъ же, какъ и самоубійство*, разрушаетъ всего лишь волю какъ явленіе, при чемъ, по словамъ Шопенгауэра, самая сущность явленія или воля какъ „вещь въ себѣ" остается при этомъ неразрушимой. А что воля какъ „вещь въ себѣ" остается неразрушимой *во всякомъ случаѣ*,—это явствуетъ изъ того, что „ее—по словамъ самого-же Шопенгауэра—какъ единственно метафизическое или какъ вещь въ себѣ самой *не можетъ* сокрушить никакая мощь". Въ самомъ дѣлѣ: внѣвременность воли какъ вещи въ себѣ, какъ я указалъ уже выше, логическм неизбѣжно исключаетъ самую возможность уничтоженія, прекращенія, которое есть вѣдь не что иное, какъ форма времени.

Такимъ образомъ съ точки зрѣнія самого-же Шопенгауэра аскезу слѣдуетъ признать ничѣмъ инымъ, какъ квалифицированнымъ и растянутымъ во времени самоубійствомъ. Коль скоро аскеза представляетъ, въ сущности, лишь модифицированное самоубійство, разница между аскезой и самоубійствомъ становится, такъ сказать, чисто количественной и теряетъ всякій принципіальный характеръ. Отсюда слѣдуетъ, что между аскетомъ и самоубійцей не можетъ быть, вопреки мнѣнію Шопенгауэра, никакого прин-

ципіальнаго различія, и его проповѣдь аскезы сводится, поэтому, къ постулату отрицанія воли къ жизни или замаскированному требованію самоубійства [1]).

Правда, нравственная тема и пафосъ аскезы рѣзко выдѣляетъ аскетовъ, обрекшихъ себя на добровольную голодную смерть, среди другихъ типовъ самоубійцъ. Въ самомъ дѣлѣ: какая рѣзкая разница между нравственными мотивами и обстановкой самоубійства Филиппа Майнлендера, Ромео, Ликурга, Петронія (въ „Quo vadis“ Сенкевича) и самоубійствомъ, напримѣръ, Іуды, Нерона, самоубійствомъ промотавшагося прожигателя жизни и пр.!

Конечно, нравственная картина и характеръ мотивовъ самоубійства допускаетъ большую скалу градацій; однако, по существу дѣла, какъ было показано выше, аскеза является, такъ сказать, лишь увеличенной копіей медленнаго, рафинированнаго самоубійства.

Куно Фишеръ идетъ еще дальше и высказываетъ, вслѣдъ за Беккеромъ, недоумѣніе по поводу самой возможности существованія міра *послѣ* уничтоженія воли какъ явленія. Если „воля вся и безраздѣльно заключается въ каждомъ явленіи, слѣдовательно, въ каждомъ человѣческомъ индивидѣ, то индивидуальное отрицаніе воли—говоритъ Куно Фишеръ—должно быть вмѣстѣ съ тѣмъ и всеобщимъ отрицаніемъ и уничтоженіемъ міра. Можетъ-ли міръ продолжать свое существованіе, не смотря на отрицаніе воли, или дальнѣйшее его существованіе невозможно?“ [2]).

Какъ извѣстно, вопросъ этотъ до Куно Фишера предложили Шопенгауэру два воспитанника Вейскирхенскаго австрійскаго кадетскаго корпуса въ Моравіи [3]).

---

[1]) Ср. соображенія Эд. Гартмана по этому вопросу, приведенныя въ *первой главѣ* настоящаго труда; ср. также Альфредъ Фуллье: „Критика новѣйшихъ системъ морали“. Пер. съ франц. О. Конради и Е. Максимовой. Спб. 1900, стр. 253—255; см. также П. В. Мокіевскій: „Цѣнность жизни“, Спб. 1884, стр. 37 и слѣд.

[2]) См. „Артуръ Шопенгауэръ“, стр. 510, 119.

[3]) Ibid., стр. 119.

Очевидно ошибка Шопенгауэра кроется въ скрытомъ солипсизмѣ или въ одновременномъ допущеніи, что единая воля *цѣликомъ и безраздѣльно* содержится во всякомъ явленіи, и что такихъ явленій возможно, однако, великое *множество*. Въ скрытомъ салипсизмѣ—какъ я попытаюсь показать въ слѣдующей главѣ—кроется и несостоятельное допущеніе Шопенгауэра, будто со смертью аскета въ его лицѣ пресѣкается и самая воля какъ „вещь въ себѣ“ т. е. уничтожается вмѣстѣ съ тѣмъ и всякое бытіе. Безспорно, мы наталкиваемся въ данномъ случаѣ на смѣшеніе понятій (quaternio terminorum) у Шопенгауэра, такъ какъ категорія числа, а стало быть, и категорія множества (Mehrheit) присущи исключительно волѣ какъ явленію и немыслимы относительно воли какъ „вещи въ себѣ“. Смѣшеніе этихъ понятій указываетъ на то, что Шопенгауэръ не выдержалъ со строгой послѣдовательностью въ своемъ ученіи о свободѣ воли основного *двоякаго* различенія воли какъ „вещи въ себѣ“ отъ воли какъ явленія.

Молчаливое допущеніе возможности существованія міра (какъ объективированной воли или вещи въ себѣ) *послѣ* уничтоженія воли, какъ явленія, не только не противорѣчитъ *гносеологическимъ* предпосылкамъ Шопенгауэровой философіи, но, напротивъ, *съ логической послѣдовательностью* вытекаетъ изъ Канто-Шопенгауэровой классификаціи умопостигаемаго и эмпирическаго характеровъ: *поскольку* эта послѣдняя классификація (какъ это будетъ показано въ слѣдующей главѣ настоящаго труда) покоится на двухъ завѣдомо противорѣчивыхъ презумпціяхъ—допущеніи умопостигаемаго числа и умопостигаемаго дѣйствія,—*постольку* тѣмъ самымъ молчаливо допускается возможность соотвѣтствія *числа* умопостигаемыхъ характеровъ *числу* эмпирическихъ и *устраняется*, такимъ путемъ, усматриваемое Куно-Фишеромъ и другими критиками Шопенгауэра (Беккеръ, Вечтомовъ, Цертелевъ) противорѣчіе въ построеніи его теоріи свободы: про-

тиворѣчіе является лишь неизбѣжнымъ логическимъ *выводомъ* изъ Канто-Шопенгауэровой классификаціи характеровъ и объясняется исключительно тѣми крупными *логическими ошибками*, на которыхъ,—какъ я покажу это ниже—молчаливо покоится упомянутая классификація характеровъ [1]).

Коренная ошибка Шопенгауэровой теоріи свободы кроется въ завѣдомо противорѣчивомъ и логически несостоятельномъ понятіи „умопостигаемаго дѣйствія“ или дѣйствія внѣвременной воли какъ „вещи въ себѣ“, которое Шопенгауэръ, изъ любви къ цитатамъ, называетъ „изумительной каѳолической трансцендентальной перемѣной Асмуса“.

Мнѣ придется еще аналитически разслѣдовать логическій составъ понятія „трансцендентальной перемѣны Асмуса“ при критическомъ обзорѣ нравственной философіи Шопенгауэра и прослѣдить его гносеологическій генезисъ. Пока-же замѣчу

---

[1]) См. Ernst Lehmann: „Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauer'schen Willenslehre“ (Strassburg. Verlag von Karl S. Trübner 1889 s. 129). „Какимъ образомъ возможно, чтобы одинъ и тотъ-же предметъ, который возбудилъ наши хотѣнія въ смыслѣ стремленія, внезапно воздѣйствовалъ-бы на желанія въ смыслѣ отвращенія? Да и вообще, какъ все содержаніе нашихъ предыдущихъ стремленій къ состояніямъ можетъ стать содержаніемъ нашего отвращенія—это поистинѣ весьма интересная и важная психологическая проблема: но посредствомъ „отрицанія воли къ жизни“ эта проблема ложно или совсѣмъ не разрѣшается“. Тотъ-же авторъ на стр. 28 упомянутой книги справедливо замѣчаетъ, что „вездѣ въ Шопенгауэровой философіи является познаніе „Tat twam asi“—(это—ты) какъ предположеніе, основаніе и нигдѣ—какъ слѣдствіе какого-нибудь элемента самой внутренней жизни“. Русскій критикъ Шопенгауэра г. Вечтомовъ въ своей работѣ „Ученіе Шопенгауэра о бѣдственности человѣческой жизни въ связи съ основными положеніями его философіи, и критика этого ученія“ („Вѣра и Разумъ“ 1891, стр. 276) говоритъ: „Съ своей точки зрѣнія Шопенгауэръ долженъ былъ-бы смотрѣть на самоубійцу, какъ на послѣдователя своего ученія... Но позволимъ себѣ спросить: съ какой точки срѣнія слѣдуетъ смотрѣть на подавленіе воли въ аскетизмѣ? Если съ точки зрѣнія индивидуальной, то окажется непонятнымъ, какимъ образомъ конечное и служащее проявленіемъ можетъ погасить безконечное и всюду проявляющееся. Если же—съ точки зрѣнія сущности, то возникаетъ новое недоумѣніе: какимъ образомъ сущность можетъ подавить сама себя, перестать быть сущностью?“ (ibid, стр. 277).

лишь, что на идеѣ „трансцендентальной перемѣны Асмуса“ (т. е. на нелѣпомъ допущеніи „умопостигаемаго“ дѣйствія) Шопенгауэръ построяетъ всю свою этику и космологію. На этой-же идеѣ построено также весьма важное ученіе Шопенгауэра объ *эволюціи* воли къ жизни.

„Умопостигаемое“ дѣйствіе было-бы возможно лишь при наличности „умопостигаемаго“ времени и „умопостигаемаго“ пространства. Для того, однако, чтобы время и пространство могли стать „умопостигаемыми“, необходимо допустить существованіе „времени въ себѣ“ и „пространства въ себѣ“. Однако, трансцендентальная эстетика Канта служитъ надежнымъ предохраненіемъ противъ нелѣпаго допущенія существованія времени и пространства въ себѣ самихъ.

Какъ возможна эта по истинѣ „изумительная трансцендентальная перемѣна Асмуса“ [1]), на которой покоится все ученіе Шопенгауэра объ аскезѣ и *о свободѣ благодати*—это составляетъ неразрѣшимую загадку. Шопенгауэръ самъ сознавалъ эту мучительную загадку и называлъ отмѣну воли какъ „вещи въ себѣ“—*единственнымъ исключеніемъ*.

Однако, здравый смыслъ и строгая научная совѣсть не терпитъ и не знаетъ никакихъ „единственныхъ исключеній“!

---

[1]) Вопросъ объ умопостигаемомъ дѣйствіи (die intellegible That) затрагивается отчасти, кромѣ Куно Фишера, Hermann'омъ Kohen'омъ въ его трудѣ „Kant's Begründung der Ethik“, Carl'омъ Gerhard'омъ въ его монографіи „Kant's Lehre von der Freiheit“ („Philosophische Monatshefte“ XXII Band. Heft 1 и 2 Heidelberg. 1886. (см. въ особенности стр. 26, 27 и 53), G. Knauer'омъ въ его „Weiteres zur Kantischen Lösung des Problems der Freiheit“ („Philosoph. Monatshefte“. XXII Band., Heft 8 и 9. Heidelberg. 1886, см. весь § 48, въ которомъ Knauer, полемизируя съ Gerhard'омъ, силится отстоять „умопостигаемое дѣйствіе“ допущеніемъ какой-то „особой жизни“ міра вещей въ себѣ). Въ нашей литературѣ указаніе на логическую противорѣчивость „умопостигаемаго“ *начинанія* (т. е. дѣйствія) сдѣлалъ г. М. М. Филипповъ въ своей работѣ „Необходимость и свобода“ („Научное Обозрѣніе“ 1899 г., №№ 4 и 5).

## § 4.

## Классификація характеровъ.

„Если гора не идетъ къ Магомету, то Магометъ подойдетъ къ горѣ“—эти слова Шопенгауэръ могъ-бы по праву выставить девизомъ своей теоріи свободы: если воля, какъ „вещь въ себѣ“ не „идетъ“ къ категоріи дѣйствія, то категорія дѣйствія „подойдетъ“ къ волѣ, какъ „вещи въ себѣ“ подъ мистическимъ покровомъ „единственнаго исключенія“ или „каѳолической трансцендентальной перемѣны Асмуса“!

Идея „умопостигаемаго“ дѣйствія, пробѣгая черезъ всѣ излучины Шопенгауэровой теоріи свободы, кладетъ своеобразный отпечатокъ на всемъ характерѣ его нравственнаго міропониманія; рѣзче всего проступаетъ эта идея въ ученіи Шопенгауэра о неизмѣнности врожденнаго характера; это послѣднее ученіе, своеобразное по замыслу и подъему нравственнаго воодушевленія, представляетъ по истинѣ какое-то „вавилонское столпотвореніе“ понятій. Лишь съ помощью анализа „умопостигаемаго“ дѣйствія, какъ путеводнаго клубка Аріадны, можно разобраться въ лабиринтѣ тѣхъ непримиримыхъ противорѣчій и блестящихъ сколковъ мыслей, которыми въ изобиліи пестритъ Шопенгауэрова теорія *неизмѣнности* эмпирическаго характера.

Попытаемся освѣтить картину этого ученія подъ угломъ критическаго анализа тѣхъ понятій, на которыхъ покоятся нравственные постулаты Шопенгауэра.

Отправляясь отъ основного различеія *воли, какъ „вещи въ себѣ“ и воли, какъ „явленія“*, Шопенгауэръ вполнѣ послѣдовательно примѣняетъ эту двойственную схему къ понятію *человѣческой* воли; сообразно этой послѣдней схемѣ онъ приписываетъ человѣку характеръ его воли, какъ „вещи въ себѣ“, и характеръ воли, какъ „явленія“; первый характеръ Шопенгауэръ называетъ—

вслѣдъ за Кантомъ—„умопостигаемымъ“ (der intellegible Charakter), второй „эмпирическимъ“ (der empirische Charakter). Со стороны умопостигаемаго характера человѣкъ „совпадаетъ съ идеей, или—еще точнѣе—съ первобытнымъ актомъ воли, въ ней выражающимся“ [1]). Будучи доміровымъ, безраздѣльнымъ актомъ выбора міровой воли (Urwille), умопостигаемый характеръ проявляетъ себя вовнѣ во времени и въ пространствѣ, т.-е. въ явленіи. Это „заявленное свойство“—говоритъ Шопенгауэръ—„есть эмпирическій характеръ, а его внутреннее, недоступное опыту послѣднее основаніе (скрытыя свойства)—есть умопостигаемый характеръ“ [2]). Эмпирическій характеръ относится, поэтому, къ содѣлавшему его умопостигаемому, какъ „явленіе“—къ „вещи въ себѣ“. Это взаимоотношеніе характеровъ Шопенгауэръ формулируетъ слѣдующимъ образомъ: „что̀ посредствомъ необходимаго развитія во времени и обусловленнаго имъ распаденія на отдѣльныя дѣйствія познается какъ эмпирическій характеръ, то, при отвлеченіи этой временной формы явленія, составляетъ умопостигаемый (intellegible) характеръ—по выраженію Канта“ [3]). Характеръ каждаго человѣка, поскольку онъ индивидуаленъ, — учитъ Шопенгауэръ,—можно разсматривать какъ „идею, соотвѣтствующую самостоятельному акту объективаціи воли“; этотъ послѣдній актъ совпадаетъ съ умопостигаемымъ характеромъ. Будучи волей, какъ „вещью въ себѣ“, умопостигаемый характеръ — безосновенъ, т.-е. совершеннно неподвластенъ „закону достаточнаго основанія“ во всѣхъ четырехъ видахъ его, такъ какъ сфера компетенціи этого послѣдняго закона исчерпывается исключительно міромъ *явленій* [4]).

---

[1]) См. Артуръ Шопенгауэръ: „Міръ какъ воля и представленіе“. Переводъ А. Фета, изд. третье, Москва. 1892. Стр. 189.

[2]) См. „Свобода воли и основы морали“. Двѣ основныя проблемы этики, Артура Шопенгауэра. Пер. съ нѣмецкаго Ф. В. Черниговца. Изд. третье. Спб. 1896. Стр. 222.

[3]) См. „Міръ какъ воля и представленіе“. Пер. А. Фета, стр. 189.

[4]) Я не разсматриваю въ своемъ критическомъ обзорѣ Шопенгауэровой

Какъ произведеніе домірового свободнаго акта творенія воли, эмпирическій характеръ всецѣло опредѣляется своимъ умопостигаемымъ характеромъ и служитъ, поэтому, строгимъ проявленіемъ (во времени) этого послѣдняго.

Это ученіе Шопенгауэра, являющееся, въ сущности, переработкой Кантова ученія объ умопостигаемомъ и эмпирическомъ характерѣ, наводитъ на серьезныя сомнѣнія, расшатывающія in nuce весь фундаментъ Канто-Шопенгауэровой классификаціи характеровъ. Въ самомъ дѣлѣ: какъ возможенъ умопостигаемый характеръ и въ какомъ именно смыслѣ слѣдуетъ его понимать?—Вотъ вопросъ, отъ разрѣшенія котораго зависитъ правильное пониманіе всего характера спекулятивной и нравственной философіи Шопенгауэра. Слѣдуетъ-ли понимать подъ умопостигаемымъ характеромъ самый *актъ* домірового творенія воли, какъ „вещи въ себѣ“, или-же умопостигаемый характеръ означаетъ всего лишь самобытную стихійную силу „потусторонняго“ порядка, которая *отъ себя*, т.-е. изначально творитъ въ домировомъ бытіи свой характеръ? Иными словами: считаетъ-ли Шопенгауэръ умопостигаемый характеръ какой-то *посредствующей средой* между волей какъ „вещью въ себѣ“ и эмпирическимъ характеромъ, или-же умопостигаемый характеръ и есть не что иное, какъ сама міровая воля или воля какъ „вещь въ себѣ“? Если понимать подъ умопостигаемымъ характеромъ *творческую* стихійную силу „потусторонняго“ порядка, то придется неминуемо признать, что такая сила не только *дѣйствуетъ* въ домировомъ бытіи, будучи, однако, *внѣдѣйственной* вещью въ себѣ, но дѣйствуетъ при томъ *многократно*, ибо *каждый* эмпирическій характеръ является произведеніемъ соотвѣтствующаго акта творенія такой силы.

---

классификаціи характеровъ такъ называемаго „пріобрѣтеннаго характера“ (о которомъ говоритъ Шопенгауэръ), такъ какъ, будучи видоизмѣненіемъ эмпирическаго характера, онъ является, въ сущности, лишь *искусственнымъ* видовымъ подраздѣленіемъ этого послѣдняго.

Коль скоро для *каждаго* эмпирическаго характера требуется *особый* актъ творенія воли, то для *множества* эмпирическихъ характеровъ потребовалось-бы *множество* такихъ творческихъ актовъ воли. Изъ этого положенія неизбѣжно вытекаетъ слѣдующая теорема: такъ какъ въ основу каждаго эмпирическаго характера полагается соотвѣтственный особый актъ творенія воли, потребный ad hoc, то *число творческихъ актовъ умопостигаемаго характера воли должно равняться числу эмпирическихъ характеровъ, содѣланныхъ изначально міровой волей.*

Легко видѣть, однако, что такая теорема (съ логической неизбѣжностью вытекающая изъ пониманія умопостигаемаго характера въ смыслѣ творческой самобытной стихійной силы „потусторонняго“ порядка) покоится на *трехъ* завѣдомо противорѣчивыхъ презумпціяхъ:

1) поскольку умопостигаемому характеру приписывается *творческая дѣятельность*, постольку понятію *внѣдѣйственной* воли, какъ „вещи въ себѣ“ прійдется приписать *категорію дѣйственности*, т.-е. допустить существованіе нелѣпаго „умопостигаемаго дѣйствія“;

2) поскольку умопостигаемому характеру приписывается способность творить *многократно*, т.-е. поскольку умопостигаемому характеру усваивается категорія *множества*, постольку понятію *внѣчисленной* воли, какъ вещи въ себѣ, прійдется приписать категорію *числа*, т.-е. допустить существованіе нелѣпаго „внѣчисленнаго числа“.

3) Поскольку между умопостигаемымъ и эмпирическимъ характерами мыслится *причинное соотношеніе*, въ силу котораго умопостигаемый характеръ или воля, какъ „вещь въ себѣ“ относится къ своему эмпирическому характеру (содѣланному имъ путемъ свободнаго домірового выбора) или къ волѣ, какъ „явленію“, какъ причина—къ слѣдствію, постольку понятію абсолютно *внѣпричинной* „вещи въ себѣ“ молчаливо приписывается

тѣмъ самымъ категорія *причины*, т.-е. неминуемо допускается существованіе нелѣпой умопостигаемой или *„внѣпричинной причины“*.

Выводы эти сохраняютъ свою силу и въ томъ случаѣ, если подъ умопостигаемымъ характеромъ мы условимся понимать самый *актъ* домірового творенія воли, какъ „вещи въ себѣ“. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ формулировка теоремы приметъ слѣдующій видъ: такъ какъ, для каждаго отдѣльнаго эмпирическаго характера требуется соотвѣтственный актъ домірового творенія воли, какъ „вещи въ себѣ“, то *число эмпирическихъ характеровъ должно равняться числу творческихъ домiровыхъ актовъ воли, какъ „вещи въ себѣ“ т. е. числу умопостигаемыхъ характеровъ.*

Легко видѣть, что эта вторая теорема, являющаяся, въ сущности, лишь *перефразой* первой теоремы, подобно этой послѣдней:

1) приписываетъ понятію *внѣдѣйственной* воли, какъ „вещи въ себѣ“, категорію *дѣйствія*, т. е. требуетъ нелѣпаго „умопостигаемаго“ дѣйствія;

2) приписываетъ понятію *внѣчисленной* воли, какъ вещи въ себѣ, категорію *числа*, т. е. требуетъ нелѣпаго внѣчисленнаго или „умопостигаемаго“ числа.

3) приписываетъ понятію абсолютно *внѣпричинной воли*, какъ „вещи въ себѣ“, категорію *причины*, т. е. требуетъ нелѣпой внѣпричинной или „умопостигаемой“ причины.

Да и что такое домiровой актъ творенія міровой воли, или „вещи въ себѣ“, какъ не замаскированное нелѣпое „умопостигаемое дѣйствіе“?

Самое сочетаніе словъ „домiровой актъ творенія“ звучитъ такъ-же нелѣпо, какъ, напр., выраженія: „внѣдѣйственное дѣйствіе“, „внѣвременное время“ и т. п.

Для того, чтобы умопостигаемый актъ творенія, т. е. умопостигаемое дѣйствіе было и впрямь возможно, нужно, *повторяю*, допустить существованіе „внѣвременнаго или умопостигаемаго

времени“ и „внѣпространственнаго или умопостигаемаго пространства“; иными словами: для умопостигаемаго дѣйствія понадобилось-бы особое „время въ себѣ“ и „пространство въ себѣ“.

Умопостигаемое дѣйствіе! Внѣдѣйственное дѣйствіе! Этотъ домірової актъ творенія воли—какой-то логическій самозванецъ: попирая законы логики, онъ захватываетъ престолъ въ Канто-Шопенгауэровомъ царствѣ „вещей въ себѣ“ и объявляетъ себя метафизическимъ *самодержцемъ!*..

Одно изъ двухъ: либо воля, какъ „вещь въ себѣ“, и впрямь внѣдѣйственна, внѣпричинна и внѣчисленна; тогда, очевидно, ей, нельзя приписывать категорій *дѣйствія, причины* и *числа;* либо воля, какъ „вещь въ себѣ“, причастна къ категоріямъ дѣйствія причины и числа; но тогда воля, какъ „вещь въ себѣ“, превращается въ волю, какъ „явленіе“. Tertium non datur. Какъ возможно *претвореніе* „вещи въ себѣ“ въ явленіе—это останется вѣчной загадкой и Кантовой, и Шопенгауэровой философіи!..

Это фантастическое *претвореніе* составляетъ, однако, ахиллову пяту не одной только Шопенгауэровой, но и Кантовой теоріи свободы: ученіе это пролагаетъ какой-то таинственный мостъ отъ міра „вещей въ себѣ“ къ міру „явленій“. По этому воздушному мосту и Кантъ, и Шопенгауэръ то и дѣло перевозятъ контрабандой безпошлинныя понятія и, смотря по надобности, то приписываютъ вещи въ себѣ категоріи времени, дѣйствія, числа и причинности, то наотрѣзъ отрицаютъ какую-бы то ни было причастность „вещи въ себѣ“ къ означеннымъ категоріямъ. Сдается, право, что это *претвореніе*, это таинственное *сродство* умопостигаемаго и эмпирическаго характеровъ—не то какой-то логическій гермафродитъ, не то какой-то логическій монстръ, своего рода сроченіе сіамскихъ близнецовъ!...

Полагая въ основу эмпирическаго характера соотвѣтствующій ему особый, потребный ad hoc умопостигаемый характеръ (будь то самый *актъ* домірового творенія воли или воля, какъ

„вещь въ себѣ“—безразлично), и Кантъ, и Шопенгауэръ неизбѣжно должны допустить *равенство числа умопостигаемыхъ характеровъ числу эмпирическихъ* и тѣмъ самымъ приписать понятію *внѣдѣйственной, внѣпричинной* и *внѣчисленной* „вещи въ себѣ“ категоріи *дѣйствія, причины* и *числа.*

Указанное противорѣчіе Шопенгауэра тѣмъ болѣе разительно, что онъ и самъ дальновидно предостерегаетъ читателя отъ смѣшенія понятій „единая воля“ и „единственная воля“. Толковать „единую волю“ міра въ смыслѣ *одной воли* (въ отличіе отъ *многихъ* волей)—значитъ—по мнѣнію Шопенгауэра—*искажать* понятіе *всеединой* (allein) воли. Предикатъ „единый“ слѣдуетъ, по точному смыслу Шопенгауэровой философіи, понимать *не въ нумерическомъ*, а всецѣло лишь въ переносномъ, *метафизическомъ* значеніи этого слова, разумѣя „единую волю“ какъ синонимъ *всеединаго* мірового начала, Ἓν καὶ πᾶν, Allein. Въ этомъ смыслѣ и самъ Шопенгауэръ вполнѣ опредѣленно говоритъ о волѣ, какъ „вещи въ себѣ“: „...разсматриваемая, какъ таковая, и отдѣльно отъ своего проявленія, она (т. е. воля, какъ „вещь въ себѣ“) находится внѣ времени и пространства, и потому, *не зная множества, она едина.* Но, какъ уже сказано, она едина не какъ индивидуумъ или понятіе, а какъ нѣчто чуждое возможности множества, этого principii individuationis (основанія индивидуализаціи). Поэтому *множество* вещей въ пространствѣ и во времени, составляющихъ въ совокупности ея объективацію, *не захватываетъ волю*, и она, не взирая на нихъ, остается *недѣлима*“. Еще ярче оттѣненъ этотъ тезисъ въ § 23 „Міра, какъ воли и представленія“: „она (т. е. воля, какъ „вещь въ себѣ“) свободна отъ всякаго множества; несмотря на безчисленныя ея проявленія во времени и въ пространствѣ, сама она *одна*, но не такъ, какъ *одинъ*, коего единство познается лишь изъ противоположенія возможности *множества*, и не такъ, какъ *едино* понятіе, происшедшее лишь черезъ отвлеченіе отъ *множества*, а *едина* она какъ то, что находится внѣ времени и

пространства, внѣ principii individuationis, т. е. возможности множества и т. д.“.

Между тѣмъ, допуская молчаливо *соотвѣтствіе числа умопостигаемыхъ характеровъ числу эмпирическихъ*, Шопенгауэръ неминуемо долженъ признать *нумерическое различеніе* воли, какъ „вещи въ себѣ“, и тѣмъ самымъ впасть въ явное самопротиворѣчіе. Противорѣчіе это ведетъ свое происхожденіе отъ Канта, и Шопенгауэръ логически неизбѣжно повторилъ ошибку Канта, усвоивъ понятію „воли“ Кантово различеніе умопостигаемаго и эмпирическаго характеровъ. Въ этомъ отношеніи на Шопенгауэрѣ сполна оправдались слова Микель Анджело: „тотъ, кто идетъ по стопамъ другого, никогда не опередитъ его“ [1]).

Независимо отъ *теоретическихъ* погрѣшностей, на которыхъ, какъ было показано выше, покоится молчаливо Канто-Шопенгауэрова классификація характеровъ, *классификація эта молчаливо предполагаетъ возможность познанія завѣдомо непознаваемой воли, какъ „вещи въ себѣ“*.

Въ самомъ дѣлѣ: не трудно видѣть, что поскольку умопостигаемому характеру приписываются какіе-бы то ни было положительные предикаты, или—что то-же—поскольку умопостигаемый характеръ служитъ предметомъ (subjectum) сужденія о волѣ, какъ „вещи въ себѣ“, постольку все такое ученіе объ абсолютно непознаваемой „вещи въ себѣ“ молчаливо покоится на завѣдомо несостоятельной презумпціи—возможности познанія безнадежно непознаваемой (по природѣ нашихъ познавательныхъ способностей) „вещи въ себѣ“.

Только допущеніемъ соотвѣтствія числа умопостигаемыхъ

---

[1]) Указанную *теоретическую* ошибку Канта и Шопенгауэра—примѣненіе категоріи *числа* къ понятію *внѣчисленной* вещи въ себѣ—дѣлаетъ также почтенный критикъ Канта—проф. Richard Falkenberg въ своей извѣстной монографіи: „Ueber den intellegiblen Charakter“. „Zur Kritik der Kantischen Freiheitslehre, напеч. въ журналѣ „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“, gegründet von d-r I. H. Fichte etc. Neue Folge. Fünfundsiebzigsten Bandes Erstes

характеровъ числу эмпирическихъ и можно, по моему мнѣнію, объяснить, почему съ *уничтоженіемъ*, *отмѣной* умопостигаемаго характера (въ феноменѣ аскезы) не уничтожается, однако, міровая воля, какъ „вещь въ себѣ“. Если-бы въ основу каждаго эмпирическаго характера не былъ положенъ соотвѣтствующій ему ad hoc эмпирическій характеръ, если-бы каждому явленію не соотвѣтствовала бы его особая „вещь въ себѣ“, то „индивидуальное отрицаніе воли“ было-бы и впрямь „вмѣстѣ съ тѣмъ всеобщимъ отрицаніемъ и уничтоженіемъ міра“, какъ говоритъ Куно Фишеръ (см. его „Артуръ Шопенгауэръ“, пер. подъ ред. В. П. Преображенскаго. Москва. 1896 г. стр. 510 и 119).

---

## § 5.

## Эмпирическій характеръ, какъ среда мотивовъ.

Независимо отъ несостоятельной презумпціи, на которой, какъ показалъ намъ анализъ *взаимоотношенія* умопостигаемаго и эмпирическаго характеровъ, покоится Шопенгауэрова теорія *неизмѣнности* эмпирическаго характера, эта послѣдняя теорія

---

und Zweites Hefte. Halle. 1879 г. На стр. 37-ой своей монографіи нѣмецкій ученый говоритъ (см. fünfundsiebzigsten Bandes Erstes Heft): „..Человѣкъ состоитъ изъ *одной* разумной *половины вещи въ себѣ* (Dingansich-Hälfte), которая не является..., но для которой является все являющееся (alles Erscheinende erscheint), и *одной* чувственной *половины* явленія, *вещь въ себѣ которой* (deren Ding an sich) намъ совершенно не извѣстна и не поддается (zugänglich) ни чистой апперцепціи, ни нравственному сознанію“... Какъ видно изъ приведенной цитаты, проф. Фалькенбергъ *расчленяетъ* вещь въ себѣ *на двѣ половины*, которымъ соотвѣтствуютъ двѣ половины явленія. Легко видѣть, однако, что, *расчленяя вещь въ себѣ на двѣ половины*, почтенный ученый молчаливо допускаетъ возможность существованія *двухъ вещей въ себѣ*, или, иными словами,— *приписываетъ понятію внѣчисленной* „вещи въ себѣ“ категорію *числа*. Конструкція проф. Фалькенберга покоится, слѣдовательно, на той-же несостоятельной презумпціи (примѣненіи категоріи *числа* къ понятію *внѣчисленной* „вещи въ себѣ“), которую я пытался отмѣтить въ Канто-Шопенгауэровой конструкціи понятія умопостигаемаго характера.

страдаетъ еще и внутренними противорѣчіями въ самомъ ходѣ и построеніи аргументаціи Шопенгауэра.

Отвергая въ принципѣ теорію такъ называемаго *равновѣснаго безразличія* воли (arbitrii liberi indifferentiae), Шопенгауэръ учитъ, что всѣ дѣйствія человѣка строго детерминированы его эмпирическимъ характеромъ, „изъ котораго мотивы вызываютъ его дѣйствія съ необходимостью“ („Міръ, какъ воля и предст.“ стр. 349). Только въ дѣятельности человѣка сказывается всецѣло его эмпирическій характеръ, „такъ какъ онъ дѣлается извѣстенъ не a priori, а только по опыту“ („Свобода воли“, стр. 72). Этотъ эмпирическій характеръ, содѣлывающій среду мотивовъ для дѣйствій, и служитъ каменоломней всѣхъ, вообще, наклонностей человѣка. Подобно силамъ природы, эмпирическій характеръ „первоначаленъ, неизмѣненъ и необъяснимъ“ (ibid., стр. 73). Служа отпечаткомъ воли, характеръ человѣка строго индивидуаленъ. Индивидуальностью характера объясняется тотъ фактъ, что одинъ и тотъ-же мотивъ оказываетъ подчасъ совершенно различное воздѣйствіе на характеры, подобно тому, какъ „теплота размягчаетъ воскъ и уплотняетъ глину“. Наша душа—для насъ такія-же потемки, какъ и чужая душа; поэтому при затруднительномъ выборѣ наше собственное рѣшеніе, словно *чужое*, „остается для насъ самихъ *тайной* до тѣхъ поръ, пока оно не осуществится“. Только *поступки* впервые развертываютъ передъ нами картину нашего внутренняго существа, разоблачая самыя сокровенныя залежи нашего нравственнаго бытія или,—какъ говоритъ завидная французская поговорка—„le fait juge l'homme“. „Кто разъ что-нибудь сдѣлалъ“—учитъ Шопенгауэръ—„тотъ въ подходящемъ случаѣ *опять сдѣлаетъ то-же самое*, какъ хорошее, такъ и дурное“, — и это— потому, что „*характеръ человѣка постояненъ*“. Характеръ можетъ, правда, видоизмѣняться, но въ сокровенной сущности, въ ядрѣ своемъ, онъ навсегда остается безнадежно неизмѣннымъ; мотивы, средства и направленіе дѣйствій могутъ измѣняться въ какую-

угодно сторону, но „самъ человѣкъ никогда не измѣняется“ поэтому: „какъ поступилъ онъ разъ въ одномъ случаѣ, такъ при совершенно одинаковыхъ обстоятельствахъ онъ всегда будетъ поступать и впредь“ (ibid., стр. 76). Только въ силу неизмѣнности характера и становится возможнымъ, по мнѣнію Шопенгауэра, знаніе его и основанное на этомъ знаніи довѣріе или недовѣріе къ людямъ. Мы можемъ обмануться, разочароваться въ характерѣ человѣка, но мы никогда не можемъ сказать о человѣкѣ обманувшемъ наше довѣріе: „у него *измѣнился* характеръ“. Каждый поступокъ человѣка есть сколокъ его нравственной сущности, такъ сказать, *оттискъ* нравственной его физіономіи, ибо въ каждомъ поступкѣ выливается весь человѣкъ. „На этой самой истинѣ“—говоритъ Шопенгауэръ (ibid, стр. 77)—„основано и то обстоятельство, что истинная честь, будучи *разъ утрачена, никогда впредь не возстановляется, и пятно единственнаго недостойнаго поступка всю жизнь остается на человѣкѣ, какъ говорится, клеймитъ его. Отсюда и пословица: кто разъ укралъ—весь вѣкъ свой воръ*“ [1]). Будучи по природѣ своей *абсолютно неизмѣннымъ*, характеръ человѣка не поддается никакому рѣшительно исправленію: вопреки искреннему намѣренію и обѣщанію исправиться, человѣкъ до самой могилы остается безнадежно неисправимымъ [2]). Иное дѣло—*познаніе:* оно и *только оно одно* поддается коренному измѣненію, исправленію и усовершенствованію. На возможности внушенія преступнику сознанія *нецѣлесообразности* вредныхъ средствъ основана американская пенитенціарная система, задача которой—„просвѣтить голову“ преступника путемъ указанія ему возможности замѣны дурныхъ средствъ для достиженія какой-нибудь цѣли—лучшими; но сердце, сущность характера, сердцевина нравственнаго существа человѣка не поддается, по самой природѣ своей, никакому исправленію: нельзя пересоздать заново

[1]) Ср. русскую пословицу: кто разъ солгалъ,—на вѣкъ лгуномъ сталъ“.
[2]) Ср. мѣткую русскую пословицу: „горбатаго могила исправитъ“.

волю, можно лишь развить, усовершенствовать познаніе, обогативъ его выборомъ новыхъ средствъ. „Вообще“ —говоритъ Шопенгауэръ (ibid., стр. 79)—„сфера и границы всякаго исправленія и облагораживанія лежатъ *единственно* въ познаніи. *Характеръ—неизмѣненъ; мотивы дѣйствуютъ съ необходимостью*“. Въ развитіи ума слѣдуетъ, поэтому, усматривать *нравственное* значеніе наукъ и искусствъ: они открываютъ доступъ мотивамъ, для которыхъ безъ этого человѣкъ оставался-бы глухъ и замкнутъ“ (ibid., стр. 79). Нравственное значеніе просвѣщенія и обогащенія познанія, какъ „среды мотивовъ“, было подмѣчено еще схоластиками и выражено въ извѣстномъ афоризмѣ: Causa finalis (цѣль) movet non secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum. Нельзя *научиться хотѣть иначе:* velle non discitur. „Человѣкъ“—говоритъ Шопенгауэръ (ibid., стр. 107)—во всякое время дѣлаетъ только то, что хочетъ, и дѣлаетъ, однако-же, это необходимо. Это происходитъ потому, что онъ *самъ уже есть то, что онъ хочетъ*, ибо изъ того, что такое онъ есть, необходимо слѣдуетъ все, что онъ всякій разъ хочетъ“.

Такъ какъ характеръ человѣка прирожденъ, то съ нимъ прирождены и неотъемлемыя добродѣтели и пороки человѣка. Въ подтвержденіе своего ученія Шопенгауэръ ссылается на Сократа, Аристотеля, Веллея, Патеркула: Сенека безсиленъ былъ пересоздать характеръ своего питомца Нерона, ибо въ прирожденномъ характерѣ, „этомъ истинномъ ядрѣ всего человѣка въ цѣломъ“ напередъ уже предуготовлены всѣ его пороки и добродѣтели. Эти слова Шопенгауэра звучатъ отголоскомъ утвержденія Лейбница, что человѣкъ „всегда таитъ въ себѣ то, чѣмъ онъ будетъ“ („...porte toujours avec lui, ce qu' il sera“).

Необходимость, съ которою мотивы оказываютъ воздѣйствіе на дѣяніе человѣка, коренится въ прирожденномъ, индивидуальномъ характерѣ человѣка: „Какъ въ неорганической природѣ“—говоритъ Шопенгауэръ (ibid, стр. 85),—„всякое дѣйствіе есть не-

обходимое произведеніе двухъ факторовъ, именно—силы природы и причины, точно такъ же и *каждое дѣяніе человѣка есть необходимое произведеніе его характера и наступившаго мотива*". Прирожденный характеръ человѣка предопредѣляетъ *цѣли* для его дѣятельности; что же касается *характера* средствъ для достиженія цѣлей, то послѣдній—учитъ Шопенгауэръ—опредѣляется какъ внѣшней окружающей обстановкой, такъ и оцѣнкой цѣлей—въ зависимости отъ степени ума и развитія каждаго человѣка.

Внутренній стимулъ нашей воли, создающій необходимость дѣйствій —или внутренняя сущность человѣка встрѣчаетъ извѣстную реакцію со стороны всякаго существа сообразно его индивидуальной природѣ. Этотъ законъ обратнаго воздѣйствія знали уже схоластики, о чемъ свидѣтельствуетъ формула: „operari sequitur esse" (т. е. дѣйствіе вытекаетъ изъ существованія вещи), ибо въ существованіи (existentia) вещи напередъ уже таятся предуготовленнныя условія существа (essentia) ея. Свое ученіе о *неизмѣнности* врожденнаго характера Шопенгауэръ резюмируетъ въ слѣдующемъ категорическомъ положеніи: „все, что совершается отъ величайшаго до послѣдней мелочи, совершается необходимо. Quidquid fit, necessario fit" (ibid., стр. 91).

Ученіе это не только покоится на завѣдомо несостоятельномъ фундаментѣ, но по самой логической структурѣ своей представляетъ сѣть непримиримыхъ противорѣчій.

Въ самомъ дѣлѣ: если „каждое дѣяніе человѣка"—какъ учитъ Шопенгауэръ (ibid., стр. 85)—„есть необходимое произведеніе его характера и наступающаго мотива" и для того, „чтобы послѣдовало *иное* дѣяніе, надлежало бы дать *или* иной мотивъ, *или* иной характеръ", если, въ свою очередь, „характеръ—неизмѣненъ", то, очевидно, для наступленія того или иного эффекта дѣйствія нужно предположить, что и сами мотивы, порождающіе дѣйствіе, по необходимости бываютъ такіе, а не иные, т. е. что сами мотивы дѣйствій *необходимы*. Для того, однако, чтобы *не-*

*обходимые* мотивы вытекали изъ *неизмѣннаго* характера и вызывали *необходимыя* дѣйствія, нужно напередъ уже предположить, что и сами *мотивы* дѣйствій, подобно *неизмѣнному* характеру, въ свою очередь, *неизмѣнны по своей природѣ*. И дѣйствительно, Шопенгауэръ самъ молчаливо признаетъ *неизмѣнность* мотивовъ, что явствуетъ изъ слѣдующихъ его словъ: „коль скоро онъ (т. е. *мотивъ*) опознанъ, онъ *дѣйствуетъ совершенно одинаковымъ образомъ, предполагая, что онъ (мотивъ)—вообще опредѣляющее основаніе возбуждаемой здѣсь воли*“ (ibid, стр. 47). Приписывая опознанному мотиву способность дѣйствовать „совершенно одинаковымъ образомъ“, Шопенгауэръ—иными словами—молчаливо признаетъ *неизмѣнность* мотива, такъ какъ слова: „совершенно одинаковымъ образомъ“ служатъ, въ сущности, лишь *перифразой* слова „неизмѣнно“.

Наконецъ, что мотивы и впрямь неизмѣнны,—явствуетъ также изъ того, что мотивъ—по опредѣленію Шопенгауэра—есть *„опредѣляющее основаніе воли“*, а воля, поскольку она отпечатлѣвается въ эмпирическомъ характерѣ—*по самой природѣ своей неизмѣнна;* легко видѣть, однако, что если воля, отпечатлѣнная въ эмпирическомъ характерѣ, *неизмѣнна, то и мотивъ, какъ „опредѣляющее основаніе“ воли*, равнымъ образомъ долженъ *быть неизмѣннымъ*.

Если *мотивы* дѣйствій и впрямь *неизмѣнны, то какимъ образомъ эти неизмѣнные мотивы могутъ до безконечности измѣняться при помощи познанія?* А, между тѣмъ, Шопенгауэръ, какъ мы видѣли, учитъ, что *мотивъ*, т. е. „опредѣляющее основаніе“ или тема *первичной* воли можетъ *измѣняться* благодаря *познанію*, т. е. благодаря дѣятельности *производнаго* (отъ воли) *интеллекта*.

Легко видѣть, однако, что всякое *измѣненіе* мотива путемъ познанія молчаливо предполагаетъ возможность погашенія *первичной воли производнымъ интеллектомъ*, что (какъ я показалъ уже при разборѣ ученія Шопенгауэра о погашеніи воли интел-

лектомъ въ феноменѣ *аскезы)* покоится на нелѣпой презумпціи— *возможности познанія завѣдомо непознаваемой воли, какъ вещи въ себѣ.*

Только *молчаливымъ признаніемъ неизмѣнности мотивовъ* можно объяснить утвержденіе Шопенгауэра, что „какъ поступилъ человѣкъ въ одномъ случаѣ, такъ при совершенно одинаковыхъ обстоятельствахъ онъ всегда будетъ поступать и впредь", или что „кто *разъ* что-нибудь сдѣлалъ, тотъ въ подходящемъ случаѣ, *опять* сдѣлаетъ *то же самое*".

Легко видѣть, однако, что Шопенгауэръ впадаетъ въ *явное самопротиворѣчіе*, утверждая, что „положеніе человѣка, *при одинаковыхъ внѣшнихъ обстоятельствахъ* можетъ быть *во второй разъ дѣйствительно совершенно иное, чѣмъ въ первый*, именно, если онъ въ промежутокъ между ними сталъ способенъ правильно и вполнѣ понимать тѣ обстоятельства, вслѣдствіе чего на него стали дѣйствовать мотивы, для которыхъ онъ раньше былъ недоступенъ" (ibid., стр, 80).

Если „при совершенно одинаковыхъ обстоятельствахъ" человѣкъ *одинаково* „будетъ поступать и впредь", то какъ возможно, чтобы „положеніе человѣка *при одинаковыхъ внѣшнихъ обстоятельствахъ*" могло оказаться *„во второй разъ дѣйствительно совершенно инымъ, чѣмъ въ первый"...?*

Равнымъ образомъ непонятно, какъ могутъ дѣйствовать на человѣка *новые мотивы*, „для которыхъ онъ раньше былъ недоступенъ", если мотивы—по самой природѣ своей—*неизмѣнны* и служатъ *„опредѣляющими основаніями" неизмѣнной воли?*

Одно изъ двухъ: либо *одинаковые* мотивы должны *всегда и вездѣ* при совершенно одинаковыхъ обстоятельствахъ вызывать *одинаковыя* дѣйствія; тогда придется признать, что мотивы, подобно характеру, ихъ порождающему,—*неизмѣнны*; либо одинаковые мотивы могутъ вызывать при совершенно одинаковыхъ обстоятельствахъ и *неодинаковыя, т. е. различныя* дѣйствія; но

тогда мотивы перестаютъ, очевидно, быть *неизмѣнными*, а эмпирическій характеръ, какъ источникъ и среда такихъ *измѣняющихся* мотивовъ, перестаетъ быть *неизмѣннымъ*. Tertium non datur.

Еще болѣе разительное противорѣчіе Шопенгауэра сказывается въ ученіи его объ отмѣнѣ, т. е. полномъ уничтоженіи умопостигаемаго и эмпирическаго характеровъ *въ феноменѣ аскезы*.

Въ самомъ дѣлѣ, если эмпирическій характеръ по самой природѣ своей—абсолютно неизмѣненъ, то какъ возможно *измѣненіе* такого *неизмѣннаго* характера въ феноменѣ аскезы?

А, между тѣмъ, на возможности *измѣненія* эмпирическаго (т. е. *неизмѣннаго*) характера покоится все ученіе Шопенгауэра объ аскезѣ и искупленіи: у аскета—учитъ Шопенгауэръ—*измѣняется* (и даже совершенно *уничтожается*) не только умопостигаемый, но и *эмпирическій (т. е. неизмѣнный) характеръ!!*..

Одно изъ двухъ: либо эмпирическій характеръ *абсолютно* неизмѣненъ; тогда онъ, очевидно, *не можетъ измѣняться и у аскета*; либо эмпирическій характеръ и впрямь можетъ измѣняться у аскета; но въ такомъ случаѣ эмпирическій характеръ, очевидно, перестаетъ быть неизмѣннымъ.

Tertium non datur.

Шопенгауэръ, какъ извѣстно, называлъ уничтоженіе воли, какъ вещи въ себѣ (въ феноменѣ аскезы) „чудомъ по преимуществу“.

Не трудно видѣть, однако, что и для объясненія возможности *измѣненія* эмпирическаго (т. е. *неизмѣннаго*) характера у аскета нужно призвать на помощь *еще одно* „чудо по преимуществу“; но тогда въ основаніи Шопенгауэровой теоріи свободы—окажется *разомъ два чуда*, что составитъ уже не одно, а *цѣлыхъ два „единственныхъ исключенія!“* [1]).

---

[1]) Ср. проф. Гижицкій („Kant und Schopenhauer“. Zwei Aufsätze, von Georg von Gyzicki. Hermann Haacke. Leipzig, S. 105): „Нельзя не признать, что системѣ Шопенгауэра не чужды противорѣчія, хотя система эта таитъ въ себѣ противорѣчія не въ такой мѣрѣ, въ какой приписываютъ ей противники

Нужно оговориться, впрочемъ, что ученіе Шопенгауэра объ *измѣненіи* эмпирическаго (т. е. *неизмѣннаго*) характера является, въ сущности, *логическимъ наслѣдіемъ* Кантова ученія о „переломѣ“ (Revolution) въ характерѣ человѣка, происходящемъ благодаря „извѣстнаго рода перерожденію и нѣкоторому новому акту творенія и обновленія сердца“. Усвоивъ понятію „воли“ Кантово различеніе умопостигаемаго и эмпирическаго характеровъ, Шопенгауэръ *неизбѣжно долженъ былъ повторить* теоретическую ошибку Канта, примѣнивъ къ понятію *внѣдѣйственной* и *внѣчисленной* воли, какъ „вещи въ себѣ“, категоріи *дѣйствія* и *числа* [1]).

---

Шопенгауэра... Шопенгауэръ слѣдующимъ образомъ самъ объяснилъ возможность противорѣчій такого могучаго ума, какъ онъ, противорѣчій, подмѣчаемыхъ недалекими умами (kleine Geister): „Eine gefasste Hypothese giebt uns Luchsaugen für alles sie Bestätigende und macht uns blind für alles ihr Widersprechende...“ Ср. также: Куно Фишеръ: „Артуръ Шопенгауэръ“. Пер. съ нѣм. подъ ред. В. П. Преображенскаго. Москва. 1896. Изданіе Московскаго Психологическаго Общества. Стр. 511.

[1]) Объ *историческомъ и внутреннемъ преемствѣ* Шопенгауэрова ученія объ *измѣненіи* эмпирическаго характера въ феноменѣ аскезы и Кантовой теоріи „обновленія сердца“ (въ его „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“) я говорю болѣе подробно въ своемъ *предисловіи* къ переводу монографіи Куно Фишера: „Ueber die menschliche Freiheit“ (см. Куно Фишеръ: „О свободѣ человѣка“. Съ приложеніемъ: 1) Трактата Лейбница: „О свободѣ“; 2) Письма его же къ Косту: „О необходимости и случайности“. Переводъ со 2-го нѣм. изд. С. О. Грузенберга СПБ. 1899). Въ указанной монографіи „О свободѣ человѣка“ Куно Фишеръ впадаетъ въ то же самопротиворѣчіе, которое я пытался отмѣнить въ Шопенгауэровой теоріи *неизмѣнности* характера: объявляя „естественный“,—а на языкѣ Шопенгауэра—„эмпирическій, врожденный“ характеръ *неизмѣннымъ*, Куно Фишеръ допускаетъ, однако, „*превращеніе*“ (Umwandlung) такого неизмѣннаго „естественнаго“ характера: „то измѣненіе наклонностей, которое служитъ единственнымъ и безраздѣльнымъ фактомъ и свидѣтельствомъ свободы“—говоритъ Куно Фишеръ—„происходитъ не на поверхности, а въ корнѣ, не на внѣшней сторонѣ, а въ глубочайшемъ основаніи характера; оно измѣняетъ побуждаемое эгоизмомъ направленіе воли, оно является *превращеніемъ* (Umwandlung)“ (см. 25-ую стр. *русскаго* перевода). Какъ, однако, примирить ученіе Куно Фишера объ *измѣненіи, превращеніи* характера съ утвержденіемъ его, что „наши дѣйствія суть послѣдствія естественнаго характера и *обусловлены его основнымъ направленіемъ* во всей своей растяжимости ((Ausdehnung)“, что „естественный характеръ опредѣляетъ поступки;

Если *всѣ до одного дѣйствія* человѣка строго *предопредѣлены* его неизмѣннымъ эмпирическимъ характеромъ, то отсюда слѣдуетъ, что и самый *фактъ измѣненія характера* въ феноменѣ аскезы, въ свою очередь, точно такъ же *предопредѣленъ* неизмѣннымъ характеромъ аскета! Допустивъ возможность такого *измѣненія* эмпирическаго характера, не трудно видѣть, однако, что Шопенгауэръ, во всякомъ случаѣ, неизбѣжно впадаетъ въ безысходный кругъ (circulus vitiosus) и что ученіе его объ измѣненіи характера аскета превращается въ софизмъ Гоммеля или въ „мусульманскую судьбу“ (fatum Mahumedanum), логическую несостоятельность которой разоблачилъ еще Лейбницъ въ своемъ опроверженіи „софизма лѣниваго разума“.

„Ложно“ —говоритъ Лейбницъ въ предисловіи къ „Теодицеѣ“ по поводу „софизма лѣниваго разума“,—„что событіе совершится,

---

*внутри его нѣтъ моральной свободы, нѣтъ способности измѣнить этотъ характеръ*. При всякихъ перемѣнахъ и преобразованіяхъ, которыя происходятъ въ способѣ проявленія характера, основное его направленіе остается тѣмъ же самымъ. *Да и нельзя измѣниться, если въ основѣ остаешься тѣмъ же самымъ*“. Но если „внутри характера нѣтъ моральной свободы, нѣтъ способности измѣнить себя“, если „основное направленіе“ характера остается всегда „тѣмъ же самымъ“, то какъ возможно „превращеніе“, т. е. *измѣненіе* характера, которое „происходитъ въ корнѣ... въ глубочайшемъ основаніи... измѣняетъ направленіе воли?“ Самопротиворѣчіе Куно Фишера оказывается неустранимымъ. Любопытно отмѣтить, что три наиболѣе крупныхъ „эмпирическихъ“ детерминиста—Кантъ, Шопенгауэръ и Куно Фишеръ, упорно отстаивающіе фактъ *неизмѣнности* эмпирическаго характера, въ концѣ концовъ сами приходятъ къ противорѣчивому признанію *измѣнчивости* характера: Кантъ—въ ученіи объ „обновленіи сердца“, Шопенгауэръ—въ ученіи объ отмѣнѣ воли въ феноменѣ аскезы и Куно Фишеръ—въ ученіи о „превращеніи естественнаго характера“. Ту же черту отмѣчаетъ и авторъ прекраснаго реферата „Вопросъ о свободѣ воли“ Л. М. Лопатинъ: „Замѣчательно, что именно тѣ мыслители, которые съ наибольшей рѣшительностью настаивали на абсолютной неизмѣнности нашего умопостигаемаго существа и вытекающей изъ нея прозрачности человѣческихъ усилій, совершаемой во времени, по странной непослѣдовательности, *глубже всѣхъ показали огромное значеніе тѣхъ великихъ моментовъ жизни, когда вся воля человѣка становится другою и принимаетъ направленіе, прямо противоположное прежнему*“ („О свободѣ воли“. Изд. Моск. Псих. Общ., стр. 168).

какъ бы люди ни поступали: оно совершится, но именно потому, что люди вызовутъ его своими поступками, и если это событіе предначертано въ книгѣ судебъ, то въ ней же написана также причина, которая вызоветъ наступленіе такого событія: такимъ образомъ, связь дѣйствій и причинъ вмѣсто того, чтобы подтверждать ученіе о необходимости, вредной для дѣятельности, ведетъ скорѣе къ отрицанію этого ученія". Нельзя не замѣтить, что Шопенгауэрова теорія неизмѣнности характера, вообще говоря, крайне односторонняя, лишена ширины чисто соціологическаго критерія явленій: теоріи этой не хватаетъ историко-культурной перспективы, не хватаетъ *эволюціоннаго* пониманія преемства явленій. Шопенгауэръ упускаетъ изъ виду, что *самыя понятія о добрѣ и злѣ, самый свитокъ нашихъ нравственныхъ представленій*, какъ и всѣхъ, вообще, явленій духовной жизни, *развертывается вѣками въ послѣдовательной исторической смѣнѣ явленій*, имѣетъ свою сложную эволюцію, свою закономѣрную судьбу. Самое воззрѣніе *на кражу*, напр., какъ на безусловно безнравственный поступокъ, стало достояніемъ современнаго общества лишь послѣ упорной многовѣковой историко-культурной борьбы человѣчества: въ житейскомъ быту древней Спарты *кража*, какъ извѣстно, не только не составляла безнравственнаго проступка, но искусная кража практиковалась даже въ спартанской школѣ, какъ чисто *воспитательное* средство; извѣстно, что ловко учиненная кража вмѣнялась *даже въ похвалу* юному воспитаннику спартанской школы и встрѣчала со стороны воспитателей *поощреніе*, тогда какъ уличенный воришка-питомецъ подвергался наказанію и посрамленію за *неудавшееся* воровство. Равнымъ образомъ, по культурнымъ воззрѣніямъ древнихъ славянъ, кража, совершенная гостепріимнымъ хозяиномъ для угощенія гостя-чужестранца, вмѣнялась даже въ обязанность славянину и освѣщалась цѣлымъ рядомъ историческихъ преданій и обычаевъ. „Совершаютъ дурное дѣло, когда у меня крадутъ жену",—говоритъ

одинъ бушменъ:—„я же совершаю хорошое дѣло, когда похищаю жену другого“ (Летурно: „Соціологія“. Пер. проф. А. С. Трачевскаго. Спб. Отд. IV, гл. V). „По словамъ Бертона, въ восточной Африкѣ воровство выдвигаетъ человѣка...“ (ibid). Вся исторія права, составляющая, въ сущности, *главу* исторіи человѣческой культуры, имѣетъ своей темой конфликтъ между правомъ и нравственностью, между представленіемъ о должномъ и желанномъ. Исторія эта рисуетъ, въ сущности, картину послѣдовательнаго наслоенія нравственныхъ представленій, какъ мотивовъ для коренного *измѣненія* воли; въ этомъ смыслѣ можно сказать, что вся исторія человѣческой культуры есть исторія *освобожденія воли*, освобожденія духа изъ-подъ ига темныхъ стихій природы.

Было время, когда, напримѣръ, jus primae noctis, jus vitae ac necis, позорное рабство съ его торговлей живымъ товаромъ, съ его правомъ безнаказанно распоряжаться человѣческой честью, свободой, здоровьемъ и жизнью—не только пользовались санкціей закона, но жили въ сознаніи общества, какъ нравственно пріемлемыя нормы общежитія. Достаточно вспомнить, напр., что не такъ еще давно jus primae noctis составляло довольно обычное явленіе нравственнаго быта помѣщиковъ въ эпоху крѣпостного права на Руси. Ученіе Шопенгауэра о неизмѣнности характера, такимъ образомъ, не только „не оправдывается психологически и въ высшей степени не гуманно“, какъ справедливо отмѣтилъ П. Е. Астафьевъ въ своемъ рефератѣ „Къ вопросу о свободѣ воли“ (стр. 352), но ученіе это рѣзко расходится съ самыми дорогими убѣжденіями и чаяніями историко-культурнаго міропониманія человѣчества, воодушевленнаго вѣрой въ торжество прогресса и обновленія соціальнаго и моральнаго облика человѣка.

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

# Критическій анализъ нравственной философіи Шопенгауэра.

„Und zuletzt, des Lichts begierig,
„Bist du, Schmetterling, verbrannt,
„Und so lang du das nicht hast,
„Dieses: „Stirb und Werde“!—
„Bist du nur ein trüber Gast
„Auf der dunklen Erde“!

*Göthe.*

### § 1.

### Трансцендентальный фатализмъ.

Независимо отъ указанныхъ внутреннихъ *теоретическихъ* противорѣчій, на которыхъ покоится все ученіе Шопенгауэра о неизмѣнности характера, ученіе это оказывается на провѣрку безсильнымъ служить критеріемъ для нравственной оцѣнки поведенія человѣка и сводится напослѣдокъ къ отрицанію всякой, вообще, нравственности до Шопенгауэровой этики состраданія включительно.

Поясню свою мысль слѣдующими теоремами:

1) Допустимъ, что Ивану, о нравственномъ поведеніи котораго мы будемъ судить по теоріи Шопенгауэра, минуло *вчера*, въ 12 часовъ пополудни, ровно двадцать пять лѣтъ. До минованія двадцатипятилѣтняго возраста, т. е. до 12 часовъ *вчерашняго* дня Иванъ не совершилъ ни одного безнравственнаго поступка и велъ безукоризненно нравственный образъ жизни, но *сегодня*, ровно въ

12 часовъ пополудни, Иванъ совершаетъ *первый* безнравственный проступокъ, напр., кражу. Такъ какъ, по теоріи Шопенгауэра—*всѣ до одного дѣйствія человѣка служатъ неотвратимыми и безспорными проявленіями неизмѣннаго характера человѣка* и разоблачаютъ истинныя залежи его нравственнаго существа, то съ момента совершенія Иваномъ *первой* кражи, т. е. съ 12 часовъ пополудни *сегодняшняго* дня, Ивана слѣдуетъ считать „воромъ навѣки" согласно формулѣ: „кто *разъ* укралъ—весь вѣкъ свой воръ".

Но такъ какъ, съ другой стороны, *до* 12 часовъ пополудни *сегодняшняго дня* Иванъ не совершалъ *ни единаго* безнравственнаго поступка и былъ, вообще, безукоризненной нравственности, то отсюда слѣдуетъ, что въ 12 часовъ пополудни *сегодняшняго* дня въ *характерѣ* Ивана произошла несомнѣнная, рѣзкая *перемѣна*. Коль скоро фактъ *измѣненія* характера Ивана — внѣ всякаго сомнѣнія, я долженъ заключить, что характеръ Ивана обладаетъ способностью *измѣняться*. Коль скоро *измѣняемость* характера Ивана для меня—безспорный фактъ, то я, очевидно, въ правѣ допустить, что характеръ Ивана можетъ и *въ будущемъ* измѣниться въ лучшую сторону, какъ измѣнился онъ съ *сегодняшняго* дня—въ худшую сторону.

Легко видѣть, однако, что съ точки зрѣнія Шопенгауэра Ивана слѣдуетъ признать одновременно и воромъ, и честнѣйшимъ человѣкомъ, „и павой, и вороной", чѣмъ-то въ родѣ нравственнаго гермафродита, ибо коль скоро справедливо правило: „кто разъ укралъ—весь вѣкъ свой воръ", то въ силу той же теоріи *неизмѣнности* характера въ равной мѣрѣ справедливо и противоположное правило: „кто *разъ* совершилъ честный поступокъ, тотъ навѣки—честный человѣкъ". Иванъ совершилъ *однажды* кражу, но онъ *многократно* совершалъ и честнѣйшіе поступки.

Какъ же назвать его съ точки зрѣнія Шопенгауэровой теоріи *неизмѣнности* характера: ужъ не *честнѣйшимъ-ли воромъ*?

О возрастѣ, обстановкѣ, психикѣ и воспитаніи Ивана не

можетъ быть никакой рѣчи съ точки зрѣнія Шопенгауэра: по его теоріи „ворами навѣки“ слѣдуетъ признать и Жанъ-Жака Руссо, совершившаго кражу ленты въ дѣтствѣ, подъ гнетомъ тягостной нравственной обстановки, и св. Криспина, и Бэкона, и человѣка, совершающаго кражу подъ вліяніемъ гипноза, и недавно вставшую изъ постели роженицу, и юношу въ пору полового мужанія (какъ извѣстно, *клептоманія* молодыхъ женщинъ послѣ родовъ и юношей, въ пору полового мужанія, обусловливается чисто физіологическими эксцессами), и двухлѣтняго ребенка, который воруетъ, „не вѣдая, что творитъ“, и больного клептомана, и закоренѣлаго рецидивиста и пр. и пр. Словомъ, если-бы выстроить тюрьму по системѣ Шопенгауэра, то въ нее слѣдовало-бы помѣстить самое разношерстное общество, отъ невинныхъ младенцевъ до старцевъ, отъ закоренѣлыхъ преступниковъ и до такихъ людей, какъ Жанъ-Жакъ Руссо, св. Криспинъ и пр. и пр!.. Объ *исправленіи* Ивана не можетъ быть и рѣчи у Шопенгауэра уже потому, что эмпирическій характеръ Ивана служитъ строжайшимъ проявленіемъ умопостигаемаго характера, а всякая-де *перемѣна* эмпирическаго характера потребовала-бы соотвѣтствующей *перемѣны, т. е. дѣйствія* со стороны внѣдѣйственнаго и внѣвременнаго умопостигаемаго характера воли!..

Но такъ какъ, очевидно, *нельзя* совершить кражи или иного безнравственнаго проступка *непосредственно во второй разъ*, а необходимо совершить проступокъ когда-нибудь *впервые*, то самый фактъ совершенія Иваномъ *первой* кражи, свидѣтельствуетъ ео ipso о томъ, *что умопостигаемый характеръ Ивана* (какъ *единственный нравственно отвѣтственный* виновникъ *всѣхъ безъ исключенія* дѣйствій его) *измѣнился toto genere* въ моментъ совершенія Иваномъ *первой* кражи, ибо *до* этого момента у Ивана былъ *одинъ* (именно—честный) умопостигаемый характеръ, а *съ* момента совершенія кражи у того-же самаго Ивана сталъ *иной* (именно—безчестный) умопостигаемый характеръ; отсюда слѣдуетъ, что

умопостигаемый характеръ Ивана (*т. е. внѣдѣйственная и внѣвременная воля, какъ „вещь въ себѣ“) не только дѣйствуетъ во времени*, но у Ивана оказывается разомъ *цѣлыхъ два умопостигаемыхъ характера*, (т. е. *двѣ* внѣчисленныя „вещи въ себѣ“)!..

2) Но допустимъ, далѣе, что Иванъ *до* того момента, когда я пишу о немъ эти строки, не совершилъ ни единаго безнравственнаго поступка. Можно-ли въ *этомъ случаѣ* назвать Ивана нравственнымъ человѣкомъ съ точки зрѣнія Шопенгауэровой теоріи? Очевидно—нельзя, потому что умопостигаемый характеръ Ивана, по соображенію съ которымъ *единственно* и возможна по Шопенгауэру нравственная оцѣнка человѣка, будучи *внѣвременной* „вещью въ себѣ“, не исчерпывается, поэтому, сполна прошедшимъ, какъ формой времени. Иванъ можетъ даже *умереть*, не совершивъ въ теченіе всей своей жизни ни единаго безнравственнаго проступка, и все-же по теоріи Шопенгауэра его нельзя назвать *нравственнымъ* человѣкомъ, ибо умопостигаемый характеръ,—этотъ *единственный* нравственно-отвѣтственный виновникъ *всѣхъ безъ исключенія* дѣяній Ивана,—будучи абсолютно независимымъ отъ времени, не можетъ сполна покрываться и быть, такъ сказать, исчерпаннымъ и согласованнымъ съ эмпирическимъ характеромъ Ивана, т. е., иными словами, съ существованіемъ Ивана *во времени*.

Теорія Шопенгауэра оказывается, такимъ образомъ, безсильной служить критеріемъ для нравственной оцѣнки не только прошлой или будущей, но и всей, вообще, *земной* жизни человѣка, такъ какъ единственнымъ нравственнымъ мѣриломъ человѣка служитъ его умопостигаемый, т. е. *внѣвременный* характеръ, и полная, истинная характеристика нравственности человѣка могла-бы, поэтому, быть сдѣлана лишь по соображенію съ поведеніемъ его въ доміровомъ, т. - е. „потустороннемъ“ бытіи [1]). Но

[1]) Ср. соображенія Геблера по этому вопросу (см. „Elemente einer philosophischen Freiheitslehre. von C. Hebler, professor der Philosophie in Bern. Berlin. Georg. Reimer. 1887. S. 57—60.

такъ какъ до сихъ поръ никому еще не удалось „сноситься“ съ „потустороннимъ, умопостигаемымъ міромъ“, то нравственная характеристика, сдѣланная лишь на основаніи *земной* жизни человѣка, оказалась-бы завѣдомо невозможной, ибо умопостигаемый характеръ, будучи абсолютно *независимымъ отъ времени*, очевидно, не зависитъ и отъ земной жизни человѣка *во времени* и, будучи безнадежно непознаваемымъ, по природѣ нашихъ ограниченныхъ познавательныхъ способностей, навѣки останется для насъ неразрѣшимой загадкой.

Наконецъ, *судить* объ умопостигаемомъ характерѣ, приписывать ему какія-бы то ни было качества, т. е., иными словами—*распознавать* его нельзя уже потому, что умопостигаемый характеръ, будучи вещью въ себѣ—*абсолютно непознаваемъ. Какъ-же можно познать завѣдомо непознаваемое?*

Самопротиворѣчіе Шопенгауэра и въ этомъ случаѣ оказывается неустранимымъ.

Такимъ образомъ, помимо внутреннихъ, теоретическихъ противорѣчій въ самой архитектоникѣ и аргументаціи Шопенгауэровой теоріи неизмѣнности характера, эта послѣдняя теорія покоится на *четырехъ* завѣдомо несостоятельныхъ презумпціяхъ:

1) Она приписываетъ умопостигаемому характеру или *внѣдѣйственной* „вещи въ себѣ“ категорію *дѣйствія*, т. е. допускаетъ возможность существованія нелѣпаго умопостигаемаго дѣйствія;

2) Она приписываетъ той же *внѣчисленной* „вещи въ себѣ“ категорію *числа*, т. е. допускаетъ возможность существованія нелѣпаго „внѣчисленнаго числа“;

3) Она приписываетъ понятію *абсолютно внѣпричинной* „вещи въ себѣ“ категорію *причины*, т. е. допускаетъ возможность нелѣпой умопостигаемой или „внѣпричинной причины“.

4) Она предполагаетъ возможность *познанія* абсолютно непознаваемой „вещи въ себѣ“ или—иными словами—требуетъ *познанія безнадежно непознаваемаго умопостигаемаго характера*, объ-

являя этотъ послѣдній характеръ *единственнымъ* мѣриломъ нравственности человѣка.

Независимо отъ указанныхъ теоретическихъ погрѣшностей, на которыхъ, какъ мы видѣли, молчаливо покоится Шопенгауэрова теорія неизмѣнности характера, самая конструкція понятія „неизмѣннаго эмпирическаго характера“,—какъ я попытаюсь показать въ дальнѣйшемъ изложеніи—таитъ въ себѣ contradictio in adjecto, представляя implicite сочетаніе двухъ завѣдомо противорѣчивыхъ и исключающихъ другъ друга понятій.

Въ самомъ дѣлѣ: что значитъ предикатъ „неизмѣнный“ (constant)? Отвѣтъ: неизмѣнный, значитъ абсолютно неспособный къ какимъ-бы то ни было *измѣненіямъ*, а такъ какъ всякое измѣненіе,—какъ учитъ Шопенгауэръ вслѣдъ за Кантомъ—есть не что иное, какъ *дѣйствіе*, то отсюда слѣдуетъ, что предикатъ „неизмѣнный“ есть *перифраза* предиката „внѣдѣйственный“. Итакъ, выраженіе: „*неизмѣнный эмпирическій характеръ*“ означаетъ въ сущности „внѣдѣйственный эмпирическій характеръ“, а такъ какъ эмпирическій характеръ есть, въ свою очередь, *явленіе* умопостигаемаго характера, то выраженіе „внѣдѣйственный эмпирическій характеръ“ означаетъ, по ближайшемъ анализѣ, „внѣдѣйственное явленіе“.

Теперь я спрашиваю: „Можно-ли понять сочетаніе такихъ двухъ понятій, изъ коихъ одно логически исключаетъ другое? Вѣдь предикатъ *внѣдѣйственный*, присущій „вещи въ себѣ“ *немыслимъ* относительно явленія. Какъ-же, спрашивается, возможно сочетаніе двухъ *завѣдомо противорѣчивыхъ понятій?*

„Внѣдѣйственное явленіе“! Умопостигаемое явленіе! Мужчина—мать! Женщина—отецъ!

При такомъ смѣшеніи понятій (quaternio terminorum) насъ покидаетъ всякая ясность мысли.

Такимъ образомъ, самая конструкція понятія „неизмѣннаго эмпирическаго характера“ представляетъ, въ сущности, не что

иное, какъ замаскированное contradictio in adjecto и покоится на тѣхъ-же *теоретическихъ* ошибкахъ, которыя я пытался отмѣтить выше.

Нельзя, поэтому, не прійти къ выводу, что Шопенгауэрова теорія *„умопостигаемой нравственности“* не только сводится напослѣдокъ къ отрицанію всякой, вообще, морали, но по самой архитектоникѣ своей логически неизбѣжно—какъ я покажу это въ дальнѣйшемъ изложеніи—разрѣшается въ проповѣдь жестокаго умопостигаемаго (т. е. метафизическаго) фатализма и безнадежнаго нравственнаго квіэтизма.

---

## § 2.

## Трансцендентальный характеръ свободы.

Анализъ Шопенгауэровой теоріи *неизмѣнности* характера былъ-бы далеко не полнымъ *безъ* критическаго разбора ученія Шопенгауэра о нравственной отвѣтственности и совѣсти,—такъ неразрывно, можно сказать, органически связаны эти ученія другъ съ другомъ.

Не прерывая нити нашего изложенія, попытаемся поближе разглядѣть картину ученія *о совѣсти* и освѣтить на ней тѣ черты, которыя наибѣе характерны для нравственнаго міропониманія Шопенгауэра

„Что сталось-бы съ этимъ міромъ—говоритъ Шопенгауэръ (ibid, стр. 93 и 94)—„если-бы всѣхъ вещей не пронизывала и не сдерживала строгая необходимость, что было-бы съ рожденіемъ особей и индивидуумовъ?

Какое-то уродство, безобразная груда, гримаса безъ смысла и значенія, во истину дѣло чистаго настоящаго случая!“

Невольно возникаетъ вопросъ: Какъ-же примирить желѣзную необходимость, „пронизывающую насквозь“ *всѣ* дѣйствія

человѣка съ фактомъ нравственной отвѣтственности и вмѣняемости человѣка?

Вѣдь нравственное сознаніе неустанно подсказываетъ намъ, что „мы сами — *творцы* нашихъ дѣяній“: *вопреки* убѣжденію въ необходимости содѣяннаго поступка, мы все-же пребываемъ въ непреклонной увѣренности, что характеръ такой необходимости—насквозь *субъективный*, и что *объективно* совершенное дѣяніе могло-бы и не совершиться вовсе, или могло-бы даже совершиться дѣяніе, діаметрально-противоположное совершенному. Да, все это было-бы возможно—по мнѣнію Шопенгауэра—лишь въ томъ случаѣ, если-бы совершившій дурной поступокъ „былъ-бы другимъ человѣкомъ; для него, такъ какъ онъ—*этотъ*, а не другой человѣкъ, и потому что у него *такой-то* характеръ, конечно, другое дѣяніе было невозможно; но само по себѣ, т. е. объективно,—оно было возможно“ (ibid., стр. 100). Вотъ почему и нравственная отвѣтственность—по мнѣнію Шопенгауэра—упадаетъ *не* на совершенное дѣяніе, а всецѣло и безраздѣльно на *умопостигаемый характеръ* лица, совершившаго такое дѣяніе. Само дѣяніе служитъ лишь своего рода *нравственнымъ коэффиціентомъ*, свидѣтельствомъ о коренныхъ, непреходящихъ недостаткахъ характера: вина коренится въ ядрѣ воли, въ самой *сердцевинѣ характера*, а вовсе не въ преходящемъ злодѣяніи, которое служитъ лишь временнымъ разоблачителемъ низменныхъ залежей характера; поскольку *вина* человѣка упадаетъ всецѣло на его умопостигаемый характеръ, постольку этотъ послѣдній характеръ долженъ нести на себѣ и *отвѣтственность* за совершенныя дѣянія, и „такъ какъ это есть единственное данное, дающее право заключать о нравственной свободѣ“,—говоритъ Шопенгауэръ (ibid., стр. 101),—„то тамъ-же должна быть и свобода, т. е. въ характерѣ человѣка, тѣмъ болѣе что ее нельзя встрѣтить въ отдѣльныхъ поступкахъ, которые, предполагаясь характеромъ, наступаютъ со строгой необходимостью“.

Отсюда Шопенгауэръ заключаетъ, во первыхъ, что эта свобода—трансцендентальная (т. е. метафизическаго происхожденія) и во-вторыхъ, что ее слѣдуетъ, поэтому, искать „не въ отдѣльныхъ поступкахъ, но во всемъ существованіи и существѣ (existentia et essentia) самого человѣка, которыя должны быть мыслимы какъ его свободное дѣяніе“ (ibid., стр. 106 и 106).

Въ мірѣ „явленій“ нѣтъ свободы: здѣсь царитъ безызъятный законъ необходимости, по которому „все, что происходитъ, происходитъ необходимо—„quidquid fit, necessario fit“; человѣкъ не властенъ уничтожить, измѣнить или предотвратить свои поступки, ибо послѣдніе вытекаютъ изъ его сущности—operari sequitur esse. „Поэтому“, — говоритъ Шопенгауэръ, — „свобода, которую нельзя найти въ operari (т. е. въ дѣятельности) должна находится въ esse (т. е. въ бытіи)“.

Отсюда объясняется нравственное сознаніе или совѣсть: тема совѣсти—сознаніе *драматическаго конфликта* между тѣмъ, что свершилось по необходимости и тѣмъ, что могло, однако, не совершиться, сознаніе разлада между *гнетомъ* эмпирической необходимости и *перспективой* трансцендентельной (т. е. метафизической) свободы. Совѣсть говоритъ всегда послѣ содѣяннаго факта – post factum,—но говоритъ о томъ, что должно и могло-бы быть *до* совершеннаго дѣянія—ante factum [1]). Она говоритъ человѣку: „совершенный тобою поступокъ—неотвратимое проявленіе сущности твоего характера, оттискъ твоего нравственнаго существа. Твой поступокъ дуренъ потому, что онъ разоблачаетъ самые сокровенныя залежи въ шахтѣ твоей души, неотвратимо вытекаетъ изъ основного направленія твоей воли, и свидѣтельствуетъ, поэтому, о томъ, что *ты самъ*, все твое нравственное бытіе по самой *природѣ своей*—дурны, ибо твой характеръ есть камено-

[1]) Что угрызенія совѣсти уязвляютъ человѣка *послѣ* совершеннаго имъ проступка -это признавалъ *до* Шопенгауэра и Жанъ-Жакъ Руссо въ своей „Исповѣди“ (перев. Устрялова).

ломня твоихъ неизмѣнныхъ наклонностей, и такъ какъ этотъ поступокъ *необходимо* проявляетъ твой характеръ, то, значитъ, самая сердцевина или ядро твоего характера—дурны. Ты не могъ не совершить этого поступка, ты *долженъ* былъ его совершить, *такъ какъ* ты самъ, твоя воля, твой характеръ—*таковы, каковъ* этотъ поступокъ. Ты *могъ-бы не* совершить этого поступка *только* тогда, если-бы твой характеръ былъ-бы *инымъ*, если-бы ты самъ былъ-бы *инымъ* человѣкомъ; но для того, чтобы стать *инымъ*, тебѣ нужно было еще *въ домiровомъ бытiи* избрать себѣ *иной* характеръ; но такъ-какъ ты, *будучи абсолютно свободнымъ при выборѣ* въ домiровомъ бытiи *своего характера*, избралъ себѣ *добровольно этотъ, а не иной характеръ*, и такъ какъ ничто въ мірѣ не властно отнынѣ *измѣнить* твоего свободнаго выбора, *то ты одинъ всецѣло виновенъ въ томъ, что у тебя дурной характеръ* [1]).

Такимъ образомъ, тему совѣсти Шопенгауэръ объясняетъ внутреннимъ раздвоеніемъ эмпирическаго и умопостигаемаго характеровъ человѣка; умопостигаемый человѣкъ говоритъ эмпирическому человѣку: „я свободенъ, и по свободному единоличному выбору избралъ именно *тебя* быть моимъ проявителемъ во времени“; эмпирическій человѣкъ говоритъ умопостигаемому: „Я—всецѣло слѣпой рабъ твой, но и ты *теперь* свой собственный рабъ, потому что ты *былъ лишь однажды свободенъ*, когда въ домiровомъ бытiи выбиралъ меня; однако, избравъ меня своимъ носителемъ, ты вмѣстѣ съ тѣмъ потерялъ, какъ и я, свою свободу, ибо ты не властенъ *отнынѣ* отмѣнить меня; ты самъ—свой рабъ!“

„Если-бы я не былъ Александромъ Македонскимъ, то я хотѣлъ-бы быть Діогеномъ!“—въ этихъ словахъ завоевателя древ-

[1]) Приведенное Шопенгауэрово объясненіе темы угрызенія совѣсти усвоено во всѣхъ деталяхъ Куно Фишеремъ въ его монографіи „О свободѣ человѣка“ и т. д. (См. мой переводъ СПБ. 1899. Ср. таже мое предисловіе къ переводу).

ности заключается вся сущность темы совѣсти: да, Александръ Македонскій могъ-бы быть Діогеномъ, если-бы еще въ домiровомъ бытіи его умопостигаемый характеръ избралъ-бы своимъ эмпирическимъ носителемъ Діогена; но, избравъ себѣ однажды свой характеръ, Александръ всецѣло—рабъ своего-же, свободно выбраннаго эмпирическаго характера: умопостигаемый характеръ *былъ лишь однажды* свободенъ въ домiровомъ бытіи, какъ Адамъ былъ свободенъ *до* грѣхоподенія въ раю!...

Такимъ образомъ, умопостигаемый характеръ, (т. е. *внѣдѣйственная вещь въ себѣ*) *только однажды дѣйствовалъ*, въ домiровомъ бытіи. Мало того: *свобода* дѣйствій умовостигаемаго характера исчерпывается всецѣло *однимъ только моментомъ прошедшаго*: *это—свобода „заднимъ числомъ“*; умопостигаемый характеръ лишь однажды *былъ* свободенъ при выборѣ въ домiровомъ бытіи своего эмпирическаго характера. Но самое сочетаніе словъ: „*былъ* свободенъ въ домiровомъ бытіи“ означаетъ нелѣпое соединеніе противорѣчныхъ понятій и въ переводѣ на языкъ логики звучитъ такъ: „внѣвременный характеръ *пребывалъ* во времени во внѣвременномъ бытіи“ или „пребывалъ во времени внѣ времени“ или: „былъ въ небытіи“. Однако, при такомъ смѣшеніи „умопостигаемаго“ и „эмпирическаго“ нарѣчій насъ покидаетъ всякая ясность мысли!... [1])

Отсюда ясно, *что Шопенгауэрово ученіе о совѣсти, поскольку оно покоится на понятіи „свободнаго акта выбора въ домiровомъ бытіи“—приписываетъ понятію внѣвременной, внѣдѣйственной и внѣ-*

---

[1]) Ср, Friedrich Dittes: „Ueber die sittliche Freiheit mit besonderer Bercücksichtigung der Systeme von Spinoza, Leibniz, Kant“ Gekrönte Preischrift etc. Zweite Auflage. Leipzig und Wien, 1892, S. 28: „человѣческая свобода вообще и нравственная въ особенности есть не метафизическое положеніе (Lehrzatz), поэтическое требованіе, не фактъ, но жизненная задача. Нельзя поэтому сказать „ты—свободенъ“; но слѣдуетъ сказать ему: „стань свободнымъ!“ Zweites Capitel: „Die Freiheit als Perfectum“. См. Фридрихъ Диттесъ: „Критическіе этюды о нравственной философіи Спинозы, Лейбница и Канта“. Пер. со 2-го изд. С. О. Грузенберга. СПБ.

*причинной вещи въ себѣ категоріи, времени, причины и дѣйствія, или, иными словами—требуетъ нелѣпаго „внѣдѣйственнаго дѣйствія“ „внѣвременнаго времени“ и „внѣпричинной причины“.*

Легко видѣть, однако, что въ виду указанной логической несостоятельности понятія „домірового выбора воли, какъ вещи въ себѣ“, на которомъ покоится все ученіе Шопенгауэра о нравственной отвѣтственности,—это послѣднее ученіе разрѣшается въ *жестокій умопостигаемый (т. е. метафизическій) фатализмъ*, который не слѣдуетъ, однако, смѣшивать съ детерминизмомъ.

Въ самомъ дѣлѣ: какъ возможны факты *доброй* или *нечистой* совѣсти, какъ возможна *вмѣняемость*, если „все, что совершается—отъ величайшаго до послѣдней мелочи—совершается необходимо“, а умопостигаемый характеръ,—этотъ единственный нравственный виновникъ всѣхъ безъ исключенія дѣйствій человѣка—по самой природѣ своей абсолютно не поддается никакому, вообще, воздѣйствію, никакому измѣненію?

Да и можетъ-ли, вообще, быть рѣчь о какой-бы то ни было нравственной отвѣтственности, о какой-бы то ни было вмѣняемости, если всѣ воры—клептомены, такъ какъ характеръ каждаго вора—воровской отъ рожденія, Чѣмъ виноваты убійцы, воры и всѣ, вообще, преступники, если характеры ихъ преступны отъ рожденія и, будучи, по самой природѣ своей, строго индивидуальными и неизмѣнными, дѣйствуютъ съ безусловною необходимостью? Чѣмъ повиненъ Жанъ-Жанъ Руссо въ кражѣ ленты, чѣмъ повиненъ св. Криспинъ въ покражѣ, если въ силу врожденности и неизмѣнности характера, каждый изъ нихъ неотвратимо долженъ былъ совершить покражи?!

Въ чемъ-же, спрашивается, заслуга и нравственное достоинство святыхъ, мучениковъ идеи, нравственныхъ подвижниковъ, если ихъ святость, ихъ мученичество и подвижничество *врождены* неизмѣнному ихъ характеру? [1])

---

[1]) Было-бы жестокой нелѣпостью вмѣнять, напр., въ вину водороду то его

Шопенгауэру удалось-бы спасти свою теорію неизмѣнности характера отъ жестокаго метафизическаго фатализма въ томъ *только* случаѣ, если-бы *перемѣна* умопостигаемаго характера и впрямь оказалась-бы возможной; но, какъ мы видѣли, подобное *измѣненіе* умопостигаемаго характера, требующее нелѣпаго умопостигаемаго дѣйствія, является логическимъ non sens'омъ. Коль скоро эмпирическій характеръ—лишь слѣпой рабъ умопостигаемаго характера, весь міръ превращается въ театръ безсмысленныхъ, автоматическихъ маріонетокъ, которыя мечутся въ этомъ мірѣ лишь потому, что гдѣ-то тамъ, въ невѣдомомъ намъ „закулисномъ" умопостигаемомъ мірѣ, гдѣ-то въ „доміровомъ бытіи" каждая маріонетка завела однажды свой механизмъ, и никакая сила не властна измѣнить или исправить отнынѣ этотъ механизмъ [1])!..

Равнымъ образомъ совершенно непонятно, какъ возможно, вообще, угрызеніе совѣсти, если „эмпирическій человѣкъ" явился на свѣтъ Божій лишь по капризу „умопостигаемаго человѣка", которому гдѣ-то тамъ, въ „потустороннемъ" доміровомъ бытіи угодно было произнести свое безапелляціонное „быть по сему!" [2]).

Непонятно также, почему угрызенія совѣсти должны нести, такъ сказать, *эвентуальный* характеръ, почему голосъ совѣсти укоряетъ человѣка, если можно такъ выразиться, „*заднимъ*

---

свойство, что $H_2O$ даетъ воду, или ставитъ въ заслугу кислороду, что $H_2O_2$ даетъ перекись водорода. Легко видѣть, что въ такой-же точно мѣрѣ нелѣпо вмѣнять въ заслугу святому его нравственные подвиги или, наоборотъ, ставить на видъ преступнику совершенное имъ преступленіе, если нравственныя дѣянія святого совершаются имъ въ силу врожденнаго, строго индивидуальнаго и *неизмѣннаго* характера съ той-же желѣзной необходимостью, съ какой совершаются *по той-же причинѣ* и безнравственныя дѣянія преступника.

[1]) Ср. Hugo Sommer: „Ueber das Wesen und die Bedeutuug der menschlichen Freiheit und deren moderne Widersacher. Zweite vervollständigte und umgearbeitete Auflage. Berlin. Georg Reimer. 1885. s. 131: „Царство явленій оказывается скорѣе царствомъ автоматовъ" и т. д. См. стр. 120—142 указаннаго сочиненія.

[2]) Справедливо говоритъ Max Krieg (см. его „Der Wille und die Freiheit" Freiburg im Bresgau. 1898, S. 38). „Если я долженъ сказать себѣ: „Ты могъ-бы въ этомъ случаѣ поступить иначе, тогда дѣйствіе мое отнюдь не было необхо-

*числомъ*", явится его лишь post factum, т. е. *по* совершеніи дурного поступка: коль скоро *вина падаетъ всецѣло на умопостигаемый характеръ*, то самый фактъ дурного *побужденія* воли, злого умысла (dolus malus), долженъ ложиться позорнымъ пятномъ на умопостигаемый характеръ человѣка—*совершенно независимо отъ того, проявился-ли такой дурной умыселъ во внѣ, вылился-ли онъ въ соотвѣтствующій поступокъ, или нѣтъ*; формулой „умопостигаемой" нравственности должны служить слѣдующія слова: „Volo malum—ergo facio malum"—„я *хочу* зла, значитъ—я *творю* зло", ибо ни „до", ни „послѣ" не существуютъ для умопостигаемаго характера, какъ для внѣвременной „вещи въ себѣ" [1]).

Если, съ другой стороны, угрызенія совѣсти обусловлены сознаніемъ *неизмѣнности* эмпирическаго характера, то какъ можетъ такая совѣсть внезапно, такъ сказать, *приравняться нулю*? А между тѣмъ,—учитъ Шопенгауэръ,—это происходитъ въ феноменѣ аскезы: „*прежнія преступленія*", говоритъ онъ („Міръ какъ воля и представленіе", пер. А. Фета, стр. 481), „*не удручаютъ уже болѣе ихъ*

---

димымъ". Ср. Otto Liebmann (см. его „Ueber den individuellen Beweis fur die Freiheit des Willens", Stuttgart. 1886. S. 70). „Это явный абсурдъ, что надѣленный самосознаніемъ человѣкъ долженъ быть отвѣтственнымъ не за то дѣйствіе, которое онъ совершаетъ съ волею и разумѣніемъ, а за тотъ характеръ, который обусловленъ ему самому неизвѣстной причинной связью, или—чего добраго (oder gar)—за „умопостигаемый", о которомъ онъ ничего не знаетъ". Равнымъ образомъ недоумѣваетъ по этому поводу и Otto Kohl (См. его „Kant's Ansicht von der Freiheit des menschlichen Willens". Leipzig. 1868. S. 23). „Долженъ-ли доміровой актъ выбора быть единымъ опредѣляющимъ весь жребій человѣка, какъ существо въ себѣ (als Wesen an sich)? Присущее намъ стремленіе къ моральному усовершенствованію, къ достиженію нравственнаго идеала, позволяетъ безъ трудности предполагать, что земная жизнь есть лишь испытаніе однократнаго акта воли, по окончаніи котораго то-же самое существо въ себѣ совершаетъ новые волевые акты и вступаетъ въ новыя фазы жизни (Erscheinungsleben), до какового вступленія существо въ себѣ,быть можетъ, являлось въ иной жизни. Это странствованіе душъ (Seelenwanderung) соотвѣтствовало-бы ученію Канта о живущихъ на планетахъ существахъ".

[1]) Сравни Евангеліе отъ Матѳея, глава V, ст. 28: „...Говорю вамъ, что всякій, кто смотритъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣйствовалъ съ ней въ сердцѣ своемъ.. "

(т. е. аскетовъ) *совѣсти*; но они охотно искупаютъ ихъ смертью". Какъ-же, спрашивается, согласовать эти слова Шопенгауэра съ категорической формулой его этики: „кто *разъ* укралъ, весь вѣкъ свой—воръ"? Легко видѣть, что и въ этомъ случаѣ мы снова наталкиваемся на разительное *самопротиворѣчіе* Шопенгауэра, на коемъ покоится его ученіе объ *измѣненіи* эмпирическаго (т. е. неизмѣннаго) характера.

Наконецъ, какъ можно *приписывать* умопостигаемому характеру предикатъ *постоянства*, т. е., иными словами, *познавать его, если умопостигаемый* характеръ, будучи „вещью въ себѣ", абсолютно непознаваемъ?

Въ чемъ-же, спрашивается, вина „*эмпирическаго* человѣка", если онъ—не болѣе, какъ *слѣпое* орудіе въ рукахъ неисправимаго „умопостигаемаго человѣка?"

На это Шопенгауэръ отвѣчаетъ словами Кальдерона: „Величайшая вина человѣка состоитъ въ томъ, что онъ родился!"

Но для того, чтобы самый *фактъ рожденія* человѣка можно было вмѣнить ему въ „величайшую вину", необходимо предположить, что *вина* тяготѣетъ надо всѣмъ умопостигаемымъ характеромъ міра, нужно *завѣдомо осудить* міръ, какъ „вещь въ себѣ" въ этическомъ смыслѣ. И Шопенгауэръ, какъ извѣстно, выноситъ безапелляціонный обвинительный вердиктъ всему умопостигаемому характеру міра: міровая воля или какъ „вещь въ себѣ",— есть будто бы *по самой природѣ своей* неискоренимое зло; эта всеединая первобытная воля міра (Urwille) составляетъ-де вѣчный источникъ discordiae naturae (разногласія, вражды природы); она-то и является *первопричиной* неукротимой вражды и неисцѣлимыхъ страданій!

Шопенгауэръ забываетъ, однако, что онъ-же самъ объявилъ волю міра или волю, какъ „вещь въ себѣ", абсолютно независящей отъ „закона достаточнаго основанія" и *посему* абсолютно непознаваемой! А между тѣмъ эта абсолютно непознаваемая воля міра

(или умопостигаемый характеръ міра) *все-таки* познается Шопенгауэромъ—и странное дѣло—познается даже въ корнѣ, in nuce!.. „Ужъ не постигается-ли, наконецъ, сокровенная тайна природы?“—гласитъ горделивое motto Шопенгауэра къ его „Міру какъ волѣ и представленію“.

*Какъ же можно осуждать, т. е. постичь, познать умопостигаемый характеръ міра, если послѣдній, будучи „вещью въ себѣ“, по самой природѣ нашихъ познавательныхъ способностей, безнадежно непознаваемъ?!*

Коль скоро *умопостигаемый* характеръ міра—для насъ навѣки terra incognita, то и весь обвинительный вердиктъ Шопенгауэра по адресу умопостигаемаго характера міра—завѣдомо несостоятеленъ, а съ нимъ вмѣстѣ придется признать несостоятельнымъ и обвиненіе человѣка „въ томъ, что онъ родился“.

Равнымъ образомъ непонятно, какъ можно приписывать умопостигаемому характеру предикаты „добрый“, „злой“, „отвѣтственный“ и потомъ уже, такъ сказать—заднимъ числомъ умозаключать a posterio объ этической годности или негодности, винѣ или заслугѣ *эмпирическаго* характера? Да и можно-ли, вообще, говорить объ отвѣтственности, этической годности или негодности умопостигаемаго характера, если послѣдній, будучи „вещью въ себѣ“—по самой природѣ нашихъ познавательныхъ способностей—*абсолютно непознаваемъ?* Но допустимъ, что Шопенгауэру, цѣною „единственнаго исключенія“ удалось-бы какимъ-то „чудомъ по преимуществу“ познать (вопреки абсолютной непознаваемости) умопостигаемый характеръ міра со стороны его полной этической негодности; удастся-ли, все-таки, Шопенгауэру даже цѣною такого завѣдомаго противорѣчія спасти свое ученіе отъ характера жестокаго метафизическаго фатализма и проповѣди нравственнаго квіэтизма? Нисколько: въ самомъ дѣлѣ, коль скоро міръ *завѣдомо* осужденъ, коль скоро неискупимая вина тяготѣетъ надъ умопостигаемымъ характеромъ міра и

неотлучно сопровождаетъ, какъ злой геній, появленіе человѣка на свѣтъ Божій,—безплодность и завѣдомая безполезность нравственнаго усовершенствованія становится слишкомъ очевидною: *зачѣмъ* заботиться о нравственной чистотѣ своего „я“, *къ чему* стремиться къ нравственному поступательному движенію, *для чего* преслѣдовать нравственные идеалы, когда человѣкъ, какъ носитель завѣдомо осужденнаго и безнадежно неисправимаго умопостигаемаго характера міра, является eo ipso нравственно „отпѣтымъ“ существомъ, а міръ представляетъ кромѣшный адъ, на дверяхъ котораго выбиты роковыя слова Данте: „Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate!“ (т. е. „оставьте послѣдній лучъ надежды, входя сюда“)...

Такимъ образомъ, жестокій метафизическій фатализмъ Шопенгауэра разрѣшается въ безнадежный *этическій пессимизмъ метафизическаго происхожденія*.

Безысходный *метафизическій пессимизмъ* не только исключаетъ возможность различенія добра и зла, но въ конецъ *изгоняетъ* добро изъ нравственнаго міропорядка; мало того: этическій пессимизмъ Шопенгауэра дѣлаетъ невозможной да и ненужной самую постановку этическихъ идеаловъ, исключая всякую возможность нравственнаго усовершенствованія и поступательнаго движенія по пути культурнаго прогресса.

Вырождаясь въ проповѣдь нравственнаго квіэтизма, ученіе это ведетъ къ провозглашенію нравственнаго „ничегонедѣланія“ и „непротивленія злу“...

И дѣйствительно: ученіе Шопенгауэра объ аскезѣ по самой архитектоникѣ своей разрѣшается,—какъ я покажу въ дальнѣйшемъ изложеніи,—въ проповѣдь замаскированнаго нравственнаго квіэтизма и въ этомъ смыслѣ логически неизбѣжно вытекаетъ изъ всего характера *нравственнаго* пессимизма Шопенгауэра.

§ 3.

## Состраданіе какъ основа морали.

Идея „умопостигаемаго“ дѣйствія, проходящая красною нитью черезъ все ученіе Шопенгауэра о свободѣ воли, разрѣшается въ этикѣ состраданія въ непримиримую, внутреннюю *антиномію*.

Какъ извѣстно, эгоистическій принципъ рѣзко изгоняется Шопенгауэромъ изъ области этики: „эгоизмъ и нравственная цѣнность дѣяній“—читаемъ мы на 263 стр. „Основъ морали“—„непремѣнно *взаимно исключаютъ* другъ друга“; *только* состраданіе, сочувствіе страданіямъ другого человѣка одно содѣлываетъ мой поступокъ во истину нравственнымъ. Однако, какъ я попытаюсь показать, принципъ *состраданія*, выставленный Шопенгауэромъ, какъ *основаніе* морали, *не только не чуждъ эгоизма, но служитъ даже замаскированнымъ выраженіемъ наиболѣе интенсивнаго и квалифицированнаъо эгоизма и эвдемонизма.*

„Я хочу *моего* блага“—такова основная формула эгоизма; если-же я хочу блага или отвращенія страданія *другого* лица, мое поведеніе получаетъ нравственную цѣнность. „Какую-бы ни придумать причину дѣянія, всегда окажется, что въ концѣ концовъ, какимъ либо *окольнымъ* путемъ истинной его пружиной будетъ собственное благо и страданіе дѣйствующаго лица, что, стало быть, дѣяніе эгоистично и, слѣдовательно, не имѣетъ нравственной цѣнности. Есть лишь *одинъ* единственный случай, когда этого не бываетъ, именно,—когда послѣднее побудительное основаніе поступка или воздержаніе отъ него заключается прямо и *исключительно* въ благѣ и страданіи кого-либо другого, пассивно причастнаго къ дѣянію, когда, слѣдовательно, активная сторона при своемъ дѣяніи или воздержаніи имѣетъ въ виду *единственно* лишь благо и страданіе другого лица и заботится

только о томъ, чтобы не пострадалъ этотъ другой и даже получилъ поддержку, помощь и облегченіе. *Эта цѣль одна кладетъ* на воздержаніе печать нравственной цѣнности" (ibid., стр. 265 и 266).

(Я нарочито выписалъ это мѣсто цѣликомъ, такъ-какъ въ немъ содержится, въ сущности, *квинтъ-эссенція* всей Шопенгауэровой этики). Отсюда видно, что нравстенные поступки—по Шопенгауэру—могутъ быть либо *пассивные*, либо *активные*; первые имѣютъ своимъ содержаніемъ *воздержаніе отъ причиненія страданій другому*, вторые—дѣятельное сочувствіе страданіямъ *другого* лица и оказаніе ему помощи; *оба* типа нравственныхъ поступковъ находятъ свое выраженіе въ формулѣ: „neminem laede, sed omnes, quantum potes, juva"—„никому не вреди, но всѣмъ, по мѣрѣ силъ, оказывай помощь". Если поступокъ направленъ на достиженіе *моего* блага или отвращеніе *моего* страданія, онъ—наскозь эгоистиченъ и *eo ipso*—безнравственъ; напротивъ, если поступокъ направленъ на осуществленіе блага или на отвращеніе страданія *другого лица*, онъ—всецѣло альтруистиченъ *и посему* имѣетъ нравственную цѣнность, ибо только „состраданіе есть настоящая пружина нравственности" (ibid., стр. 273). Различіе между нравственнымъ и безнравственнымъ поступкомъ обусловливается, такимъ образомъ, *объектомъ*, *предметомъ* моего хотѣнія: если объектъ этотъ лежитъ *во мнѣ самомъ*,—поступокъ мой безнравственъ; если-же объектъ моего хотѣнія кроется *внѣ меня, т. е. въ другомъ лицѣ*, то поступокъ мой пріобрѣтаетъ печать нравственной цѣнности. Однако, сферу *альтруизма* Шопенгауэръ ограничиваетъ исключительно лишь *отвращеніемъ* страданій и зла *для другого лица*: „непосредственное участіе къ другому *ограничивается* его страданіемъ и не возбуждается, по крайней мѣрѣ, прямо его благоденствіемъ: это послѣднее само по себѣ для насъ безразлично... Счастливый, довольный, *какъ таковой*, оставляетъ насъ равнодушными, собственно, потому, что состояніе его—отрица-

тельное". Мало того: *счастье и наслажденіе* другого лица способно даже возбудить въ насъ зависть, „задатки которой есть въ каждомъ человѣкѣ".

Съ точки зрѣнія Шопенгауэровой этики *состраданія* остается, собственно говоря, совершенно непонятнымъ, почему „счастливый, довольный, *какъ таковой*, оставляетъ насъ равнодушными" и возбуждаетъ даже чувство *зависти*: коль скоро *прозрѣніе* principiorum individuationis претворяетъ мое „я" въ „не-я", коль скоро съ прозрѣніемъ миража времени антитеза между „я" и „не-я" разрѣшается въ высшій синтезъ: „ты во-мнѣ, ибо ты—я еще разъ", такъ что въ чужомъ мнѣ человѣкѣ я узнаю свой двойникъ, свое *alter ego*, то, казалось-бы, не только *его* страданія и горести, но и *его радость и довольство должны стать въ моихъ глазахъ какъ-бы моими собственными*. Почему-же, соболѣзнуя страданіямъ и печали своего alter ego (т. е. своего „*я еще разъ*"), я не только не радуюсь *его* радостямъ, но *его* благополучіе даже возбуждаетъ во мнѣ чувство *зависти?* Чѣмъ объясняется, что моя *дѣятельная любовь* (въ феноменѣ аскезы) къ чужому мнѣ человѣку, въ которомъ я прозрѣлъ сквозь обманчивый покровъ Майи свое „*я еще разъ*", исчерпывается исключительно лишь сферой соболѣзнованія *его* страданіямъ, и не простирается вовсе на *его* радости, на *его* благополучіе, его довольство?

Я думаю, что это можно объяснить *только* тѣмъ, что по духу Шопенгауэрова ученія *феноменъ состраданія* (какъ я покажу, это въ дальнѣйшемъ изложеніи) *представляетъ, въ сущности, не что иное, какъ замаскированный феноменъ пассивнаго, косвеннаго самоподтвержденія воли* (Selbstbejahung des Willens), т. е. наиболѣе могучаго, утонченнаго *эгоизма*. Этимъ только, какъ мнѣ кажется, и можно объяснить ту *непослѣдовательность* Шопенгауэрова ученія о состраданіи (въ феноменѣ аскезы), въ силу котораго при лицезрѣніи страданій и лишеній другого лица антитеза между „я" и „не-я", благодаря прозрѣнію principiorum individuationis, разрѣшается

для меня въ высшій синтезъ: „не-я“=„я еще разъ“, *а при лицезрѣніи чужихъ радостей, счастья и довольства эта-же антитеза между „я“ и „не-я“ возстановляется во всей своей силѣ* и даже порождаетъ во мнѣ чувство зависти къ благополучію моего „я еще разъ“, вселяя во мнѣ *недоброжелательство* къ ближнему моему.

Итакъ, *только* соболѣзнованіе страданіямъ другого, только *состраданіе* служитъ, по мнѣнію Шопенгауэра—*единственнымъ* критеріемъ нравственности.

Въ чемъ, однако, коренится состраданіе и какъ оно возможно? Шопенгауэръ оспариваетъ мнѣніе итальянскаго ученаго Кассина (автора „Saggio analitico sulla compassione“), учившаго, что состраданіе вызывается иллюзіею воображенія, когда мы относимъ *къ себѣ* страданія другого и думаемъ, что *внутри самихъ насъ* мы переживаемъ страданія другого. Шопенгауэръ утверждаетъ въ противоположность Кассинѣ, что сострадая другому, мы страдаемъ „не въ своемъ собственномъ, а въ *его* лицѣ“ (ibid., стр. 273). Тема состраданія заключается, такимъ образомъ, въ *претвореніи* чужихъ страданій и тяготъ въ свои собственныя, въ *устраненіи всякой антитезы* между „я“ и „не-я“. Эта *антитеза* въ глазахъ эгоиста столь велика, что „для него *чужое* страданіе есть непосредственное наслажденіе“ (ibid., стр. 349), ибо эгоистъ содѣлываетъ свое „я“ непосредственнымъ сосредоточіемъ, верховной цѣлью міра, согласно максимѣ: „пусть погибнетъ міръ, лишь-бы только я пребывалъ въ благополучіи“ (pereat mundus, dum ego salvus sim); напротивъ, состраданіе одно разрѣшаетъ антитезу между „я“ и „не-я“ въ формулѣ: «не-я“ есть „я“ еще разъ»; феноменъ состраданія—учитъ Шопенгауэръ,—основывается на прозрѣніи сквозь пелену времени и пространства (principiorum individuationis) *всеединой міровой воли* (Urwille). Стѣны времени и пространства отдѣляютъ меня обманчивымъ покровомъ Майи отъ другого индивида; цѣпи времени и пространства сковываютъ меня, какъ явленіе, отличное отъ другого индивида, какъ явленія. Но такъ-

какъ *множество* (Mehrheit) есть лишь иллюзія времени, создающая антитезу между „я“ и „не-я“, то, прозрѣвъ покровъ обманчивой категоріи множества (Майи), я познаю, что различіе между мною и другимъ человѣкомъ обусловливается всецѣло лишь перегородками времени и что я отличаюсь отъ другого человѣка исключительно—*лишь явленіе*, а что въ сущности „я—гражданинъ того отечества, которое называется міромъ“ (слова Сенеки); тогда для меня становится яснымъ, что мое „я“ есть, въ сущности, всего лишь модификація всеединой міровой воли, и я узнаю *себя* въ этой имманентной, всѣмъ явленіямъ тожественной сущности и говорю себѣ: „tat twam asi“ (т. е. „это—ты самъ„).

Коль скоро обманчивая *чешуя времени* спала съ моихъ глазъ,—я познаю теперь, что воля чужого мнѣ человѣка есть лишь модификація моей воли, мое alter ego, мой двойникъ. Съ прозрѣніемъ *миража* времени я узнаю въ страданіяхъ другого лица свои собственныя страданія, болѣю *его* болями, потому-что его скорбь—моя скорбь. Свергнувъ съ себя оковы времени и пространства, моя душа расширяетса до предѣловъ скорбящей *міровой* души, и *моя* скорбь *претворяется*, поэтому, въ міровую скорбь (Weltschmerz). „Другіе для него“ (т. е. для аскета)—говоритъ Шопенгауэръ (idid, стр. 360)—„не какое-нибудь „не-я“,*но я еще разъ*“.

Антитеза между „я“ и „не-я“, благодаря *прозрѣнію* principiorum individuationis (т. е. времени и пространства), разрѣшается въ высшій синтезъ: „ты—во мнѣ, ибо ты—я еще разъ“!

Это претвореніе „я“ въ „не-я“ составляетъ, по словамъ Шопенгауэра, тотъ во истину „таинственный процессъ“ состраданія, который изображенъ въ ученіи о *pitié* Жанъ Жакомъ Руссо, „этимъ величайшимъ моралистомъ новѣйшаго времени... глубокимъ знатокомъ человѣческаго сердца, почерпавшимъ свою мудрость... изъ дѣйствительной жизни... питомцемъ природы, уловлявшимъ истину и трогавшимъ сердце“ (ibid., стр. 322).

Но не говоря уже о томъ, что подобное прозрѣніе принциповъ индивидуализаціи (principiorum individuationis), за которымъ скрывается истинное познаніе всеединой міровой воли, покоится, какъ я показалъ выше, на завѣдомо несостоятельной презумпціи—*возможности познанія абсолютно-непознаваемой воли, какъ „вещи въ себѣ“*,—состраданіе, какъ понимаетъ его Шопенгауэръ, должно быть признано утонченнымъ, рафинированнымъ эгоизмомъ! [1]).

Въ самомъ дѣлѣ,—если *только* страданія, *только* лишенія носятъ *положительный* характеръ, если даже „жизнь есть безысходное страданіе“ и „величайшимъ благомъ (summum bonum), единственно радикальнымъ лѣкарствомъ“ служитъ лишь „полное самоуничтоженіе, *отрицаніе* воли, истинное безволіе, которое одно навсегда утоляетъ и прекращаетъ стремленіе воли, *одно* даетъ довольство, уже не подвергающееся нарушенію, *одно* избавляетъ отъ міра“, если *жить—значитъ страдать*, то, по смыслу Шопенгауэровой системы *состраданіе является проповѣдью убіенія людей.* Въ высшей степени характерно, что къ такому-же толкованію Шопенгауэровой этики сострадания пришелъ и Фридрихъ Ницше (въ первый періодъ своей литературной дѣятельности): проникновеннымъ чутьемъ геніальнаго мыслителя Ницше интуитивно угадалъ, что Шопенгауэрова этика сострадания разрѣшается, въ сущности, въ замаскированную проповѣдь *убіенія людей.* „Допустимъ примѣра ради“—говоритъ Ницше въ одной изъ своихъ юношескихъ статей „*Объ этикѣ*“ („Ueber Ethik“), обнародованной впервые сестрой его—Елизаветой Ферстеръ-Ницше въ „Das Leben Friedrich Nietzsche“ (1868)—„что ученіе Шопенгауэра о разрѣшающей силѣ страданій и впрямь истинно; въ такомъ случаѣ пришлось-бы во имя „всеобщаго блага“ не уменьшать, а скорѣе, напротивъ, пріумножать страданія и при томъ—не однихъ только страждущихъ

[1]) Ср. „Neue Briefe“ etc. von Julius Frauenstädt. S. 269 и 370, см. также „Нравственная философія Шопенгауэра“ кн. Д. Цертелева („Журналъ Минист. Народн. Просв.“; часть CCXXIV, декабрь 1882, стр. 224).

щихъ, но и всѣхъ людей; при такихъ условіяхъ, однако, практическая мораль превратилась-бы въ нѣчто отвратительное и разрѣшилась-бы напослѣдокъ *въ послѣдовательную проповѣдь истязанія людей* „(consequente Menschenquälerei)."

Вспомнимъ, что жить — значитъ, на языкѣ Шопенгауэра, страдать и что *единственнымъ* радикальнымъ лѣкарствомъ противъ жизни, какъ страданія, служитъ полная отмѣна, отрицаніе жизни, погашеніе воли къ жизни. Отправляясь отъ этого положенія, мы логически неизбѣжно приходимъ къ слѣдующему выводу: такъ-какъ я *сострадаю* Ивану и желаю ему наивысшаго блага или отвращенія отъ него наивысшаго зла и страданія, а жизнь и есть это наивысшее страданіе, то, движимый чувствомъ состраданія къ Ивану, я долженъ лишить его жизни, дабы пресѣчь въ корнѣ самый источникъ величайшаго страданія Ивана.

Какъ-же лишить Ивана жизни, т. е. отвратить отъ него величайшее зло? Только *однимъ* путемъ можно отмѣнить въ конецъ самое волю къ жизни—учитъ Шопенгауэръ—путемъ *аскезы*, ибо—*только* аскеза служитъ полнымъ и двухстороннимъ уничтоженіемъ воли, какъ „вещи въ себѣ" и воли, какъ явленія; напротивъ, *всякій иной родъ смерти*, напр. самоубійство, Шопенгауэръ считаетъ безцѣльнымъ и безсмысленнымъ поступкомъ уже потому, что, будучи лишь одностороннимъ актомъ *частичной* отмѣны воли, смамоубійство уничтожаетъ всего лишь волю, какъ явленіе, не касаясь вовсе воли, какъ „вещи въ себѣ". Итакъ, выходитъ, что, движимый состраданіемъ къ Ивану, я долженъ обратить его на путь аскезы, убѣдить его *стать аскетомъ*, *склонить его волю къ аскетизму*. Но я доказалъ уже (во второй главѣ), что въ виду логической несостоятельности понятія уничтоженія воли, какъ „вещи въ себѣ" (требующаго нелѣпаго *умопостигаемаго дѣйствія*), между аскезой и самоубійствомъ не можетъ быть никакого принципіальнаго различія, ибо аскеза, какъ и самоубійство, представляетъ всего лишь *односторонній актъ*

*частичнаго уничтоженія воли, какъ явленія, и* не касается вовсе неуничтожаемой воли, какъ „вещи въ себѣ"; коль скоро проповѣдь аскезы сводится у Шопенгауэра, въ сущности, къ замаскированной проповѣди модифицированнаго, растянутаго во времени самоубійства, т. е. смерти, то легко видѣть, что и состраданіе, требующее отъ сострадательнаго человѣка обращенія Ивана на путь аскезы, сводится, въ сущности, къ требованію склонить Ивана къ самоубійству, такъ какъ „самоубійство" и „аскеза" составляютъ, въ сущности, синонимы на языкѣ Шопенгауэра (какъ я разъяснилъ это выше, во второй главѣ настоящаго труда). Но коль скоро состраданіе повелѣваетъ мнѣ склонить Ивана къ самоубійству, т. е. къ смерти, то не безразлично-ли въ этическомъ смыслѣ — *заставлю-ли я* Ивана покончить самоубійствомъ, т. е. явлюсь-ли я нравственнымъ *виновникомъ* самоубійства Ивана, доведу-ли я его до самоубійства, или-же *самъ* убью Ивана, какъ убиваютъ, напр., на войнѣ тяжело раненыхъ солдатъ или изувѣченныхъ животныхъ, чтобы *ускорить* конецъ ихъ невыносимыхъ и неисцѣлимыхъ страданій, раздирающихъ душу стоновъ, предсмертныхъ судорогъ, или какъ отравляютъ, напр., на операціонномъ столѣ безнадежнаго больного, метущагося въ предсмертной агоніи, чтобы положить конецъ его нестерпимымъ мукамъ?!

Допустимъ, что Шопенгауэру цѣною завѣдомаго самопротиворѣчія удалось бы даже доказать, что съ уничтоженіемъ, отмѣной эмпирическаго характера въ феноменѣ аскезы и впрямь уничтожается, погашается въ то-же время и умопостигаемый харахтеръ аскета (хотя, какъ было показано выше, отмѣна или уничтоженіе умопостигаемаго характера неизбѣжно требуетъ нелѣпаго „умопостигаемаго" или „внѣдѣйственнаго дѣйствія"). Достигнетъ-ли аскетъ даже такою цѣною нравственнаго искупленія умопостигаемаго характера міра? Разумѣется, нѣтъ, потому-

что въ данномъ случаѣ *уничтожился-бы исключительно лишь индивидуальный умопостигаемый характеръ предполагаемаго аскета*, но умопостигаемый характеръ міровой воли не претерпѣлъ бы отъ этого никакихъ рѣшительно измѣненій. Этимъ объясняется, почему, вопреки мнѣнію Куно Фишера, индивидуальное отрицаніе воли *отнюдь еще не* должно быть вмѣстѣ съ тѣмъ и всеобщимъ отрицаніемъ и уничтоженіемъ міра. (См. Куно Фишеръ: „Артуръ Шопенгауэръ", перев. подъ ред. В. П. Преображенскаго. М. 1896, стр. 510 и 119). Дѣло въ томъ, что вся Канто-Шопенгауэрова классификація характеровъ, какъ я показалъ уже въ предыдущей главѣ, молчаливо *предполагаетъ соотвѣтствіе числа умопостигаемыхъ характеровъ числу эмпирическихъ, содѣланныхъ первыми путемъ свободнаго акта выбора въ доміровомъ бытіи.*

Отсюда объясняется весьма крупная *теоретическая* ошибка Канта и Шопенгауэра—*допущеніе индивидуальности* (т. е. возможности *нумерическаго* различія) *абсолютно внѣчисленной, всеединой (allein) міровой воли*, какъ *„вещи въ себѣ"*.

Легко видѣть, однако, что независимо отъ указанныхъ *теоретическихъ* погрѣшностей, самое усвоеніе *индивидуальности (т. е. замаскированной категоріи числа) понятію абсолютно внѣчисленной воли міра молчаливо предполагаетъ указанное выше нелѣпое допущеніе: поскольку волѣ, какъ „вещи въ себѣ", приписываются какіе-бы то ни было положительные предикаты, постольку eo ipso неминуемо допускается, что воля, какъ „вещь въ себѣ", можетъ служить предметомъ познаванія, не взирая на то, что „вещь въ себѣ", будучи абсолютно независимой отъ закона достаточнаго основанія. съ тѣмъ вмѣстѣ—абсолютно и безнадежно непознаваема (по природѣ нашихъ познавательныхъ способностей).*

Въ самомъ дѣлѣ: коль скоро аскеза является такимъ-же *отрицаніемъ* жизни, что и самоубійство, или—иными словами—коль скоро состраданіе служитъ замаскированною проповѣдью

*смерти*, то картина и способъ смерти, очевидно, не можетъ имѣть *принципіальнаго* значенія [1]).

Равнымъ образомъ и самый принципъ Шопенгауэровой этики находится въ непримиримомъ противорѣчіи съ доктриной отрицанія воли къ жизни (Verneinung des Willens zum Leben), такъ-какъ проповѣдь *дѣятельнаго состраданія* представляетъ, въ сущности, не что иное, какъ пропаганду самаго могучаго, рафинированнаго самоподтвержденія (Selbstbejahung) воли — т. е. замаскированнаго квалифицированнаго *эгоизма*.

Въ самомъ дѣлѣ: „я страдаю, значитъ я живу—patior,—ergo vivo"—таково основное положеніе пессимистической доктрины Шопенгауэра: отсюда вытекаетъ слѣдующій выводъ: *поскольку* я хочу страдать, *постольку* я хочу жить, ибо желаніе страдать есть—иными словами—феноменъ подтвержденія воли къ жизни (Bejahung des Willens zum Leben). Но что значитъ: „я сострадаю Ивану"? По смыслу Шопенгауэрова ученія это значитъ: я страдаю страданіями Ивана такъ, словно они и впрямь были-бы моими собственными, я страдаю въ Иванѣ *еще разъ*, ибо Иванъ есть мое alter ego, мой двойникъ, мое „*я еще разъ*". Итакъ, *состраданіе есть* не что иное, какъ потвержденіе своего страданія въ другомъ или — что то-же—за предѣлами своего „я", т. е. *наиболѣе могучее* подтвержденіе страданія. Но *страдать*—значитъ, по Шопенгауэру — *жить*, ибо самая воля къ жизни таитъ въ себѣ вѣчный источникъ неисцѣлимаго страданія; коль скоро „страданіе" и „жизнь" служатъ, на языкѣ Шопенгауэра, синонимами, то лего видѣть, что поскольку состраданіе

[1]) Коль скоро проповѣдь аскезы превращается у Шопенгауэра въ проповѣдь лишенія жизни, то знаменитый герой „терновской драмы"—Ѳедоръ *Ковалевъ*, зарывшій заживо три партіи (двадцать пять человѣкъ уступая просьбамъ фанатиковъ, обрекшихъ себя на самоубійство), является, по смыслу Шопенгауэрова ученія, самымъ строгимъ и послѣдовательнымъ *адептомъ* Шопенгауэровой этики. См. объ этомъ „Эпидемическія вольныя смерти и смертоубійства въ Терновскихъ хуторахъ". проф. И А Сикорскаго; см. также Сапожниковъ: „Самосожженіе въ русскомъ расколѣ". Москва. 1891 г.

есть могучее подтвержденіе своего страданія въ другомъ, постольку-же *состраданіе слѣдуетъ признать могучимъ подтвержденіемъ своей воли къ жизни въ другомъ, т. е. за предѣлами своего „я“*. Но могучее подтвержденіе свой воли къ жизни въ другомъ или за предѣлами своего „я“, знаменующее, по мнѣнію Шопенгауэра, бракъ, самъ-же Шопенгауэръ называетъ въ своей „Метафизикѣ любви“ *самымъ напряженнымъ, квалифицированнымъ подтвержденіемъ воли къ жизни, т. е. самымъ утонченнымъ и рафинированнымъ эгоизмомъ*. Легко видѣть, однако, что принципъ состраданія, какъ понимаетъ его Шопенгауэръ, есть не что иное, какъ замаскированный принципъ наиболѣе утонченнаго, такъ сказать, *рафинированнаго эгоизма*. Итакъ, прійдется признать, что Шопенгауэрова этика состраданія *разрѣшается напослѣдокъ въ этику самаго утонченнаго эгоизма*. А между тѣмъ, на языкѣ Шопенгауэра, *эгоизмъ* означаетъ *безнравственность*, и онъ неустанно твердитъ, что „эгоизмъ и нравственная цѣнность дѣяній непремѣнно взаимно *исключаютъ* другъ друга“.

Теперь я спрашиваю: какъ слѣдуетъ назвать поступокъ, вытекающій всецѣло изъ состраданія, которое есть не что иное, какъ замаскированный, могучій и рафинированный *эгоизмъ?*

На языкѣ Шопенгауэра, такой поступокъ слѣдуетъ назвать единственнымъ, воистину нравственнымъ дѣяніемъ; но на языкѣ строгой логики такой поступокъ нельзя назвать иначе, какъ *въ высокой степени эгоистическимъ и посему, съ точки зрѣнія самого-же Шопенгауэра, въ высокой степени безнравственнымъ*: по словамъ Шопенгуэра—„*чтобы дѣяніе имѣло нравственную цѣнность, никакая эгоистическая цѣль, ни близкая, ни отдаленная, ни посредственно, ни непосредственно не должна служить ему мотивомъ* (стр. 263 и 264 „Основъ морали“), „*ибо эгоизмъ исключаетъ нравственную цѣнность поступка*“ [1]).

[1]) Ср. Friedrich Wagner: „Ist Verneinung des Willens möglich?“ Stuttgart, Fr. Frommans Verlag (E. Hauff), 1897. стр. 18 и 16, гдѣ авторъ приводитъ любопытныя своеобразныя воззрѣнія на сущность аскезы.

§ 4.

## Эвдемонистическій характеръ этики Шопенгауэра.

Шопенгауэръ, какъ извѣстно, вмѣнялъ себѣ въ высокую заслугу тотъ фактъ, что только ему (да отчасти еще Канту) удалось отрѣшить этику отъ того *эвдемонистическаго характера*, которымъ, по его мнѣнію, были запечатлѣны всѣ этическія доктрины вплоть до Канта; легко видѣть, однако, что *поскольку Шопенгауэрова этика состраданія, отправляясь отъ замаскированной утонченной эгоистической мотивацiи, молчаливо разрѣшается въ проповѣдь наиболѣе могучаго самопотвержденія воли и апологію рафинированнаго, квалифицированнаго эгоизма, постольку и вся нравственная философія Шопенгауэра представляетъ, въ сущности, не что иное, какъ проповѣдь замаскированнаго эвдемонизма.*

Такимъ образомъ, „отсутствіе всякой эгоистической мотивацiи“, выставленное Шопенгауэромъ въ качествѣ „*критерія* поступка нравственой цѣнности“, разрѣшается напослѣдокъ въ самую утонченную эгоистическую мотивацію.

Этика состраданія разрѣшается, такимъ образомъ, въ *апологію замаскированнаго самоподтвержденія (Selbstbejahung) воли и проповѣдь безграничнаго эгоизма,* провозглашающую девизъ: „Pollice verso!“ („Добей его!“). Этика Шопенгауэра покоится, такимъ образомъ, на *внутренней непримиримой антиномiи*: *тезисъ* этой антиномiи гласитъ: жизнь есть вѣчный источникъ вражды природы (discordiae naturae), неисцѣлимыхъ страданій и безысходнаго зла; поэтому слѣдуетъ пресѣчь самый корень жизни, какъ зла по своей природѣ, слѣдуетъ отрицать самое волю къ жизни, подавлять въ себѣ всякіе проблески желаній, слѣдуетъ, словомъ, *отрѣшиться* отъ безнадежно грѣховнаго міра, слѣдуетъ заглушить въ себѣ всякую охоту къ жизни“. Такъ гласитъ тезисъ; *антитезисъ*-же, въ противность тезису, утверждаетъ: „жизнь есть

вѣчный источникъ зла; сама воля, по природѣ своей, есть безнадежное страданіе; *поэтому* слѣдуетъ питать состраданіе къ людямъ, какъ порожденіямъ *злой* воли міра; *поэтому* слѣдуетъ *любить* все живущее, слѣдуетъ *исцѣлять* его страданія, предотвращать или ослаблять тяготы ближняго; *поэтому* слѣдуетъ всячески *способствовать подтвержденію* воли къ жизни въ другомъ и *eo ipso* наиболѣе могучимъ способомъ *утверждать* свою собственную волю къ жизни за предѣлами своего „я“, т. е. въ другомъ; *поэтому* слѣдуетъ любить жизнь и интенсивно утверждать волю міра, какъ источникъ всякой жизни“.

Такъ гласитъ антитезисъ. Тезисъ выступаетъ безпощаднымъ обвинителемъ воли къ жизни и настаиваетъ на необходимости полнаго осужденія жизни и примѣненія къ ней самаго строгаго наказанія — смертной казни или погашенія воли къ жизни; антитезисъ напоминаетъ краснорѣчиваго защитника, который старается разжалобить сердца судей трогательнымъ изображеніемъ безысходныхъ страданій подсудимаго и требуетъ самаго снисходительнаго отношенія къ міру, самаго глубокаго человѣколюбія и состраданія ко всему живущему...

Нельзя, однако, проповѣдывать жалость, состраданіе и дѣятельную любовь къ людямъ, проповѣдуя въ то же время отвращеніе ко всему живущему, ненависть къ самой жизни: чтобы слиться воедино съ ближнимъ своимъ, чтобы претворить свое сердце въ сердце ближняго своего, страдать *его* страданіями болѣть его болями,--нужно прежде всего „возлюбить ближняго своего, какъ самого себя“, нужно любить все живущее, любить самое жизнь. Проповѣдывать-же любовь къ людямъ на-ряду съ отрицаніемъ самой жизни — значитъ проповѣдывать любовь на кладбищахъ, среди мертвецовъ! Но царство *нравственности* — не кладбище, а *живая* совѣсть людей: только *живыя* сердца способны, биться любовью и состраданіемъ ко всему страждущему, ко всему живущему. Безъ человѣка, какъ творца и носителя нравственнаго

міропорядка, немыслима никакая, вообще, нравственность. Отнимите живого человѣка, превратите міръ въ необитаемую пустыню безъ малѣйшаго признака жизни и мысли, — и нравственность превратится въ самую жалкую химеру. Не даромъ Гёте называлъ міръ „нравственнымъ феноменомъ“: какъ всякое явленіе, нравственный міропорядокъ возможенъ лишь постольку, поскольку существуетъ человѣкъ — носитель и творецъ нравственныхъ идеаловъ [1]).

---

[1]) Prof. Hermann Cohen силится отстоять, такъ сказать, самодовлѣющее достоинство нравственныхъ законовъ, независимость нравственности отъ человѣка. Такъ, на стр. 139 и 140 своего труда „Kants Begründung der Ethik“ (Berlin, Dümmlers Verlagsbuch h. 1877) онъ говоритъ: „Нравственность составляетъ проблему реальности не исключительно (nicht lediglich) человѣка, но (вообще) разумнаго существа. Это выраженіе наводитъ насъ на мысль, что если-бы даже не было людей (wenn Menschen nicht wären), нравственность все-таки должна была-бы существовать; равно какъ, если даже и не въ высшей степени (wenn nicht gar in höherem Grade) бытіе (Sein) должно быть мыслимо нами и на тотъ даже случай, если-бы не было людей, которые созерцаютъ и мыслятъ это (бытіе)“. Такое толкованіе Hermann'a Cohen'a вызываетъ у Отто Лемана вполнѣ естественное недоумѣніе. На стр. 32 своего труда „Ueber Kant's Prinzipien der Ethik und Schopenhauer's Beurteilung derselben“ (Berlin, Verlag von Grieben, 1880) упомянутый авторъ говоритъ по поводу приведенной цитаты Cohen'a слѣд: „нравственность должна быть мыслима нами даже на тотъ случай, если-бы не было людей, мыслящихъ ее! Понятіе каждаго существованія, которое мы хотимъ утверждать не на словахъ только, покоится на неотъемлемомъ (unerlässlichen) предположеніи существованія сознающаго „я“... Безъ (мыслящаго) субъекта нѣтъ (мыслимаго) объекта“. Что безъ субъекта остается немыслимымъ также и объектъ—это, по словамъ Когена—сумасбродство (Wahnwitz). Конечно, Когенъ неминуемо долженъ, *во избѣжаніе противорѣчія*, признать возможность существованія субъекта безъ объекта. Вопросъ о *соотношеніи между объектомъ и субъектомъ* (кромѣ трактата Шопенгауэра: „О четверякомъ корнѣ закона достаточнаго основанія“) подробно разбирается Давидомъ Неймаркомъ въ его трудѣ „Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer“ (Hamburg und Leipzig. 1896), І. Шанцемъ (Johann Schanz) въ его работѣ „Das Freiheitsproblem bei Kant und Schopenhauer (Loessnitz. 1887) и отчасти Цанге (Friedrich Zange) въ его монографіи „Ueber das Fundament der Ehtik“. Eine kritische Untersuchung ueber Kant's und Schopenhauer's Moralprinzip, Gekrönt Preisschift. Leipzig. См. также монографію Günther'a „Ueber Schopenhauer's Kritik der Kant'schen Philosophie“, напечат. въ „Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik“. Vierter Jahrgang. Leipzig. 1872.

Проповѣдь *отрицанія* воли къ жизни логически неизбѣжно приводитъ напослѣдокъ къ нравственному индиферентизму, къ вырожденію культуры: государство превращается благодаря нравственному квіетизму, въ какой-то *скитъ*; изъ арены для борьбы во имя нравственныхъ идеаловъ этическій пессимизмъ Шопенгауэра дѣлаетъ кладбище заживо погребенныхъ нравственныхъ чаяній и завѣтовъ [1])...

Указанная выше внутренняя антиномія, на которой молчаливо покоится Шопенгауэрова этика состраданія такъ-же, какъ и цѣлая сѣть другихъ непримиримыхъ противорѣчій Шопенгауэра (отмѣченныхъ мною выше), объясняется одной крупной теоретической погрѣшностью, составляющей коренную ошибку (πρωτερον ψευδος) всей, вообще, Шопенгауэровой философіи; источникъ этой скрытой ошибки кроется въ завѣдомой petitio principii, на которой, какъ мы увидимъ сейчасъ, молчаливо покоится Шопенгауэрова конструкція понятія *воли, какъ „вещи въ себѣ“*. Воля, какъ „вещь въ себѣ“ — учитъ Шопенгауэръ,—*по самой природѣ своей, абсолютно внѣдѣйственна* (wirksamkeitlos), такъ-какъ дѣйственность (Wirksamkeit) предполагаетъ своимъ неотъемлемымъ условіемъ наличность principiorum individuationis, т. е. времени и пространства, чуждыхъ въ конецъ *внѣвременной и внѣпространственной* „вещи въ себѣ“. Отсюда ясно, что выраженіе *„дѣйственная (wirksam) воля, какъ „вещь въ себѣ“* должно звучать на языкѣ Шопенгауэра непримиримымъ самопротиворѣчіемъ, такъ какъ понятія: „дѣйственный“ и „вещь въ себѣ“—завѣдомо исключаютъ другъ друга; *а между тѣмъ,—учитъ Шопенгауэръ,—воля, какъ „вещь въ себѣ“ — насквозь неугомонный порывъ, „безпокойство“, ненасытное стремленіе безъ перерыва,—иными словами—дѣйствующая*

---

[1]) Ср. Куно Фишеръ: „Артуръ Шопенгауэръ“. Изд. Московск Психологич. Общества. М. 1896. Стр. 503—504. См. также: „Schopenhauer und die Entwickelung der monistischen Weltanschaunung“ Von Rudolf Lehmann. Berlin. 1892. S. 10—14.

*(активная), творческая стихія міра.* Правда, Шопенгауэръ пытается провести рѣзкую демаркаціонную черту между понятіями „*воли*“ и „*силы*“; легко видѣть, однако, что, *вопреки попыткѣ Шопенгауэра разграничить сферу понятій „воли“ и „силы“, его воля міра (Weltwille) или воля, какъ „вещь въ себѣ“, неизбѣжно разрѣшается въ логически несостоятельное понятіе дѣйственной воли, какъ „вещи въ себѣ“.* Въ самомъ дѣлѣ: *поскольку Шопенгауэръ усваиваетъ міровой волѣ характеръ активности, „безпокойства“, неудержимаго влеченія, ненасытнаго безпрерывнаго стремленія, постольку ео ipso понятію абсолютно внѣдѣйственной воли, какъ „вещи въ себѣ“, неминуемо приписывается дѣйственность, или—иными словами—постольку понятію „вещи въ себѣ“ приписывается завѣдомо несостоятельный предикатъ „явленія“.* Благодаря такому явному смѣшенію понятій (quaternio terminorum), основное понятіе воли, какъ „вещи въ себѣ“, составляющее альфу и омегу всей, вообще, Шопенгауэровой философіи, оказывается на провѣрку завѣдомо логической нятяжкой (contradictio in adjecto), такъ-какъ самое сочетаніе двухъ завѣдомо противорѣчивыхъ понятій („дѣйственный“ и „вещь въ себѣ“) оказывается на провѣрку логически несостоятельнымъ. Отправляясь въ своей теоріи свободы отъ завѣдомо противорѣчиваго понятія *дѣйственной воли, какъ „вещи въ себѣ“,* Шопенгауэръ *неизбѣжно* долженъ былъ прійти къ тѣмъ многочисленнымъ противорѣчивымъ выводамъ, которые отмѣчены мною въ моемъ изложеніи и критикѣ его системы (во второй и третьей главахъ настоящаго труда [1]).

---

[1]) Ср. „Sebastian Schmid: „Schopenhauer's Willensmetaphysik in ihrem Verhältniss zu neueren Ansichten ueber den Willen“ Leipzig. 1895, s. 4):„ Философъ не можетъ насъ обманывать: всеобщность (Allgemeinheit) не служитъ еще критеріемъ истинности. Воля ищется тамъ, гдѣ ее нельзя найти, признается тамъ, гдѣ она единственно и притомъ сама дѣйствуетъ. Шопенгауэръ разсматривалъ міръ не черезъ очки познанія: его философствованіе (Philosophieren) не возвышается надъ пытливымъ размышленіемъ о мірѣ („Да ужъ не постигается-ли, наконецъ, природа?—гласитъ motto его философіи)—онъ превратился въ догматика...“ Ср. также 7-ую стр. названной монографіи Шмида.

Пессимизмъ Шопенгауэра явился энергическимъ протестомъ передовой нѣмецкой мысли противъ того гнета милитарной, казарменной Германіи, который заглушалъ въ ней всякіе проблески смѣлаго чувства и побѣги творческой мысли. Политическій режимъ Германіи эпохи Шопенгауэра давилъ все, что было въ ней свободнаго и могучаго, все, что волновало пытливую нѣмецкую мысль. Философія Шопенгауэра родилась въ душной, казарменной Германіи: ее вспоило бряцанье цѣпей, ее вскормилъ боевой кличъ. Первое философское произведеніе Шопенгауэра „О четверякомъ корнѣ закона достаточнаго основанія“, словно незаконнорожденное дѣтище, увидѣло свѣтъ въ гостиницѣ „Рыцарь“ въ „пощаженномъ шумомъ войны“ Рудольфштадтѣ. Въ своемъ „curriculum vitæ“, представленномъ іенскому университету въ 1813 году для соисканія докторской степени, Шопенгауэръ заявилъ, „что онъ... воспитанъ космополитически, что его отечество обширнѣе, чѣмъ Германія, и что онъ призванъ служить человѣчеству не кулакомъ, а головою“ (Куно Фишеръ „Артуръ Шопенгауэръ“, стр. 31). И онъ, дѣйствительно, явился отважнымъ бойцомъ со своей эпохой, борцомъ за правду, которая, по его словамъ, „дѣйствуетъ далеко и живетъ долго“.

Лозунгомъ борьбы Шопенгауэра были его-же слова: „жизнь—коротка, а правда дѣйствуетъ далеко и живетъ долго; будемъ-же говорить правду!“ И онъ сказалъ горькую правду своей эпохѣ: его философія прозвучала торжествующимъ гимномъ свободѣ мысли и совѣсти: она сказала казарменной Германіи, „что не въ силѣ—Богъ, а въ правдѣ“, она отразила на себѣ

(По вопросу о различеніи понятій „воли“ отъ „силы“ у Шопенгауэра см. Куно Фишеръ: „Артуръ Шопенгауэръ“ Перев. подъ редакціей В. П. Преображенскаго. Москва. 1896. Стр. 509 и 510. „Стремленіе въ вещи въ себѣ“. См. также статью проф. А. Козлова: „Два основныхъ положенія философіи Шопенгауэра“, напечат. въ „Кіевскихъ Университетскихъ Извѣстіяхъ“ за 187[illegible] г. и А. Фуллье: „Свобода и необходимость“ Пер. П. Николаева. М. 1900, стр. 256—258.

сложную психологическую драму и противорѣчивую діалектику духа своего вѣка—и въ этомъ—ея *историческое* значеніе; но, воюя съ вѣкомъ, Шопенгауэръ былъ „гражданиномъ грядущихъ поколѣній“, творцомъ грядущихъ идеаловъ, воителемъ за „правду, которая дѣйствуетъ далеко и живетъ долго“—и въ этомъ заключается—*непреходящее*, *идейное значеніе* его философіи.

Не только *этика*, но и все, вообще, міропониманіе Шопенгауэра таитъ въ себѣ непримиримую внутреннюю антиномію, разладъ между переходной эпохой и непреходящими чаяніями правды. И эта переходная эпоха не прошла еще: ее переживаетъ современная научная и художественная мысль въ лицѣ Эдуарда Гартмана, Фридриха Ницше [1]) (въ *первый* періодъ его литературной дѣятельности), Генрика Ибсена и, наконецъ, у насъ, въ Россіи—въ лицѣ гр. Л. Н. Толстого; и эта эпоха имѣетъ еще свою будущность, потому что, несмотря на свой *переходный* характеръ, она преслѣдуетъ *новую* культурную задачу и провозглашаетъ своимъ лозунгомъ: „ex oriente—lux“; двѣ величайшія религіи міра—христіанство и буддизмъ, два вѣковѣчныхъ завѣта—„любви къ ближнему своему“ и чаянія „нирваны“ пытался *примирить* Шопенгауэръ въ своей этикѣ состраданія. Недаромъ

---

[1]) Понятіе „воли къ власти“, возведенное Ницше въ верховный принципъ этики, является, въ сущности, историческимъ наслѣдіемъ идеи „воли къ жизни“ (Wille zum Leben), составляющей—по ученію Шопенгауэра—основной двигатель (primum movens) всякой жизни. Этимъ ученіемъ о „волѣ къ власти“, разрѣшающимся въ апологію безграничнаго самоподтвержденія (Selbstbejahung) воли и ничѣмъ не сдерживаемаго эгоизма, Ницше провозгласилъ лозунгъ: „Pollice verso“ („добей его!“) и въ этомъ смыслѣ привнесъ логическій корррективъ въ Шопенгауэрову этику состраданія, которая, какъ мы видѣли выше, разрѣшается напослѣдокъ въ проповѣдь замаскированнаго и наиболѣе могучаго и утонченнаго эгоизма. Такимъ образомъ, можно сказать, что въ исторической перспективѣ развитія *волюнтаризма* Ницше вполнѣ послѣдовательно отмѣчаетъ моментъ, завершающій *преемственную связь* между философіей пессимизма и наиболѣе примѣтнымъ русломъ своевременнаго философскаго мышленія.

онъ называлъ священныя книги Ману и Ведъ самыми глубокомысленными твореніями человѣческаго духа: историческая задача философіи Шопенгауэра сводилась къ научному миссіонерству: отводя въ русло научнаго сознанія своеобразное міропониманіе *буддизма*, Шопенгауэръ пытался перевести буддійскій катехизисъ на языкъ европейской науки, перечеканить застывшія формы азіатскаго мышленія въ новые слитки свободной европейской мысли—и эта *перечеканка* понятій происходитъ и понынѣ...

Шопенгауэръ былъ „нигилистомъ“: да, но, разрушая старое одной рукой, онъ, подобно библейскому герою, созидалъ новое другой рукой... Онъ училъ не для того, чтобы разрушать, а разрушалъ для того, чтобы на развалинахъ стараго возсоздать великое, творить новое; недаромъ онъ сравнивалъ себя съ Іоанномъ Крестителемъ, который благовѣствовалъ людямъ новую зарю...

И эта *новая* заря разгорается все ярче, все побѣднѣе надъ старымъ міромъ [1]).

---

[1]) Яркую характеристику вѣка Шопенгауэра даютъ Куно Фитеръ въ своемъ „Артурѣ Шопенгауэрѣ“ (перев. подъ ред. В. П. Преображенскаго. М. 1896, стр. 4—7) и Georg Jellinek въ своей монографіи: Die „Weltanschauung Leibnizens und Schopenhauer's, ihre Gründe und ihre Berechtigung“. Eine Studie ueber Optinismus und Pessimismus. Wien. 1872.

# ГЛАВА ПЯТАЯ.

## Ученіе Шопенгауэра о правѣ и государствѣ.

### § 1.

### Критика конструкціи Дамма и Вейгта.

„Sentimus reperimurque nos æternos esse". *Spinoza.*

Вопросъ о политико-правовомъ міропониманіи Шопенгауэра до сихъ поръ все еще представляетъ крупный пробѣлъ въ исторіи философіи права: своеобразная попытка геніальнаго апостола пессимизма примирить апологію небытія съ постулатами соціальнаго строительства и понынѣ не нашла себѣ въ литературѣ сколько-нибудь яркаго освѣщенія, хотя прилежный библіографъ Шопенгауэра—Фердинандъ Лабанъ—приводитъ въ своемъ хронологическомъ обзорѣ литературы о немъ („Die Schopenhauer—Literatur" Versuch einer chronologischen Uebersicht derselben von Ferdinand Laban. Leipzig. 1886) около тысячи монографій, посвященныхъ самымъ разнообразнымъ вопросамъ его системы.

По досадному недоразумѣнію, исторія философіи права и понынѣ все еще упорно отказывается признать за Шопенгауэромъ права гражданства въ этой молодой и неоперившейся наукѣ; по справедливому замѣчанію Оскара Дамма, „политическія и правовыя представленія Шопенгауэра пережили такую-

же судьбу, какъ и его система: десятки лѣтъ сряду оставались они никому не извѣстными и никѣмъ не изслѣдованными. Строгая наука о правѣ и понынѣ не придаетъ никакого значенія франкфуртскому мыслителю".

Такое обидное забвеніе соціальныхъ идеаловъ Шопенгауэра представляется тѣмъ болѣе непонятнымъ, что политико-правовое credo „западнаго Будды" заслуживаетъ самаго серьезнаго вниманія—какъ въ высшей степени поучительная и едва-ли даже не единственная въ своемъ родѣ аберрація философскаго мышленія: съ точки зрѣнія патологіи соціально-политическаго строительства смѣлая попытка Шопенгауэра—построить своеобразную конструкцію аскетическаго „государства-намордника", конструкцію, завѣдомо несостоятельную по самой логической структурѣ своей,—отмѣчаетъ одинъ изъ самыхъ поучительныхъ и яркихъ по своему драматизму эпизодовъ въ исторіи постановки соціально-политическихъ идеаловъ [1]).

Лишь за послѣднее десятилѣтіе въ нѣмецкой литературѣ замѣчаются робкія попытки освѣтить политическое міросозерцаніе Шопенгауэра, какъ болѣе или менѣе самостоятельный эпи-

---

[1]) Бѣглый очеркъ воззрѣній Шопенгауэра на природу права и государства читатель найдетъ въ трудахъ Адольфа Тренделенбурга („Naturrecht auf dem Grunde der Ethik"), Иммануила Германа Фихте („Die philosophichen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England"), Юлія Фрауэнштедта („Schopenhauers Geschichtsphilosophie"), Карла Отто Эрдмана („Das monarchische Gefühl"), Эдуарда Гартмана („Das sittliche Bewusstsein"), Рудольфа Лемана („Schopenhauer"), Адольфа Венкштерна („Магх"), а также въ трудахъ Куно Фишера, Іоганна Фолькельта и другихъ историковъ Шопенгауэра. Русскіе авторы (за исключеніемъ Вл. Штейна, Б. Н. Чичерина, В. Хватова и отчасти проф. Н. М. Коркунова), по большей части, обходятъ этотъ вопросъ полнымъ молчаніемъ. Докладъ проф. В. Н. Сперанскаго „Ученіе Шопенгауэра о правѣ и нравственности", прочитанный въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 17 ноября 1899 г., представляетъ,—если не ошибаюсь,—единственную въ нашей литературѣ монографію, посвященную этому вопросу. (См. тезисы этого доклада въ „Вопросахъ философіи и психологіи" отчетъ о засѣданіяхъ Московскаго Психологическаго Общества" за ноябрь 1899 г.).

зодъ въ исторіи философіи права. Первая попытка въ этомъ направленіи—монографія Карла Вейгта „*Политическія и соціальныя воззрѣнія Шопенгауэра*“ („Die politischen und socialen Anschauungen Schopenhauer's“ von Karl Weigt. Erlangen. 1899)—показываетъ, однако, какъ рискованно освѣщать политико-правовое credo философа подъ угломъ заранѣе данной исторической перспективы: оперируя надъ матеріаломъ безо всякой системы и критическаго чутья, Вейгтъ полагаетъ, что анализъ преемственной связи между правовыми воззрѣніями и основными положеніями пессимизма Шопенгауэра вовсе-де не „вытекаетъ съ неумолимою необходимостью изъ задачи критика“. Пессимистическіе постулаты Шопенгауэровой философіи представляются Вейгту не мрачнымъ куполомъ, вѣнчающимъ величественное зданіе его системы, а скорѣе—чѣмъ-то навѣяннымъ той исторической обстановкой и культурно-общественной средой, въ которой жилъ и творилъ этотъ „мрачный геній“. Уже самая ссылка автора на французскую революцію и господство Наполеона“, на „вліяніе потока времени“, какъ на историческіе мотивы Шопенгауэрова пессимизма, свидѣтельствуетъ о крайне поверхностномъ знакомствѣ Вейгта съ исторіей пессимизма вообще и съ историческимъ генезисомъ Шопенгауэровой системы—въ частности.

Не болѣе удачна и вторая попытка въ этомъ направленіи—монографія Оскара Дамма „*Шопенгауэрова философія права и государства*“ (Schopenhauer's Rechts und Staats-Philosophie“. Darstellung und Kritik derselben. Eine Monographie von Oskar Damm. Halle a S. Verlag von Kaemerer. 1901). Даммъ ставитъ своей задачей „критическій обзоръ не соціальныхъ и политическихъ воззрѣній Шопенгауэра, а его „*философіи права*“ и въ то же время признаетъ, однако, что правовыя представленія творца „Міра, какъ воли представленія“,—въ противоположность Канту, Фихте, Шеллингу, Гегелю и Гербарту—„носятъ отрывочный и рудимен-

тарный характеръ, такъ какъ „Шопенгауэръ отнюдь не былъ государствовѣдомъ по призванію... и не создалъ законченной системы философіи права“; врядъ-ли, однако, представляется возможнымъ говорить при такихъ условіяхъ о какой-либо „философіи права“, въ смыслѣ стройной законченной концепціи правопониманія, тѣмъ болѣе, что „Шопенгауэръ“,—по словамъ самого-же Дамма,—„избралъ прдметомъ своихъ размышленій жизнь и страданіе вообще“—т.-е. безотносительно къ тѣмъ или инымъ соціально-политическимъ идеаламъ, „интересуясь вопросами права соціальнаго строительства лишь постольку, поскольку они привходили, какъ составные элементы, въ его систему“.

Попытка „дать, съ одной стороны, критическій обзоръ воззрѣній Шопенгауэра на право и государство и прослѣдить, съ другой стороны, связь между этими воззрѣніями и всей, вообще, его системой“ приводитъ автора къ пессимистическому выводу, что „подвести подъ извѣстныя рубрики и логическія построенія разрозненныя и бѣглыя замѣчанія Шопенгауэра по вопросу о природѣ права и государства и примирить противорѣчіе между ними—дѣло весьма трудное“.

Къ сожалѣнію, Даммъ, какъ и Вейгтъ, не только не вскрылъ, но и не подмѣтилъ этого противорѣчія, породившаго, по его мнѣнію, столь обидное равнодушіе историковъ философіи и права къ Шопенгауэру: всего менѣе, конечно, можетъ вскрыть и примирить это противорѣчіе (какъ наивно полагаетъ авторъ) указаніе на чисто внѣшнее сходство (признаваемое, впрочемъ, и самимъ Шопенгауэромъ) между нѣкоторыми чертами міропониманія Аристотеля, Гоббеса, Сенеки и другихъ мыслителей и представленіями „франкфуртскаго отшельника“ о природѣ права и государства; а между тѣмъ въ раскрытіи внутренней преемственной связи между метафизическими построеніями и воззрѣніями Шопенгауэра на природу права и государства и кроется ключъ къ объясненію непримиримой внутренней антиноміи между нравственнымъ міропонима-

ніемъ и политико-правовымъ credo Шопенгауэра,—антиноміи, въ которую—какъ мы увидимъ—логически неизбѣжно разрѣшается не только Шопенгауэровъ, но и *всякій*, вообще, пессимизмъ, какъ апологія небытія [1]).

Отправляясь отъ этого положенія, попытаемся прослѣдить, ближайшимъ образомъ, преемственную связь между нравственными и политико-правовыми воззрѣніями Шопенгауэра и вскрыть внутреннее противорѣчіе можду ними, поскольку оно покоится на указанной выше антиноміи.

---

## § 2.

## Критика Шопенгауэровой конструкціи права и государства.

Опредѣляя право, какъ „ослабленную юридическими законами мощь", Шопенгауэръ впадаетъ, въ сущности, въ definitio per se, такъ какъ вводитъ въ понятіе права признакъ *правовыхъ же* явленій (право есть *юридическій* законъ, ослабляющій мощь=*право* есть *правовое* явленіе, ослабляющее мощь=*право* есть *право=x* есть *x*.)

Указанный логическій порокъ (definitio per idem) Шопенгауэрова опредѣленія права объясняется, какъ мы увидимъ, молчаливымъ смѣшеніемъ понятій права и нравственности, смѣшеніемъ,—проходящимъ красною нитью черезъ всю его теорію права и государства.

Противопоставляя праву понятіе несправедливости, Шопенгауэръ конструируетъ это послѣднее понятіе, какъ первоначальное и положительное, а первое, напротивъ,—какъ производное: право

---

[1]) Анализъ *гносеологическаго происхожденія* указанной внутренней антиноміи между нравственнымъ міропониманіемъ и политико-правовыми воззрѣніями Шопенгауэра читатель найдетъ во второй, третьей и четвертой главахъ настоящаго труда.

возможно лишь какъ отрицаніе неправа (Unrecht)—гласитъ основной тезисъ ученія Шопенгауэра о правѣ и государствѣ.

Построяя понятіе права, какъ чисто моральное переживаніе, Шопенгауэръ вполнѣ послѣдовательно приходитъ къ выводу, что самое различіе между fas и nefas, между областью права и неправа немыслимо безъ нравственнаго критерія нашего поведенія.

Негативная природа права характеризуется, ближайшимъ образомъ, какъ отпоръ несправедливости и чисто пассивная сторона конфликта между индивидуальными волями. Всякое правонарушеніе, причиняя мнѣ боль, свидѣтельствуетъ toto genere о безмѣрной силѣ подтвержденія воли къ жизни (Bejahung des Willens zum Leben) правонарушителя, доходящей подчасъ до полнаго отрицанія (Verneinung) моей воли. „Это чисто маральное значеніе,—говоритъ Шопенгауэръ въ „Мірѣ, какъ волѣ и представленіи“,—есть единственное, какое только имѣетъ право и несправедливость для человѣка, какъ человѣка, а не какъ гражданина, и которое, слѣдовательно, оставалось-бы и въ природномъ состояніи (общежитія): оно составляетъ содержаніе и основу всего того, что называется *естественнымъ правомъ*, хотя правильнѣе было-бы называть его *моральнымъ правомъ*, такъ-какъ власть его простирается лишь на дѣянія человѣка и возникающее изъ нихъ самосознаніе его индивидуальной воли, называемой совѣстью“. (стр. 405) [1]) При такомъ пониманіи права, какъ моральной стихіи, Шопенгауэръ—какъ и слѣдовало ожидать—смотритъ на науку о правѣ, какъ на нравственно-философскую дисциплину, предметъ которой—изученіе индивидуальной воли, какъ среды соціальныхъ мотивовъ поведенія. Конфликтъ между индивидуальными волями, составляющій тему belli omnium contra omnes, регулируется преподанными разумомъ нормами поведенія: во избѣ-

[1]) Всѣ цитаты изъ „Міра, какъ воли и представленія“ Шопенгауэра приведены по русскому изданію. (Переводъ А. Фета. Изданіе третье. М., 1892 г.).

жаніе страданій, причиняемыхъ намъ вторженіемъ другихъ людей въ сферу нашей воли, человѣкъ добровольно отказался отъ причиненія страданій другимъ только для того, чтобы цѣною такого отказа предотвратить свои собственныя страданія: „такое легко придуманное разумомъ и постепенно усовершенствованное методическимъ эгоизмомъ средство,—говоритъ Шопенгауэръ (ibid., стр. 408),—и есть государственный уговоръ или законъ".

Моментомъ возникновенія государственнаго общежитія Шопенгауэръ считаетъ договорное соглашеніе—тезисъ, безспорно навѣянный соціальной философіи Руссо. Степень совершенства государственнаго уклада общежитія обусловливается тѣмъ, примѣшивается-ли къ договорному началу анархія или деспотизмъ: республики тяготѣютъ къ анархіи, монархіи—къ деспоедизму; средній же типъ государственнаго бытія—конституціонная монархія—къ господству партій.

„Чтобы основать совершенное государство,—говоритъ Шопенгауэръ,—надо прежде всего создать такія существа, природа коихъ допускаетъ, чтобы они всюду жертвовали собственнымъ благомъ во имя общественнаго благополучія" (ibid., стр. 408). Ближе всѣхъ тяготѣетъ къ такому идеалу наслѣдственная монархія: „возможно уже достичь нѣкотораго успѣха тѣмъ, что есть одна фамилія, благосостояніе коей совершенно неотдѣлимо отъ благосостоянія страны, такъ что она-то, по крайней мѣрѣ, въ главномъ, не можетъ не споспѣшествовать одному безъ другого" (ibid., стр. 408).

Если для морали важны исключительно лишь внутреннія, душевныя побужденія, то для права, какъ для „морали наизнанку", представляетъ интересъ исключительно лишь объективная сторона поведенія человѣка; отсюда объясняется, почему—по словамъ Шопенгауэра—„государство никому не возбраняетъ постоянно носить въ помышленіи убійство и отравленіе другого, доколѣ оно увѣ-

рено, что страхъ передъ топоромъ или колесомъ будетъ постоянно сдерживать проявленія такого умысла“ (ibid., стр. 409).

Задача уголовнаго правосудія сводится всецѣло къ тому, чтобы противопоставить всякому возможному мотиву неправоты другой контръ-мотивъ, перевѣшивающій первый; въ этомъ смыслѣ, уголовный кодексъ представляетъ собою не что иное, какъ возможно полный перечень противодѣйствующихъ мотивовъ ко всѣмъ предлагаемымъ преступнымъ дѣяніямъ.

Конструкція государства, какъ условія нравственной свободы, представляется Шопенгауэру сплошнымъ недоразумѣніемъ, основаннымъ на грубомъ смѣшеніи понятій нравственной и политической свободы: если право и ограждаетъ авторитетъ нравственныхъ нормъ, то дѣлаетъ это не по нравственнымъ побужднямъ, а исключительно лишь изъ эгоистическаго разчета, на что указывалъ еще Аристотель въ извѣстной сентенціи: „цѣль государства—благополучіе гражданъ“ (τελος μεν οὐν πολεως το εὐ ζῃν τουτο δε εστιν το ζῃν εὐδαιμωνως και καλως) и Гоббесъ въ своемъ „Левіаѳанѣ“: „первымъ закономъ да будетъ общественное благополучіе“ („Salus publica prima lex esto“) [1].

---

[1]) Въ немѣцкой литературѣ взглядъ Шопенгауэра на природу преступленія и задачи уголовнаго правосудія раздѣляетъ Куно Фишеръ въ своей монографіи „Ueber das Verhältnis zwischen Willen nnd Verstand im Menschen“: „Шопенгауэрова теорія уголовнаго права, усвоенная Куно Фишеромъ во всей полнотѣ“—писалъ я въ своемъ предисловіи къ переводу этой монографіи (Куно Фишеръ: „Воля и разсудокъ“. Пер. со 2-го нѣм. изд. С. О Грузенберга съ приложеніемъ критико-біографическаго очерка С. О. Грузенберга: „Куно Фишеръ, черты изъ его жизни и преподават. дѣятельности“. Спб. Изд. В. Ротенштерна, 1909 г., стр. 33—35), покоится на грубомъ смѣшеніи понятій (qua. ternio terminorum), подрывающемъ всякую научную цѣнность этой устарѣлой доктрины: Шопенгауэръ, а вслѣдъ за нимъ и Куно Фишеръ, *молчаливо отправляясь отъ предпосылокъ эмпирическаго детерминизма, провозглашаютъ принципъ безызъятнаго господства закона причинности надъ міромъ явленій*; отсюда объясняется, почему оба они *предрѣшаютъ въ отрицательномъ смыслѣ* вопросъ о свободѣ воли, а слѣдовательно, и о нравственной отвѣтственности преступника, и неизбѣжно допускаютъ *грубое смѣшеніе понятій* „вины“ и „преступленія“, „нравственной отвѣтственности“ и „нравственной свободы“, между тѣмъ какъ

Такъ-какъ въ основѣ всякаго правомѣрнаго союза и законодательства лежитъ чистое естественное или,—какъ называетъ его Шопенгауэръ,—„*моральное право*“, то философія должна предоставить компетенціи науки о правѣ изслѣдованіе вопросовъ о происхожденіи и содержаніи понятія права, объ обязательной силѣ договоровъ, о цѣли и природѣ государства и, наконецъ, о такъ называемомъ „правѣ наказанія“ (jus puniendi).

Любопытны воззрѣнія Шопенгауэра на природу и цѣль уголовнаго правосудія: почерпая свое обоснованіе въ положительномъ законодательствѣ, освященномъ моральнымъ авторитетомъ общественнаго договора, институтъ наказанія имѣетъ своей цѣлью исполненіе закона, какъ угрозы правонарушителю. Сравнивая государство съ „общественнымъ намордникомъ“, сдерживающимъ произволъ и эгоизмъ гражданъ, Шопенгауэръ полагаетъ, что какъ законъ, такъ и исполненіе его направлены не на настоящее, а исключительно лишь на перспективу будущаго: этотъ послѣдній моментъ—представленіе о будущемъ—и отличаетъ законъ отъ мести, которая исчерпывается всецѣло перспективой прошедшаго. Формула воздаянія зломъ за зло—„око за око, зубъ за зубъ“—представляется Шопенгауэру „антиморальной заповѣдью“: онъ прямо недоумѣваетъ, какъ можно не только что оправдать, но даже объяснить эту формулу какими-бы то ни было разумными основаніями: „ни одинъ человѣкъ не уполномоченъ“—по его словамъ—„выступать въ качествѣ чисто моральнаго судьи и воздаятеля и наказывать проступки другого болью, которую онъ ему причиняетъ, а, слѣдовательно, налагать ему за это покаяніе. Это было-бы скорѣе самонадѣянностью; отсюда—библейское: „мнѣ отмщеніе,—и азъ воздамъ“. Отрицая за государствомъ право „моральнаго суда“ надъ гражданами,

---

на противоположеніи и разграниченіи этихъ понятій покоится, по мнѣнію самого-же Шопенгауэра, принципіальное различіе между *правомъ и нравственностью*“.

Шопенгауэръ признаетъ за нимъ, однако, право налагать veto на область правонарушенія: въ этихъ видахъ—учитъ Шопенгауэръ—государство въ правѣ прибѣгать къ уголовной репрессіи, цѣль которой—устрашеніе правонарушителя.

Государство—не условіе нравственной свободы, а всего лишь „средство, съ помощью коего вооруженный разумомъ эгоизмъ старается избѣжать своихъ-же собственныхъ, на него-же обращенныхъ дурныхъ послѣдствій, причемъ каждый споспѣшествуетъ благополучію всѣхъ, потому-что видитъ въ немъ залогъ своего собственнаго благоденствія“ (ibid., 416).

Государство безсильно, однако, достичь когда-либо полнаго осуществленія своей цѣли, ибо страданіе, какъ метафизическое ядро жизни, а по утоленіи его скука составляетъ неизбѣжный удѣлъ земной юдоли человѣка. Пламя людской вражды—источникъ вѣчной discordiae naturae—никогда не угаснетъ въ сердцѣ человѣка: „изгнанная извнѣ, всемогущая Эрида, обращается наружу, возвращается въ государство, какъ грозный бичъ войны, требуя въ большемъ размѣрѣ и разомъ, въ видѣ накопившагося долга, кровавыхъ жертвъ, которыя были отняты у нея въ отдѣльныхъ случаяхъ мудрыми государственными мѣропріятіями“. (ibid., стр. 417).

Таковъ, въ краткихъ чертахъ, взглядъ Шопенгауэра на природу государства, какъ носителя *временнаго правосудія*; „но совершенно иное дѣло—*вѣчное правосудіе*: оно господствуетъ—по словамъ Шопенгауэра—„не въ государствѣ, а во вселенной,—независимо отъ человѣческихъ учрежденій, не подвержено случайности или ошибкамъ... непогрѣшимо и незыблемо“. (ibid., стр. 417).

Антитеза между преходящимъ и вѣчнымъ міровымъ правосудіемъ, тяготѣющимъ надъ „княжествомъ тьмы въ пандемоніумѣ Мильтона“, раскрываетъ нашему сознанію двоякую перспективу міропониманія—антитезу между міромъ, какъ „*явленіемъ*“ (Erschei-

nung) и міромъ, какъ „*вещью въ ссбѣ*“ (Ding an sich). Какъ явленіе, „міровой процессъ представляется Шопенгауэру проявленіемъ творческой стихійной силы—„воли къ жизни“ (Wille zum Leben), проступающей въ нашемъ сознаніи, какъ всеединое міровое начало, призвавшее къ жизни пестрый міръ явленій; эта „воля къ жизни“, составляющая сущность (primum movens) всякой жизни—насквозь ненасытное влеченіе, неугомонный порывъ (Drang)—безъ цѣли, безъ мѣры, безъ основанія: она—слѣпая, безотчетная жажда жить; только претвореніе ея вовнѣ отпечатлѣвается въ нашемъ сознаніи, какъ явленія, подпадающія подъ тиски времени, пространства и желѣзнаго закона причинности; сама-же воля къ жизни, какъ метафизическій первообразъ, какъ логическая модель міра, по самой природѣ своей абсолютно не зависитъ отъ времени, пространства и закона причинности, сковывающаго всѣ ея проявленія“.

Такъ-какъ воля къ жизни, будучи по самой природѣ своей источникомъ неисцѣлимыхъ страданій, абсолютно не способна развиваться или претерпѣвать какія-бы то ни было измѣненія во времени, то объ усовершенствованіи нравственнаго міропорядка не можетъ быть и рѣчи; отсюда вытекаетъ основной тезисъ пессимизма Шопенгауэра. Тезисъ этотъ гласитъ: „въ сущности, всякая жизнь есть страданіе“. Отправляясь отъ этого положенія, Шопенгауэръ вполнѣ послѣдовательно приходитъ къ выводу, что небытіе міра слѣдуетъ предпочесть его бытію и что единственный путь къ избавленію отъ мукъ и страданій жизни—абсолютное пресѣченіе міра и всякаго бытія.

## § 3.

## Антиномія Шопенгауэрова ученія о правѣ и государствѣ. Шопенгауэръ и Л. Н. Толстой.

Проповѣдь аскетизма, какъ пути къ полному пресѣченію воли къ жизни и „единственнаго лѣкарства“ для избавленія отъ мукъ бытія, неизбѣжно приводитъ Шопенгауэра къ апологіи „космическаго самоубійства міра“: „вмѣстѣ съ отрицаніемъ и отмѣной воли,—учитъ Шопенгауэръ,— отмѣняется (въ аскетизмѣ) и все ея проявленіе, даже, наконецъ, общія ея формы—время и пространство, а также послѣдняя ея форма—субъектъ и объектъ. Нѣтъ воли,—нѣтъ представленія, нѣтъ міра: передъ нами остается одно ничто!.. Для тѣхъ, у кого (подобно аскетамъ) воля обратилась вспять и отрицаетъ себя самое, весь этотъ нашъ столь реальный міръ со всѣми его солнцами и млечными путями превращается въ ничто!..“ [1]).

Пессимизмъ, какъ проповѣдь пресѣченія бытія и „космическаго самоубійства міра“, не только дѣлаетъ тщетной постановку политико-соціальныхъ идеаловъ, но исключаетъ даже самую возможность соціальнаго строительства, да и не одну только возможность, но и надобность во *всякомъ*, вообще, укладѣ общежитія

„Всякое нравственное (и политико-правовое) жизнеученіе,—писалъ я въ другомъ мѣстѣ [2]),—каковы-бы ни были его основанія и конечные выводы, возможно лишь при одномъ молчаливомъ и неотъемлемомъ условіи и покоится на одномъ постулатѣ,—что жить стоитъ, что жизнь есть наивысшее благо. Въ этомъ смыслѣ, всякая мораль (какъ и всякая политико-правовая философія)—оптимистична, такъ какъ она говоритъ міру и жизни побѣдное „да“ и та-

[1]) Ibid, стр. 37—39.

[2]) См. мою бесѣду о пессимизмѣ съ Максомъ Нордау—въ моемъ письмѣ изъ Парижа („Новости“, № 198 за 1902 г.).

кимъ путемъ впервые создаетъ возможность сознательнаго и разумнаго прогресса, направленнаго на достиженіе возможнаго максимума человѣческаго счастья. Безъ этого молчаливаго постулата жизни, безъ этой апологіи міра немыслима никакая этика, никакая культура, потому что всякая мораль и культурный ростъ человѣчества возможны и нужны лишь постольку, поскольку признается нужнымъ и цѣннымъ земное существованіе человѣка"... Проповѣдуя отреченіе отъ міра, отрицая самую надобность жизни и культуры, пессимизмъ дѣлаетъ невозможной да и ненужной самую постановку соціальныхъ идеаловъ и ставитъ крестъ надъ культурными стремленіями и политико-правовыми нормами всякаго общежитія. Нельзя печаловаться объ усовершенствованіи соціальнаго типа человѣка, нельзя проповѣдывать борьбу за соціальное счастье человѣчества, проповѣдуя въ то-же самое время отреченіе отъ жизни и пресѣченіе всякаго бытія.

Политико-правовое credo Шопенгауэра, поскольку оно покоится на философскихъ предпосылкахъ его пессимизма, разрѣшается, такимъ образомъ, въ непримиримую внутреннюю антиномію (одновременное признаніе и отрицаніе культуры и соціальнаго прогресса).

Тезисъ этой антиноміи гласитъ: послѣдняя цѣль мірового процесса состоитъ въ абсолютномъ пресѣченіи всякаго бытія и аскетическомъ отреченіи отъ жизни; поэтому всѣ усилія человѣческой культуры должны сводиться не къ подтвержденію, а, наоборотъ, къ полному отрицанію всякихъ проблесковъ воли къ жизни, а такъ какъ соціально-политическіе постулаты человѣчества лелѣютъ мечту о достиженіи возможнаго максимума человѣческаго счастья и стремятся къ *утвержденію* воли къ жизни путемъ усовершенствованія соціальнаго уклада общежитія, то, слѣдовательно, они идутъ въ разрѣзъ съ конечной цѣлью мірового процесса (абсолютнымъ пресѣченіемъ всякаго бытія) и тѣмъ

самымъ *отдаляютъ* человѣчество отъ перехода міра изъ нѣчто въ ничто.

Такъ гласитъ тезисъ. Антитезисъ, напротивъ, утверждаетъ: такъ какъ-цѣль всякаго государственнаго общежитія — общественное благополучіе, а несправедливость и всякое правонарушеніе, угрожая общественному благополучію, причиняютъ намъ боль, отрицая, подавляя въ насъ нашу волю къ жизни, то право должно быть обороной отъ всякой несправедливости; такъ какъ, далѣе, наиболѣе цѣлесообразнымъ и „усовершенствованнымъ методическимъ средствомъ“ для достиженія этой цѣли служитъ „государственный уговоръ или законъ“, то въ немъ и должно почерпать свой raison d'être государство, какъ „общественный намордникъ“, сдерживающій ненасытный эгоизмъ гражданъ; а такъ какъ изъ всѣхъ формъ государственнаго общежитія „наслѣдственная монархія“ ближе всего отвѣчаетъ этой цѣли, то эта послѣдняя форма проявленія и должна быть признана наиболѣе пригоднымъ „средствомъ, съ помощью коего вооруженный разумомъ эгоизмъ старается избѣжать своихъ-же собственныхъ, на него-же обращенныхъ послѣдствій“ и тѣмъ самымъ способствовать возможно болѣе интенсивному *подтвержденію* воли къ жизни.

Тезисъ постулируетъ абсолютное пресѣченіе міра и проповѣдуетъ полное *отрицаніе* воли къ жизни; антитезисъ, напротивъ, отправляется отъ апологіи бытія и постулируетъ государственный укладъ общежитія, какъ „усовершенствованное методическое средство“ для болѣе утонченнаго и рафинированнаго *подтвержденія* воли къ жизни; тезисъ исключаетъ toto genere всякую, вообще, возможность культурнаго роста человѣчества, всякую надобность въ какомъ-бы то ни было укладѣ государственнаго общежитія и, превращая міръ въ кладбище заживо погребенныхъ соціальныхъ стремленій, съ логической неизбѣжностью разрѣшается въ проповѣдь вселенскаго соціальнаго анархизма; анти-

тезисъ, напротивъ, постулируетъ „наслѣдственную монархію“, какъ единственный пріемлемый типъ всякаго, вообще, соціальнаго строительства и, превращая государство въ „общественный намордникъ“, съ логической неизбѣжностью разрѣшается въ проповѣдь соціально политическаго монархизма.

Указанная внутренняя антиномія между нравственными постулатами и политико-правовыми воззрѣніями Шопенгауэра, антиномія,—насколько мнѣ, по крайней мѣрѣ, извѣстно,—ускользавшая даже отъ самыхъ проницательныхъ историковъ философіи права и до сихъ поръ еще не нашедшая себѣ сколько-нибудь удовлетворительнаго объясненія въ богатой литературѣ о Шопенгауэрѣ,—невольно приковываетъ къ себѣ вниманіе критика, какъ совершенно исключительная и едва-ли не *единственная* въ исторіи философіи права аберрація философскаго мышленія. Съ этой стороны неудачная попытка Шопенгауэра—построить своеобразную конструкцію „государства-намордника“ (конструкцію,—завѣдомо несостоятельную по самой логической структурѣ своей) и примирить ее съ апологіей небытія, пріобрѣтаетъ особливый интересъ и поучительную тенденцію для историка судебъ русской философской мысли,—благодаря близкому родству между нравственными воззрѣніями Шопенгауэра и Льва Николаевича Толстого; въ этомъ смыслѣ сходство между нравственнымъ жизнепониманіемъ Шопенгауэра и Толстого—явленіе, далеко, конечно, не случайное въ глазахъ историка пессимизма: оно неизбѣжно вытекаетъ изъ всей логической конструкціи пессимизма, какъ несостоятельнаго, по самой природѣ своей, спекулятивнаго построенія, разрѣшающагося toto genere въ апологію соціальнаго небытія и исключающаго въ корнѣ ratio essendi всякой культуры, всякаго прогресса и соціальнаго строительства: „Отрицая государство, семью и собственность,—писалъ я въ другомъ мѣстѣ о пессимизмѣ Л. Н. Толстого,—эти корни, питающіе древо всякаго человѣческаго общежитія, отрицая самую надобность зем-

ного существованія человѣка, Толстой проповѣдуетъ, однако, въ то-же самое время (какъ и Шопенгауэръ) дѣятельную любовь къ людямъ, требуя въ то-же самое время подтвержденія воли къ жизни".

Въ этомъ смыслѣ „оба мыслителя (Шопенгауэръ и Толстой) впадаютъ въ непримиримую внутреннюю антиномію: оба они требуютъ, съ одной стороны, полнаго *отреченія отъ міра и пресѣченія жизни*, а, съ другой стороны, проповѣдуютъ состраданіе и дѣятельную любовь къ людямъ, требуя интенсивнаго *подтвержденія воли къ жизни*. Съ этой стороны не только Шопенгауэровъ, но и *всякій, вообще, пессимизмъ, поскольку онъ требуетъ отрицанія жизни и міра, съ логической неизбѣжностью разрѣшается въ указанную внутреннюю антиномію—одновременное требованіе и отрицаніе жизни*" [1]).

---

## § 4.

### Προτερον ψευδος.

Коренная ошибка (πρότερον ψεῦδος) ученія Шопенгауэра и Л. Н. Толстого о государствѣ, разрѣшающагося въ непримиримую внутреннюю антиномію, кроется,—какъ я показалъ уже выше,—въ логически несостоятельномъ (на ихъ языкѣ) понятіи „прогресса", какъ темы міровой исторіи; въ ту-же самую антиномію неизбѣжно разрѣшается *всякій* пессимизмъ, поскольку онъ постулируетъ „космическое самоубійство"—какъ послѣднюю цѣль вѣнчающую куполъ міровой исторіи. Единственный типъ государственнаго общежитія, логически возможный съ точки зрѣнія проповѣди пресѣченія бытія и отрицанія воли къ жизни—*государство-скитъ*, монастырь; единственный типъ нравственнаго ка-

---

[1]) См. мою бесѣду съ Максомъ Нордау о пессимизмѣ Л. Н. Толстого—въ моемъ письмѣ изъ Парижа, напечат. въ № 198 „Новостей" за 1902 г.; стр. 2.

нона, пріемлемый съ точки зрѣнія апологіи небытія—этика нигилизма съ ея суровой проповѣдью аскетическаго подавленія всякихъ проблесковъ воли къ жизни.

Для правильной оцѣнки исторической перспективы пессимизма Шопенгауэра и Л. Н. Толстого весьма характерна одна поучительная черта, присущая жизнепониманію обоихъ мыслителей: въ философіи Шопенгауэра, какъ и въ проповѣди Л. Н. Толстого, антиномія между нравственными воззрѣніями и политико-соціальными постулатами находитъ себѣ примиреніе въ высшемъ синтезѣ—этикѣ состраданія и дѣятельной любви къ людямъ, философія міровой скорби разрѣшается въ проповѣдь вселенской любви къ человѣку.

Нельзя, однако, возлюбить ближняго своего, не возлюбивъ самой жизни, какъ наивысшаго самоцѣннаго блага: „нельзя проповѣдывать любовь къ людямъ,—писалъ я выше [1]),—проповѣдуя въ то-же время отвращеніе ко всему живучему, ненависть къ самой жизни... Проповѣдывать любовь къ людямъ на ряду съ отрицаніемъ самой жизни—значитъ проповѣдывать любовь на кладбищахъ, среди мертвецовъ!..“ Безъ апологіи міра немыслима никакая этика, невозможно никакое соціальное строительство: пессимизмъ, въ смыслѣ проповѣди небытія и аскетическаго пресѣченія воли къ жизни, исключаетъ toto genere возможность построенія какой-бы то ни было этики, потому что всякая мораль, всякая соціальная философія прежде всего—*оптимистична* и, въ этомъ смыслѣ, разрѣшается въ апологію жизни, какъ наивысшаго самоцѣннаго блага; законъ вселенской любви, эросъ—въ Платоновомъ смыслѣ этого слова—въ то-же время непреложный законъ соціальной любви къ человѣку: только въ немъ почерпаетъ свое обоснованіе всякое соціальное творчество; безъ этой любви къ человѣку, безъ вѣры въ соціальное безсмертіе личности и самодовлѣющую цѣнность жизни, какъ наивысшаго

[1]) См. четвертую главу настоящаго труда.

блага—мертвы всѣ скрижали соціальной этики, безплодна всякая борьба за земное счастье и соціальное усовершенствованіе человѣка... Интуитивнымъ чутьемъ великаго художника-моралиста Левъ Толстой прозрѣлъ эту истину, примирившую его съ жизнью и подавившую поднятый имъ въ душѣ бунтъ противъ міра. Въ этомъ смыслѣ весьма поучительны драгоцѣнныя строки „русскаго Шопенгауэра", которыя я позволю себѣ привести дословно, заимствуя ихъ изъ письма ко мнѣ Л. Н. Толстого: „Всегда считалъ жизнь величайшимъ благомъ, за которое нельзя быть достаточно благодарнымъ"—пишетъ великій старецъ въ письмѣ ко мнѣ, датированномъ 3 марта 1909 года.—„Чѣмъ больше живу и чѣмъ больше приближаюсь къ смерти, тѣмъ сознаніе этого блага становится во мнѣ все сильнѣе и сильнѣе" [1]).

Одинъ изъ „послѣднихъ могиканъ пессимизма"—Эдуардъ Гартманъ,—доведшій въ своей „Философіи безсознательнаго" пессимистическіе постулаты Шопенгауэра до nec plus ultra, идетъ еще дальше и утверждаетъ, что, въ сущности, всякій „пессимизмъ есть лишь неправомѣрное употребленіе слова „оптимизмъ".

---

## § 5.

## Соціальный обликъ Шопенгауэра. Гражданинъ „царства не отъ міра сего".

Тоже психологическое противорѣчіе сказалось и въ соціальномъ обликѣ Шопенгауэра—этого гражданина царства „не отъ міра сего": драматическій расколъ между философіей „западнаго Будды" и политической обстановкой его вѣка посѣялъ въ душѣ этого печальника о человѣкѣ непримиримый разладъ между міромъ, какъ *представленіемъ*, и міромъ, какъ *волей*, между міромъ,

[1]) Позволяю себѣ привести драгоцѣнныя строки изъ письма ко мнѣ великаго писателя въ виду ихъ исключительнаго психологическаго и автобіографическаго интереса. *С. Г.*

какъ онъ жилъ въ его представленіи, и міромъ, какъ жилъ въ немъ онъ самъ—со своей неукротимой волей и безудержнымъ ураганомъ страстей, радостей и страданій; отверженный семьей и академической средой, одинокимъ отшельникомъ жилъ и умеръ этотъ „неукротимый укротитель міра“,—чуждаясь бурной политической жизни своей родины, жилъ въ себѣ, въ своемъ призрачномъ „мірѣ, какъ представленіи“, не зная любви и радостей семейнаго счастья. Когда въ 1848 году надъ его родиной пронесся грозный ураганъ революціи, и вся передовая Германія проливала на баррикадахъ кровь за свободу родины, онъ—краса и гордость своего вѣка и народа—переживалъ въ своей душѣ другую, еще болѣе грозную и сокрушительную революцію—неугасимый бунтъ противъ міра, какъ юдоли зла, неисцѣлимыхъ страданій и безсмысленной суеты жизни...

„Чего только мы не пережили!“—патетически восклицаетъ Шопенгауэръ въ письмѣ къ своему „первому апостолу“—Юліусу Фрауэнштедту, датированномъ 2 марта 1849 года: „Вообразите себѣ баррикаду на мосту и защитниковъ ея, стоящихъ вплоть до самаго моего дома, цѣлящихъ и стрѣляющихъ въ войска, занимающія Фаргассе, отвѣтные выстрѣлы, потрясающіе домъ, ревъ голосовъ у запертой двери моей комнаты“... [1])—такъ описываетъ Шопенгауэръ съ эпическимъ спокойствіемъ безстрастнаго историка одинъ изъ самыхъ яркихъ эпизодовъ народнаго возстанія въ памятный день 18 сентября...

„Чего только *мы* не пережили!“—Какая горькая иронія звучитъ въ этомъ „*мы*“!..

Чужой въ своей семьѣ, чуждый своей родинѣ, ея политическимъ тревогамъ и радостямъ, чуждый всему міру,—этому „княжеству тьмы въ пандемоніумѣ Мильтона“, онъ,—этотъ непримиримый врагъ жизни,—не зналъ, не сознавалъ, какая глу-

[1]) См. Куно Фишеръ: „Артуръ Шопенгауэръ“. Изд. Моск. Психол. Общ. М. 1896, стр. 93.

бокая и величественная симфонія соціальныхъ восторговъ звучитъ въ этомъ побѣдномъ „*мы*!“ Словно равнодушный зритель, безстрастно наблюдалъ онъ волнующееся море головъ, море сердецъ, слившихся на баррикадахъ въ одномъ біеніи, въ одномъ порывѣ. Что были для него невѣдомые ему восторги и побѣдные клики его братьевъ, проливавшихъ кровь въ борьбѣ за свободу родины? Вѣдь *его* родиной былъ весь „міръ, какъ воля и представленіе“!..

И кто знаетъ—быть можетъ, въ эти минуты „франкфуртскій отшельникъ“ мучительнѣе, чѣмъ когда-либо, переживалъ острую тоску одиночества, сознавая со жгучей болью, какая глубокая пропасть легла въ его душѣ между двумя непримиримыми врагами: „*я*“ и „*мы*“!.. Такъ жилъ, такъ переживалъ міровую драму этотъ одинокій узникъ, томившійся въ мрачномъ „пандемоніумѣ Мильтона“...

„Когда германское юношество проливало кровь за свободу родины,— говоритъ Куно Фишеръ,—Шопенгауэръ, какъ будто онъ совершенно не принадлежалъ къ этому юношеству, удалился въ философское уединеніе въ Рудольфштадтъ и написалъ сочиненіе о законѣ достаточнаго основанія“. Въ своемъ curriculum vitae онъ заявилъ, что „его отечество обширнѣе, чѣмъ Германія, и что онъ призванъ служить человѣчеству не кулакомъ, а головою“ [1]).

„Обширнѣе, чѣмъ Германія!“ Да вѣдь его отечествомъ былъ „весь міръ со всѣми его солнцами и млечными путями“, весь этотъ „столь реальный міръ“, сотканный изъ свѣтлыхъ грезъ художника-мыслителя!.. И въ *этомъ* мірѣ, въ мірѣ Платоновыхъ идей Шопенгауэръ чувствовалъ себя не одинокимъ узникомъ, а гордымъ „побѣдителемъ міра“ и глубже, чѣмъ кто-либо изъ

---

[1]) См. Куно Фишеръ: „Артуръ Шопенгауэръ“. Изд. Моск. Психол. Общ М. 1896, стр. 30—31.

его современниковъ, сознавалъ всю мощь, всю красоту интеллектуальной любви къ человѣку...

Равнодушный къ землѣ съ ея призрачными радостями и скорбями, Шопенгауэръ былъ въ этомъ безплотномъ мірѣ „никогда не бывающихъ и всегда пребывающихъ идей“ отважнымъ полководцемъ, бросившимъ смѣлый вызовъ „міру какъ волѣ“: волшебствомъ своей силы и немеркнущимъ блескомъ мрачнаго генія увлекъ онъ народныя массы на грозный бой за свободу страждущаго человѣчества, скованнаго желѣзными цѣпями „всеединой міровой воли“.

Когда—незадолго передъ смертью—друзья угасавшаго философа спросили его,—гдѣ-бы онъ желалъ покоиться послѣ смерти, Шопенгауэръ отвѣтилъ: „все равно: они найдутъ меня“ [1]).

„Они найдутъ меня!“—какимъ безоблачнымъ величіемъ вѣетъ отъ этихъ трогательныхъ словъ!.. Какой ликующій благовѣстъ жизни звучитъ въ этомъ радостномъ предвкушеніи соціальнаго безсмертія!..

И кто знаетъ,—быть можетъ, въ минуту разлуки съ міромъ, когда похолодѣвшія старческія уста философа безпомощно прошептали послѣднее „прости“,—быть можетъ, только тогда—въ первый и послѣдній разъ—два лютыхъ, ненавистныхъ врага его—„*я*“ и „*мы*“—слились воедино въ послѣднемъ біеніи сердца и нашли себѣ, наконецъ, примиреніе въ послѣднемъ вздохѣ, какъ въ высшемъ синтезѣ соціальной любви къ человѣку...

---

[1]) См. Куно Фишеръ: „Артуръ Шопенгауэръ“. Изд. Моск. Псих. Общ. М. 1896, стр. 124.

## ВЫВОДЫ:

1) Абсолютная *непознаваемость* (Unerkennbarkeit) Кантовой *„вещи въ себѣ“* завѣдомо исключаетъ возможность какого-бы то ни было познанія а слѣдовательно, и *ученія о волѣ*, какъ „вещи въ себѣ“.

2) Ученіе Шопенгауэра объ уничтоженіи внѣдѣйственной воли, какъ *„вещи въ себѣ“*, въ феноменѣ аскезы покоится на завѣдомо несостоятельной презумпціи—допущеніи „умопостигаемаго“ или внѣдѣйственнаго дѣйствія (die intellegible That).

3) Ученіе Шопенгауэра о погашеніи воли въ феноменѣ аскезы *покоится*, съ одной стороны, *на логически несостоятельной презумпціи „умопостигаемаго“ дѣйствія*, а съ другой стороны, *молчаливо предполагаетъ возможность познанія завѣдомо непознаваемой воли, какъ „вещи въ себѣ“*.

4) Въ виду логической несостоятельности понятія „умопостигаемаго“ или внѣдѣйственнаго дѣйствія, на которомъ молчаливо покоится Шопенгауэрово ученіе о феноменѣ аскезы (см. третій тезисъ), этотъ послѣдній феноменъ аскезы слѣдуетъ признать такимъ же *одностороннимъ* актомъ уничтоженія воли, какъ „явленія“, что и самоубійство.

5) Феноменъ аскезы (согласно четвертому тезису) слѣдуетъ признать такимъ-же *„безцѣльнымъ* и *безсмысленнымъ поступкомъ“*, что и самоубійство, такъ-какъ, по точному смыслу Шопенгауэрова ученія, между феноменомъ аскезы и самоубійствомъ

не можетъ быть (согласно четвертому тезису) никакого *принципіальнаго* различія.

6) Теоретическая ошибка Шопенгауэрова ученія объ уничтоженіи въ феноменѣ аскезы умопостигаемаго характера кроется въ одновременномъ допущеніи, что міровая воля (Weltwille) цѣликомъ и безраздѣльно содержится въ явленіи, и что такихъ явленій возможно, однако, безконечное множество (скрытый солипсизмъ).

7) Ученіе Шопенгауэра объ *„изумительной каѳолической трансцендентальной перемѣнѣ Асмуса“*, *а равно и ученіе его о „свободѣ благодати“* молчаливо покоится на логически несостоятельной презумпціи „умопостигаемаго дѣйствія“.

8) Ученіе Шопенгауэра объ *эволюціи* воли къ жизни молчаливо покоится на завѣдомо несостоятельной презумпціи „умопостигаемой“ или внѣдѣйственной дѣйственности (die intellegible Wirksamkeit).

9) Канто-Шопенгауэрова конструкція понятія *умопостигаемаго характера* молчаливо покоится на *трехъ* логически несостоятельныхъ презумпціяхъ:

a) поскольку умопостигаемому характеру приписывается *творческая дѣятельность* въ доміровомъ бытіи, постольку понятію *внѣдѣйственной* воли, какъ *„вещи въ себѣ“*, приписывается eo ipso категорія „умопостигаемаго“ или внѣдѣйственнаго дѣйствія;

b) поскольку умопостигаемому характеру приписываются многократные акты творенія въ доміровомъ бытіи, постольку понятію *внѣчисленной* воли, какъ „вещи въ себѣ“, приписывается eo ipso категорія *множества* (Mehrheit) или *внѣчисленнаго* числа;

c) поскольку между умопостигаемымъ и эмпирическимъ характерами мыслится *причинное соотношеніе*, постольку понятію абсолютно внѣпричинной воли, какъ „вещи въ себѣ“, приписывается eo ipso категорія „умопостигаемой“ или *внѣпричинной причины*.

10) Канто—Шопенгауэрова конструкція понятія свободнаго акта выбора въ доміровомъ бытіи молчаливо покоится на завѣдомо несостоятельной презумпціи „умопостигаемаго“ или *внѣдѣйственнаго дѣйствія.*

11) Конструкція проф. Рихарда Фалькенберга Кантовой „вещи въ себѣ“ молчаливо покоится на логически несостоятельной презумпціи—допущеніи „умопостигаемаго“ или внѣчисленнаго числа.

12) Только молчаливымъ допущеніемъ соотвѣтствія числа умопостигаемыхъ характеровъ числу эмпирическихъ можно объяснить, почему „индивидуальное отрицаніе воли “не служить—вопреки мнѣнію Куно Фишера—„вмѣстѣ съ тѣмъ всеобщимъ отрицаніемъ и уничтоженіемъ міра“.

13) Поскольку Канто-Шопенгауэрова классификація характеровъ молчаливо предполагаетъ *равенство числа умопостигаемыхъ характеровъ числу эмпирическихъ*, постольку понятію абсолютно внѣчисленной воли, какъ „вещи въ себѣ“, приписываются eo ipso *principia individuationis*, т. е. молчаливо *допускается тѣмъ самымъ возможность нумерическаго различенія или индивидуализаціи завѣдомо внѣчисленной воли, какъ „вещи въ себѣ“.*

14) Ученіе Шопенгауэра объ *измѣненіи* мотивовъ дѣйствій путемъ познанія *противорѣчитъ* презумпціи *постоянства* мотивовъ, на которой молчаливо покоится Шопенгауэрово ученіе о неизмѣнности врожденнаго, строго индивидуальнаго эмпирическаго характера.

15) Утвержденіе Шопенгауэра, что человѣкъ „*при* совершенно *одинаковыхъ* обстоятельствахъ“ *одинаково* „будетъ всегда поступать и впредь“, *противорѣчитъ* его утвержденію, что „положеніе человѣка при одинаковыхъ внѣшнихъ обстоятельствахъ“ можетъ оказаться „во второй разъ дѣйствительно совершенно инымъ, чѣмъ въ первый“...

16) Ученіе Шопенгауэра объ *измѣненіи* мотивовъ путемъ познанія молчаливо предполагаетъ возможность погашенія пер-

вичной воли производнымъ интеллектомъ, что̀, въ свою очередь (согласно *четвертому* тезису), покоится на логически несостоятельной презумпціи—возможности познанія завѣдомо непознаваемой воли, какъ „вещи въ себѣ“.

17) Ученіе Шопенгауэра о возможности воздѣйствія на человѣка *новыхъ* мотивовъ *противорѣчитъ* молчаливой презумпціи *неизмѣнности* мотивовъ, какъ „опредѣляющихъ основаній“ неизмѣнной воли.

18) Ученіе Шопенгауэра объ *измѣненіи* эмпирическаго характера въ феноменѣ аскезы *противорѣчитъ* его ученію о *неизмѣнности* врожденнаго, строго индивидуальнаго эмпирическаго характера.

19) Ученіе Шопенгауэра объ *измѣненіи* эмпирическаго характера въ феноменѣ аскезы является *логическимъ наслѣдіемъ* Кантова ученія о „*переломѣ*“ (Revolution) въ характерѣ человѣка, благодаря „извѣстнаго рода перерожденію и нѣкоторому новому акту творенія и обновленія сердца („durch eine Wiedergeburt und durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens)“.

20) Усвоивъ понятію *воли* Кантово различеніе умопостигаемаго и эмпирическаго характеровъ, Шопенгауэръ неизбѣжно *долженъ былъ повторить теоретическія ошибки Канта*, примѣнивъ къ понятію *внѣдѣйственной, внѣпричинной и внѣчисленной* воли, какъ „вещи въ себѣ“, категоріи *дѣйствія, причины и числа.*

21) Ученіе Шопенгауэра о *предопредѣленіи* всѣхъ, вообще, дѣйствій „врожденнаго, строго индивидуальнаго эмпирическаго характера“ разрѣшается въ софизмъ Гоммеля и „fatum mahumedanum“ (молчаливый circulus vitiosus).

22) Ученіе Шопенгауэра о *неизмѣнности* эмпирическаго характера оказывается безсильнымъ служить объективнымъ критеріемъ нравственной оцѣнки не только *прошлой* и *будущей*, но и всей, вообще, *земной* жизни человѣка, такъ-какъ *умопостигаемый характеръ*, по соображенію съ которымъ *единственно* воз-

можна оцѣнка нравственнаго поведенія человѣка, будучи *внѣвременной* „вещью въ себѣ“, абсолютно не зависитъ отъ земной, т. е. *временной* жизни человѣка.

23) Ученіе Шопенгауэра о *неизмѣнности* эмпирическаго характера сводится напослѣдокъ къ отрицанію всякой нравственности и молчаливо покоится на *трехъ* завѣдомо несостоятельныхъ презумпціяхъ, указанныхъ въ девятомъ тезисѣ.

24) Шопенгауэрова конструкція „неизмѣннаго эмпирическаго характера“, поскольку она покоится на завѣдомой contradictio in adjecto, разрѣшается въ логически несостоятельный постулатъ „внѣдѣйственнаго явленія“.

25) Шопенгауэрово объясненіе метафизической темы угрызенія совѣсти, поскольку оно покоится на допущеніи „свободнаго акта выбора въ доміровомъ бытіи“, *приписываетъ понятію внѣдѣйственной, внѣчисленной и внѣпричинной воли, какъ „вещи въ себѣ“, завѣдомо противорѣчивые предикаты внѣдѣйственнаго дѣйствія, внѣчисленнаго числа и внѣпричинной причины.*

26) Ученіе Шопенгауэра о нравственной свободѣ, въ виду теоретическихъ погрѣшностей, на которыхъ оно молчаливо покоится, *разрѣшается* (въ силу предыдущаго тезиса) *въ проповѣдь умопостигаемаго метафизическаго фатализма*, исключающаго возможность вмѣняемости.

27) Ученіе Шопенгауэра объ *эвентуальномъ* характерѣ угрызенія совѣсти, уязвляющей человѣка *post factum*, не мирится съ ученіемъ его объ умопостигаемомъ характерѣ, какъ единственномъ, вообще, критеріи нравственности.

28) Ученіе Шопенгауэра о *неизмѣнности* «врожденнаго, строго индивидуальнаго эмпирическаго характера“ противорѣчитъ его ученію объ *искупленіи* въ феноменѣ аскезы.

29) Поскольку Шопенгауэръ приписываетъ какіе-бы то ни было *положительные* предикаты умопостигаемому характеру, постольку онъ впадаетъ въ самопротиворѣчіе, допуская воз-

можность познанія завѣдомо непознаваемой воли, какъ „вещи въ себѣ“.

30) Завѣдомое *осужденіе* умопостигаемаго характера воли міра (Urwille) молчаливо предполагаетъ возможность оцѣнки или—что то-же—познанія абсолютно непознаваемой воли, какъ „вещи въ себѣ“.

31) Метафизическій фатализмъ Шопенгауэра разрѣшается въ проповѣдь безнадежнаго этическаго пессимизма метафизическаго происхожденія или—что то-же—въ проповѣдь безнадежнаго *нравственнаго квіэтизма.*

32) Принципъ состраданія, выставленный Шопенгауэромъ въ качествѣ *основанія* морали, не только не чуждъ эгоизма, но служитъ даже замаскированнымъ выраженіемъ наиболѣе могучаго и утонченнаго *самоподтвержденія* воли (Selbstbejahung des Willens), т. е. разрѣшается въ проповѣдь рафинированнаго, квалифицированнаго *эгоизма.*

33) Шопенгауэрова этика состраданія разрѣшается въ непримиримую внутреннюю *антиномію* и сводится напослѣдокъ къ проповѣди пресѣченія воли къ жизни, т. е. къ апологіи смерти.

34) Шопенгауэрова этика состраданія, разрѣшающаго антитезу между „я“ и „не-я“ въ синтезъ: „ты во мнѣ, ибо ты—я еще разъ“, дѣляетъ непонятнымъ фактъ *зависти,* порождаемой сознаніемъ благополучія и довольства другого лица.

35) Поскольку Шопенгауэрова этика состраданія разрѣшается въ проповѣдь наиболѣе могучаго самоподтвержденія воли и апологію безграничнаго эгоизма, постольку вся, вообще, нравственная философія Шопенгауэра разрѣшается въ апологію замаскированнаго *эвдемонизма.*

36) Поскольку Шопенгауэръ усваиваетъ міровой волѣ характеръ активности, „безпокойства, неудержимаго влеченія, ненасытнаго стремленія безъ мѣры и перерыва“, постольку по-

нятію абсолютно внѣдѣйственной воли, какъ „*вещи въ себѣ*“, приписывается eo ipso предикатъ дѣйственности (Wirksamkeit), или—иными словами—постольку понятію „вещи въ себѣ“ приписывается завѣдомо противорѣчивый предикатъ *явленія*.

37) Независимо отъ теоретическихъ погрѣшностей (указанныхъ въ девятомъ тезисѣ), Канто-Шопенгауэрова классификація характеровъ, какъ и все, вообще, ученіе Шопенгауэра о волѣ, какъ „вещи въ себѣ“, молчаливо предполагаетъ возможность познанія абсолютно непознаваемой Кантовой „вещи въ себѣ“.

38) Своимъ ученіемъ о „волѣ къ власти“, разрѣшающимся въ апологію квалифицированнаго самоподтвержденія воли и безграничнаго эгоизма, Ницше привнесъ логическій коррективъ въ Шопенгауэрову этику состраданія, поскольку она сводится напослѣдокъ къ проповѣди наиболѣе могучаго и утонченнаго эгоизма.

39) Опредѣляя право, какъ „ослабленную юридическими законами мощь“, Шопенгауэръ впадаетъ въ definitio per se, такъ-какъ вводитъ въ понятіе права признакъ правовыхъ же явленій (право есть *юридическій* законъ, ослабляющій мощь = *право* есть *правовое* явленіе = $x = x$).

40) Указанный въ предыдущемъ тезисѣ логическій порокъ Шопенгауэрова опредѣленія права (definitio per se) объясняется молчаливымъ *смѣшеніемъ понятій* права и нравственности.

41) Пессимизмъ Шопенгауэра, поскольку онъ разрѣшается въ проповѣдь аскетизма, не только дѣлаетъ тщетной постановку политико-соціальныхъ идеаловъ, но исключаетъ toto genere самую возможность соціальнаго строительства и надобность во всякомъ, вообще, укладѣ общежитія.

42) Политико-правовыя воззрѣнія Шопенгауэра разрѣшаются молчаливо въ непримиримую внутренню антиномію (одновременное требованіе и отрицаніе прогресса и культуры).

43) „Государство—скитъ“ — *единственный* типъ общежитія,

возможный съ точки зрѣнія Шопенгауэровой проповѣди аскезы и квіетизма.

44) Всякій пессимизмъ, поскольку онъ сводится къ апологіи небытія, логически неизбѣжно разрѣшается въ непримиримую внутреннюю антиномію.

45) Всякій солипсизмъ, поскольку онъ сводится къ гносеологическому и моральному пессимизму, логически неизбѣжно разрѣшается въ непримиримую внутреннюю антиномію.

# УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ:

## I. Сочиненія Шопенгаэура:

### A) На нѣмецкомъ языкѣ:

Arthur Schopenhauer's sämmtliche Werke in sechs Bändchen herausgegeben von Eduard Grisebach. Zweiter hie und da berichtigter Abdruck. Leipzig. Verlag von Philipp Reclam.

### B) На русскомъ языкѣ:

1) *Артуръ Шопенгауэръ*: „Міръ, какъ воля и представленіе“. Переводъ А. Фета. Изданіе третье. Томъ I. Москва. 1892.

2) *Артуръ Шопенгауэръ*: „Міръ, какъ воля и представленіе“. Томъ II. Переводъ Н. Соколова. С.-Петербургъ. 1893.

3) *А. Шопенгауэръ*: „Міръ какъ воля и представленіе“. Добавленіе къ I-му тому: „Критика Кантовской философіи“. Переводъ Ф. Черниговца. С.-Петербургъ. 1897.

4) 1. „О четвероякомъ корнѣ закона достаточнаго основанія“. 2. „О волѣ въ природѣ“, соч. *А. Шопенгауэра*. Переводъ А. Фета. Изданіе второе. Москва. 1892.

5) „Свобода воли и основы морали“. „Двѣ основныя проблемы морали“. *Артура Шопенгауэра*. Переводъ Ф. Черниговца. С.-Петербургъ. 1896.

6) „Афоризмы и максимы“. А. *Шопенгауэра*. Переводъ Ф. Черниговца. С.-Петербургъ. 1892. (Въ трехъ томахъ).

7) *Артуръ Шопенгауэръ*: „Міръ, какъ воля и представленіе“. Томъ I. Переводъ Ю. И. Айхенвальда. М. 1900.

8) *Артуръ Шопенгауэръ*: „Міръ, какъ воля и представленіе“. Томъ II, заключающій въ себѣ дополненія къ четыремъ книгамъ перваго тома. Пер. Ю. И. Айхенвальда. М. 1900.

9) *Артуръ Шопенгауэръ*: „О волѣ въ природѣ“. Пер. подъ ред. Ю. И. Айхенвальда. М. 1903.

10) *Артуръ Шопенгауэръ*: „Мелкія философскія сочиненія“ (Изъ „Parerga und Paralipomena“). Томъ III. Пер. подъ ред. Ю. И. Айхенвальда. Изд. Д. П. Ефимова. М. 1904.

11) *Артуръ Шопенгауэръ*: „Новыя паралипомены“. Томъ IV. Подъ ред. Ю. И. Айхенвальда. Изд. Д. П. Ефимова. М. 1910.

# II. Иностранная литература:

1) Bär: „Die Schopenhauer'sche Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt und kritisch beleuchtet". Kunze. Dresden. 1867.

2) Bansen Julius: „Wíe ich wurde was ich war" Nebst ander n Stücken aus dem Nachlass ,des Philosophen herausgegeben von Rudolf Louis. München und Leipzig bei Georg Müller. 1905.

3) Bärenbach Friedrich: „Das Ding an sich als kritischer Grenzbegriff" (напечатано въ журналѣ „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik". Zweiundsiebzigsten Bandes Erstes Heft, Halle. 1878. s. 65—80).

4) Behm Richard: „Vergleich der Kantischen und Schopenhauer'schen Lehre in Anschauung der Causalität". Heidelberg. 1892.

5) Böttger Richard: „Das Grundproblem der Schopenhaur'schen Philosophie". Greifswald. 1898.

6) Brandt Samuel: „Kant's Lehre von der Freiheit". Ein kritischer Versuch. Bonn. 1872.

7) Bremiker Hermann: „Zur Vergleichung der Schopenhauer'schen mit der Kantischen Erkenntnisstheorie". Halle. 1884.

8) Brennekam Max: „Ein Beitrag zur Kritik der Kantischen Philosophie". Greifswald. 1895.

9) Chevalier L.: „Die Philosophie Arthur S hopenhauer's in ihren Uebereinstimmung und Differenzpunkten mit der Kantischen Philosophie". Prag. 1870.

10) Crämer O.: „Arthur Schopenhauer's Lehre von der Schuld in ethischer Beziehung". Heidelberg. 1895.

11) Damm Oskar, d r phil: „Schopenhauer's Rechts-und Staats-Philosophie". Darstellung und Kritik derselben. Eine Monographie. Halle a S. Verlag von Kaemerer. 1901.

12) Dittes Friedrich: „Ueber die sittliche Freiheit mit besonderer Berücksichtigung der Systeme von Spinoza, Leibniz, Kant" Gekrönte Preisschrift. Leipzig und Wien. 1892. Verlag von Julius Klinkhardt.

13) Dieudonné: (сообщение въ „Archiv für Kulturgeschichte". 1903, Heft. 3).

14) Drews Arthur, prof: „Ed. Hartmann's philosophisches System im Grundrisse". Karl Winter's Universitätsbuchhandlung. Heidelberg.

15) Drobisch Morítz Wilhelm: „Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit". Eine Untersuchung. Leipzig. 1867.

16) Erdmann Karl Otto: „Das monarchische Gefühl". Sonderdruck aus Alltägliches und Neues, ges. Essays" verl. bei Eugen Diederich. Florenz und Leipzig. 1898.

17) Falkenberg Richard: „Ueber den intellegiblen Character". Zur Kritik der Kantischen Freiheitslehre (напечатано въ журналѣ „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", im Vereine mit mehreren Gelehrten, gegründet von Fichte etc. Neue Folge. Fünfundsiebzigsten Bandes Erstes und Zweites Hefte. 1879).

18) Fichte Immanuel-Hermann: „Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitten Deutschland, Frankreich und England"

19). Fischer I. C.: „Die Freiheit des menschlichen Willens und Einheit der Naturgesetze". Zweite Auflage. Leipzig. 1871.

20) Fischer Kuno: „Kritik der Kantischen Philosophie". Heidelberg. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 1892.

21) Fischer Kuno; „Das Verhältniss zwischen Willen und Verstand". Zweite Auflage. 1896.

22) Förster-Nietzsche Elisabeth: „Das Leben Friedrich Nietzsche's".

23) Frauenstädt Julius: „Optimismus und Pessimismus. Leibniz und Schopenhauer" (напечатано въ журналѣ „Deutsches Museum" Sechszehnter Jahrgang. 1866. Juli—December. S. 672—722. etc. Leipzig).

24) Frauenstädt Julius: „Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie". Leipzig. 1854. F. A. Brockhaus.

25) Frauenstädt Julius: „Schopenhauer's Geschichtsphilosophie" (Deutsches Museum". 1867. №№ 22 и 23).

26) Frauenstädt Julius: „Schopenhauer Lexicon". Ein philosophisches Wörterbuch nach Arthur Schopenhauer's sämmtlichen Schriften. 2. Bände. 1871.

27) Gaquoin K. „Zur Beurtheilung der Schopenhauer'schen Lehre von der Willensfreiheit". Giessen. 1873.

28) Gass. W.: „Optimismus und Pessimismus". Der Gang der christlichen Welt und Lebensansicht. Berlin. 1876.

29) Gerhard Karl: „Kants Lehre von der Freiheit" (напечатано въ журналѣ „Philosophische Monatshefte" XXII Band. Heidelberg. 1886, s. 1—59).

30) Gizycki Georg: „Kant und Schopenhauer". Zwei Aufsätze. Hermann Haacke Verlagsbuchhandlung. Leipzig.

31) Göring Karl: „Ueber die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit". Eine kritiche Untersuchung. Leipzig. 1876.

32) Griesebach Eduard: „Schopenhauer's Gespräche". Berlin. Verlag von Ernst Hofmann. 1898.

33) Gunther: „Ueber Schopenhauer's. Kritik der Kantischen Philosophie" (напечатано въ журналѣ „Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik". Vierter Jahrgang. Leipzig. 1872. s. 116—150).

34) Harmann Eduard: „Neukantianismus, Schopenhauerismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophishen Aufga-

b n der Gegenwart". Zweite erweiterte Aufgabe der „Erläuterung zur Metaphysik des Unbewussten". Berlin. 1877.

35) Hartmann Eduard: „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins". Prolegomena zu jeder künftigen Ethik. Berlin. 1879.

36) Hartmann Eduard: „Das sittliche Bewusstsein". 2 Auflage. Leipzig. Verlag von Hermann Haacke.

37) Hartmann Eduard: „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus".

38) Hartmann Eduard: „Ueber eine nothwendige Umbildung der Schopenhauer'schen Philosophie aus ihrem Grundprinzip heraus" („Philosophische Monatshefte" II, s. 457—469).

39) Hartmann Eduard: „Ethische Studien".

40) Hartmann Eduard: „Kant als Vater modernen Pessimismus".

41) Hartmann Eduard: „Kant und Pessimismus".

42) Hebler C.: „Elemente einer philosophischen Freiheitslehre". 1887. Georg Reimer. Berlin.

43) Hertsclet W. C.: „Schopenhauer-Register". Leipzig. 1891.

44) Jakel Josephus: „De Kantii phaenomenoet noumeno quomodo inter sese habeant". Dissert. inaug. philosophica quam consensu et austoriate amplissimi philosophorum ordlnis in academia viadrina vratislaviensi adsummos in philosophia honores rite capescendos Tyris officianae. A. Neumanni.

45) „Quomodo Schopenhauerus ethicam fondamento metaphysica constituere conatus sir". Halle. 1854.

46) Janet Paul: „La philosophie de la volonté" (напечатано въ „Revue des deux mondes". 1877 № 6, p. 61).

47) Jellinek Georg: „Die Weltanschauung Leibnitz's und Schopenhauers, ihre Gründe und ihre Berechtigung". Eine Studie über Optimismus und Pessimismus. Wien. 1872.

48) Joseph Max: „Der Primat des Willens bei Schopenhauer". Berlin. 1897.

49) Kirchner Friedrich: „Leibniz's Psychologie". Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaft. Götthen. 1875.

50) Kirchner Friedrich: „Ueber die Freiheit des Willens". Halle Fricke. 1874.

51) Knauer Gustav: „Weiteres zur Kantischen Lösung des Problems der Freiheit" (напечатано въ журналѣ „Philosophische Monatshefte" XXII Band. Heidelberg. 1886. s. 528—500).

52) „Kohen „Hermann: „Kant's Begründung der Ethik". Berlin. 1887.

53) Kohl Otto: Immanuel Kant's Ansicht von der Freiheit des menschlichen Willens". Leipzig. 1868.

54) Kowalewskiy Arnold: „Causalitätsprincip".

55) Kowalewsky Arnold, pr.-docent an d. Univ. Königsberg: „Studien zur Psychologie des Pessimismus". Wiesbaden. Verlag von J. Bergmann. 1904.

56) Kreyenbül: „Die ethische Freiheit bei Kant" (напечатано въ журналѣ) „Philosophische Monatshefte" VIII Band. 1882. Heidelberg).

57) Krohn: „Philosophie der Freiheit". 1877.

58) Krieg Max: „Der Wille und die Freiheit in der neueren Philosophie". Eine philosophische Studie. Freiburg im Breisgau. 1898.

59) Lakner Otto: „Wie unterscheidet sich das Sittengesetz vom Naturgesetz?" Königsberg. 1897. Hartungscher Verlagsdruck.

60) Laban Ferdinand: „Die Schopenhauer-Literatur, Versuch einer chronologischen Uebersicht derselben. 1886.

61) Lamezan Ed., Graf: „Ueber menschliche Freiheit und strafrechtliche Zurechnung" (въ „Nord und Süd". 1880, 37. Heft. s. 82—106).

62) Lebrecht Pomptow Karl Eduard: „Ueber die Immanenz des Willens in den Dingen an sich der Seele". Berlin. 1854.

63) Lehmann Ernst: „Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauer'schen Willenslehre". Strassburg. 1889.

64) Lehmann Otto: „Ueber Kant's Principien der Ethik und Schopenhauer's Beurtheilung derselben". Eine kritische Studie. Berlin. Verlag von Theoder Grieben 1880.

65) Lehmann Rudolf: „Schopenhauer und die Entwickelung der monistischen Weltanschauung". Berlin. 1892.

66) Lehmann Rudolf: „Schopenhauer". Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung. 1894.

67) Liebmann Otto: „Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des menschlichen Willens".

68) Matholius F. M. „Ueber Gesetz und Freiheit". Ein Beitrag zur Erläuterung der Kantischen Freiheitslehre. Berlin.

69) Meinländer Philipp: „Die Philosophie der Erlösung. Zweite Auflage. Berlin. Verlag von Theodor Hofmann. 1879.

70) Móbius (Anhang: „Kritik der Lehren Kants und Schopenhauer's).

71) Michalis Paul: „Die Willensfreiheit". Leipzig. 1896.

72) Müller Max: „Ueber individuelle Freiheit" (напечатано въ журналѣ „Deutsche Rundschau" за 1880 г. 5 Heft. s. 199—223).

73) Neumark David: „Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer". Hamburg und Leipzig. 1896.

74) Nietzsche Friedrich: „Schopenhauer als Erzieher". Schloss Chemnitz, 1874. (Unzeitgemässe Betrachtungen" 3 Stück).

75) Paulsen Friedrich": „System der Ethik mit einem Umriss der Staats—und Gesellschaftslehre" 2. Bände. Berlin. „Fünfte verbesserte Auflage. Verlag von Wilhelm Hertz. 1900 (см. третью главу перваго тома II Buch. 3 cap. „Der Pessimismus").

76) Penzig Rudolf: „Arthur Schopenhauer und die menschliche Freiheit". Halle. 1873.

77) Peré B.: „Pessimisme comme maladie" („Revue philosophique". 1892. № 1).

77) Plümacher O: „Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart" Geschichtliches und Kritisches. Heidelberg. 1884.

78) Rapoport Samuel: „Spinoza und Schopenhauer". Berlin. 1899.

79) Riedel Otto: „Die Bedeutung des Dinges an sich in der Kantischen Ethik". Stolp. 1888.

80) Roberty-de E.: „Causes actuelles de l'extension du pessimisme".

81) Roberty-de E.: „L'inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie".

82) Salits Peter: „Immanuel Kant's Lehre von der Freiheit" Jena. 1894 (вышла въ переработанномъ видѣ подъ заглавіемъ: „Darstellung und Kritik der Kantischen Lehre von der Willensfreiheit mit einem geschichtlichen Rückblick auf das Freiheitsproblem". Rostock. Druck von Adlers Erben).

83) Simmel Schanz Johannes: „Das Freiheitsproblem bei Kant und Schopenhauer". Eine kritische Untersuchung. Loessnitz, 1887.

84) Schmid Sebastian: „Schopenhauer's Willensmetaphysik in ihrem Verhältniss zu neueren Ansichten über den Willen". 1894.

85) Scholten J. H. „Der freie Wille", kritische Untersuchung. Berlin. 1874. Henschelt (переводъ съ голландскаго).

86) Schopenhauer-Gesellschaft (erstes Buch) Kil. 1912.

87) Seidlitz Karl: „Dv. Arthur Schopenhauer vom medicinischen Standpunkte aus betrachtet".

88) Seiling M.: „Meinländer-ein neuer Messias". München. 1888.

89) Seydel Rudolf: „Ueber die Frage nach Erkenntniss der Dinge an sich (напечатано въ „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik". Dreiundsiebzigster Band. Halle. 1878. s. 101—148.

90) Simmel Georg: „Schopenhauer und „Nietzsche" Ein Vortragszyklus. Leipzig. Verlag von Dunker и Humbolt. 1907.

91) Sommer Hugo: „Der Pessimismus und die Sittenlehre". Haarlem. De erwen. F. Bohn. 1882.

92) Sommer Hugo: „Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit und deren moderne Widersacher". Zweite vervollständigte Auflage. 1885. Berlin. Georg Reimer.

93) Sommerlad F.: „Aus dem Leben. Ph. Meinländer's (напечатано въ „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“. 1898, стр. 74—101).

94) Stommel Kuno: „Die Differenz Kant's und Hegel's in Bezug auf die Erklärung der Antinomien“. Halle 1876.

95) Tauber A.: „Der Pessimismus und seine Gegner“. Berlin. 1873.

96) Trendelenburg A: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.

97) Wagner Friedrich: „Ist Verneinung des Willens möglich?“ Stuttgart. 1897.

98) Weigold G. P, „Kritik des philosophischen Pessimismus der Neuzeit“. Leiden. 1875.

99) Weigt Karl: „Die politischen und socialen Anschauungen Schopenhauer's. Erlangen. 1899.

100) Wenkstern A.: „Marx“. Leipzig. 1896 („Schopenhauer und Marxismus“, s. 205 и f).

101) Wentscher: „War Kant Pessimist“ („Kantstudien“ Band IV).

102) Windelband W.; „Ueber die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich“ (напечатано въ журналѣ „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“. Leipzig. 1876. 2 Heft).

103) Wollny F.: „Ueber Freiheit und Charakter des Menschen“. Eine philosophische Betrachtung. Leipzig. 1876.

104) Wyczolkowska: „Schopenhauer's Lehre von der menschlichen Freiheit in ihrer Beziehung zu Kant und Schelling“. Zürich. 1894.

105) Zange Friedrich. E. M.: „Ueber das Fundament der Ethik“. Eine kritische Untersuchung über Kant's und Schopenhauer's Moralprinzip. Gekrönte Preisschrift. Leipzig. 1872.

106) Zeller Eduard: „Ueber das Kantische Moralprinzip“, 1880. Berlin. Georg Reimer.

# Ш. Русская литература.

(оригинальная и переводная)

107) „Бесѣда о пессимизмѣ, происход. въ Берлинскомъ Философскомъ Обществѣ". Пер. съ нѣм. Н. Молчановскаго (прилож. къ переводу Е. Каро: „Пессимизмъ въ XIX в." и отд. изд.).

108) Буткевичъ П.: „Пессимизмъ Шопенгауэра и его сравненіе съ христіанскимъ аскетизмомъ" („Прав. Об." 1883, кн. 8).

109) Бурдо І.: „Шопенгауэръ въ перепискѣ съ друзьями". („Русск. Бог." 1886, кн. 4).

110) Вечтомовъ А.: „Ученіе Шопенгауэра о бѣдственности человѣческой жизни въ связи съ основными положеніями его философіи и критика этого ученія" („Вѣра и Разумъ" 1892, т. II).

111) Гротъ Н. Я.: „О научномъ значеніи пессимизма и оптимизма, какъ міровоззрѣній". Одесса. 1884.

112) Гротъ Н. Я.: „О значеніи философіи Шопенгауэра" („Труды Моск. Психолог. Общ." Вып. I. М. 1888).

113) Гусевъ Ѳ. Ѳ.: „Изложеніе и критическій разборъ нравственнаго ученія Шопенгауэра, основателя современной философіи пессимизма" („Прав. Об." 1874, кн. 4, 6, 7, 11 и 12 и отд. изд.).

114) Гусевъ А. Ѳ.: „Къ вопросу о христіанскомъ аскетизмѣ" („Прав. Об." 1878, кн. 7).

115) Дюрингъ Е.: „Цѣнность жизни". „Изслѣдованіе въ смыслѣ

героическаго жизнепониманія". Пер. съ 4-го нѣм. изд. Ю. М. Антоновскаго. 2-ое изд. СПБ. 1896.

116) Каро Е.: „Пессимизмъ въ XIX вѣкѣ". Пер. П. Мокіевскаго. Москва, 1893.

117) Каутскій: „Артуръ Шопенгауэръ" („Сѣв. Вѣст." 1888 кн. 12).

118) Козловъ А. А.: „Два основныя положенія философіи Шопенгауэра" („Кіевская Университ. Извѣстія" 1877, № 1 и отд. изд.).

119) Красносельскій А.: „Шопенгауэръ" („Дѣло" 1884, кн. 5).

120) Красносельскій А.: „Пессимизмъ и прогрессъ" („Вѣст. Евр." 1885, кн. 8 и 9).

121) Лапшинъ И. И.: „Шопенгауэръ" („Энциклоп. Словарь" Брокгауза и Ефрона. Томъ 39А).

122) Линицкій П.: „О волѣ, какъ міровомъ принципѣ". Философія Шопенгауэра („Вѣра и Разумъ" 1891, кн. 4).

123) Лопатинъ Л. М.: „Нравственное ученіе Шопенгауэра" („Труды Моск. Психол. Общ. Вып. I. м. 1888).

124) Мокіевскій П. В.: „Цѣнность жизни". Изд. „Русск. Бог.". СПБ. 1884).

125) Оболенскій Л.: „Ученіе Шопенгауэра" („Св." 1877 №№ 7 и 8).

126) Паульсенъ Фридрихъ: „Шопенгауэръ, Гамлетъ, Мефистофель". Три очерка изъ исторіи пессимизма. Кіевъ. 1902.

127) Паульсенъ Фридрихъ: „Артуръ Шопенгауэръ—какъ человѣкъ, философъ и учитель" („Міръ Божій" 1902, кн. 1 и 3).

128) Преображенскій В. П.: „Очеркъ теоріи познанія Шопенгауэра" („Труды Моск. Психолог. Общ." Вып. I. М. 1888).

129) Рибо Т.: „Философія Шопенгауэра". Пер. съ 5-го франц. изд. М. Суперанскаго. 2 изд. СПБ. 1901.

130) Роберти-де Е. В.: „Пессимистическія теоріи познанія" („Вопросы философіи и психологіи" 1891, кн. 8).

131) Родъ П.: „Нравственныя идеи нашего времени“. Перс. съ франц. 2 изд. 1900.

132) Розановъ И.: „Критика нравственнаго ученія Шопенгауэра“. Москва. 1894.

133) Селли Д.: „Пессимизмъ“. Исторія и критика. Переводъ В. Яковенко. Изд. Ф. Павленкова. СПБ. 1893.

134) Соловьевъ В. С.: „Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ“ (Собраніе сочиней В. С. Соловьева. Томъ III. Изд. „Общественной Пользы“).

135) Соловьевъ В. С.: „Критика отвлеченныхъ началъ“ (Собраніе сочиненій В. С. Соловьева. Томъ IV. Изд. „Общественной Пользы“).

136) Труды Московскаго Психологическаго Общества. Выпускъ I: „Артуръ Шопенгауэръ“. Очерки его жизни и ученія (упомянутыя выше статьи В. И. Штейна, Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина и В. П. Преображенскаго). Москва. 1888.

137) Труды Московскаго Психологическаго Общества. Выпускъ III: „*О свободѣ воли*“. Опыты постановки и рѣшенія (см. статьи Л. М. Лопатина. „Вопросъ о свободѣ воли“) и П. Е. Астафьева „Къ вопросу о свободѣ воли“) Москва.

138) Угрюмовъ П. (П. Л. Лавровъ): „Шопенгауэръ на русской почвѣ“ („Дѣло“ 1880, кн. 5).

139) Филипповъ М. М.: „Пессимизмъ“ („Научн. Обозрѣніе“ 1898, кн. 12).

140) Филипповъ М. М.: „Необходимость и свобода“ („Научн. Обозрѣніе“ 1899, кн. 4 и 5).

141) Фишеръ Куно: „Артуръ Шопенгауэръ“. Пер. съ нѣм. подъ ред. В. П. Преображенскаго. Изд. Моск. Психолог. Общ. Москва. 1896.

142) Фишеръ Куно: „О свободѣ человѣка“ съ приложеніемъ: 1) трактата Лейбница „О свободѣ“ и 2) письма его къ Косту

„О необходимости и случайности“. Пер. со 2-го нѣм. изд., съ предисл. С. Грузенберга. Изд. 2-ое. СПБ. 1900.

143) Фишеръ Куно: „Воля и разсудокъ“. Пер. со 2-го нѣм. изд., подъ ред. и съ предисл. С. О. Грузенберга, съ приложеніемъ очерка С. О. Грузенберга „Куно Фишеръ“. Изд. В. Ротенштерна. СПБ. 1909.

144) Фолькельтъ І.: „Артуръ Шопенгауэръ, его личность и ученіе“. Пер. съ нѣм. М. Фитермана. СПБ. 1902.

145) Фуллье А.: „Критика новѣйшихъ системъ морали“. Пер. съ франц. О. Конради и Е. Максимовой. СПБ. 1900 (кн. V: „Теорія нравственности въ ученіи германскихъ пессимистовъ“).

146) Фуллье А.: „Свобода и детерминизмъ“. Пер. съ 4-го франц. изд. П. Николаева. Изд. Т. Солдатенкова. М. 1900 (гл. VIII: „Критика трансцендентальной свободы, признаваемой Кантомъ и Шопенгауэромъ“).

147) Хвостовъ В. М.: „О пессимистическомъ міровоззрѣніи“ („Вопросы философіи и психологіи“ 1911, кн. 108).

148) Хвостовъ В. М.: „Плюралистическое міропониманіе“ („Вопросы философіи и психологіи“ 1911, кн. 109).

149) Хвостовъ В. М. „Эвдемонистическое значеніе нравственнаго добра“ („Вопросы философіи и психологіи“ 1912, кн. 110).

150) Хлѣбниковъ Н. И.: „О пессимистическомъ направленіи въ современной нѣмецкой философіи: Шопенгауэръ“. Кіевъ. 1879.

151) Церетелевъ Д. Н.: „Нравственная философія Шопенгауэра“ („Журн. Минист. Народн. Просвѣщ.“ 1882 г. и отд. изд.).

152) Церетеловъ Д. Н. кн.: „Философія Шопенгауэра“. Часть I: „Теорія познанія и метафизика“. СПБ. 1880.

153) Церетелевъ Д. Н., кн.: „Современный пессимизмъ въ Германіи“. „Очеркъ нравственной философіи Шопенгауэра и Гартмана.“ Москва. 1885.

154) Церетелевъ Д. Н., кн.: „Эстетика Шопенгауэра“ 2 изд. СПБ. 1890.

155) Чижъ В.: „Біологическое обоснованіе пессимизма“. 1895.

156) Штейнъ В.: „Артуръ Шопенгауэръ какъ мыслитель и человѣкъ“. СПБ. 1887.

157) Штейнъ В.: „Артуръ Шопенгауэръ“. Біографическій очеркъ („Труды Моск. Псилог. Общ.“ Выпускъ I. М. 1888).

158) Эйкенъ Р,: „Смыслъ и цѣнность жизни“. Пер. Тарѣева. 1900.

Наиболѣе полный указатель иностранной и русской литературы о Шопенгауэрѣ приводятъ: 1) *Фердинандъ Лабанъ*—въ своемъ трудѣ въ „Die Schopenhauer-Literatur“. Versuch einer chronologischen Uebersicht derselben. Leipzig. 1886 (самый полный указатель иностранной литературы о Шопенгауэрѣ, доведенный до 1880 г.); 2) *В. И. Штейнъ*—въ своемъ указателѣ литературы о Шопенгауэрѣ, составленномъ по Лабану (въ „Трудахъ Моск. Психолог. Общества. Выпускъ I: „Артуръ Шопенгауэръ“ М. 1888); 3) проф. *И. И. Лапшинъ*—въ своемъ „Указателѣ русской литературы по новой философіи“ (приложеніе къ „Исторіи новой философіи“. В. Виндельбанда. Пер. со 2-го нѣм. изд. подъ ред. проф. А. И. Введенскаго. Томъ II. *Первое* изданіе. СПБ. 1905. стр. 397—398) и 4) Я. Н. Колубовскій—въ указателѣ русской литературы—въ приложеніи къ своему переводу „Исторіи новой философіи“. Ибервегъ-Гейнце. СПБ. 1890, стр. 341—342).

## Index nominum.

(алфавитный указатель питируемыхъ авторовъ).

Астафьевъ П. Е.
Безобразова М. В.
Бехтеревъ В. М.
Булгаковъ С.
Bansen J.
Batz Ph.
Becker A.
Bergson
Введенскій А. И.
Вечтомовъ А.
Wagner F.
Weigold G.
Weigt K.
Wenkstern A.
Wentscher.
Гаймъ.
Гегель.
Гордонъ Г. И.
Гротъ Н. Я.
Грузенбергъ С. О.
Gerhard K.
Grisebach E.
Günther.
Gyzicki.
Hartmann Ed.
Hebler C.
Декартъ.
Damm O.
Dieudonné.
Dittes F.
Erdmann.
Lasson A.
Lehmann E.
Lehmann O.
Lehmann R.
Liebmann O.
Мечниковъ И.
Мишле.
Модестовъ.
Мокіевскій П. В.
Meinländer Ph.
Möbius.
Ницше Фр.
Neumark D.
Nordau M.
Оболенскій. Л. Е.
Paulsen F.
Peré B.
Plümacher O.
Робертн-де Е. В.
Розенбахъ П. Я.
Розановъ.
Сапожниковъ.
Селли.
Сикорскій
Соловьевъ В. С.
Сперанскій В. Н.
Спиноза.
Salit P.
Seidlitz.
Seiling M.
Sommer H.

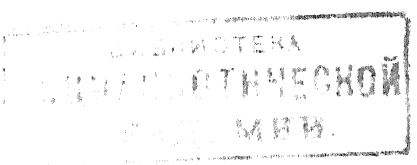
Жбанковъ.
Jellinek G.
Каро.
Козловъ А. А.
Колубовскій Н. Я.
Коркуновъ Н. М.
Красносельскій А.
Knauer.
Kohen H.
Kohl O.
Krieg M.
Kowalewsky A.
Лапшинъ И. И.
Лейбницъ.
Линицкій П.
Лихачевъ А.
Летурно.
Лопатинъ Л. М.
Laban F.
Sommerlad.
Schanz.
Schmid S.
Tauber A.
Trendelenburg. A.
Филипповъ М. М.
Фишеръ Куно.
Фолькельтъ І.
Фуллье А.
Falkenberg R.
Fichte H.
Frauenstädt J.
Хвостовъ В. М.
Хлопинъ.
Цертелевъ Д. Н., кн.
Zange.
Чижъ В.
Чичеринъ Б.
Штейнъ В.

# ОГЛАВЛЕНІЕ.


| | стр. |
|---|---|
| ПОСВЯЩЕНІЕ | 5 |
| ПРЕДИСЛОВІЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНІЮ | 7 |
| ПРЕДИСЛОВІЕ КЪ ПЕРВОМУ ИЗДАНІЮ | 9 |
| *Глава первая: пессимизмъ какъ вѣра и міропониманіе* | 11 |
| § 1. Проблема цѣнности жизни | 11 |
| § 2. Пессимизмъ какъ нравственное сужденіе. Классификація важнѣйшихъ типовъ пессимизма | 14 |
| § 3. Пессимизмъ и прогрессъ | 21 |
| § 4. Первая антиномія пессимизма | 25 |
| § 5. Смѣшанный типъ пессимизма и оптимизма. Теорія допустимости зла. Меліоризмъ Д. Селли и Л. Н. Толстого | 32 |
| § 6. Нравственный пессимизмъ. Первый типъ: „интуитивный пессимизмъ“ | 38 |
| § 7. Второй типъ нравственнаго пессимизма. Нигилизмъ или вселенскій (космическій) пессимизмъ | 46 |
| § 8. „Порядокъ спасенія“ по ученію Шопенгауэра | 51 |
| § 9. „Порядокъ спасенія“ по ученію Гартмана | 55 |
| § 10. Вторая антиномія пессимизма | 60 |
| § 11. Агностицизмъ или гносеологическій пессимизмъ. Проблема міропознанія какъ тема гносеологическаго пессимизма | 63 |
| § 12. Проповѣдь самоубійства | 68 |
| § 13 Пессимистическіе мотивы въ художественной литературѣ. Фаустъ какъ философскій типъ | 72 |

§ 14. Несостоятельность „интеллектуальнаго нигилизма". 75
§ 15. Солипсизмъ какъ своеобразная разновидность „интеллектуальнаго пессимизма". Антиномія солипсизма . . . . . 78
§ 16. Моральный солипсизмъ . . . . . 83
§ 17. Антиномія солипсизма. Схема классификаціи категорій солипсизма . . . . . 85
*Глава вторая: проблема свободы воли въ философіи Шопенгауэра.* 92
§ 1. Конструкція понятія свободы воли . . . . . 92
§ 2. Проблема свободы воли передъ судомъ самосознанія. 98
§ 3. Проблема морали и ея обоснованіе . . . . . 106
§ 4. Классификація мотивовъ . . . . . 111
*Глава третья: проблема свободы воли и морали въ философіи Шопенгауэра. Критическій анализъ шопенгауэровой теоріи свободы* . . . . . 114
§ 1. Кантова конструкція понятія „вещи въ себѣ" и „явленія" . . . . . 114
§ 2. Шопенгауэрова конструкція понятій воли какъ „вещи въ себѣ" и „явленія" . . . . . 125
§ 3. Πρότερον ψεῦδος. . . . . 129
§ 4. Классификація мотивовъ . . . . . 139
§ 5. Эмпирическій характеръ какъ среда мотивовъ . . . 147
*Глава четвертая: критическій анализъ нравственной философіи Шопенгауэра* . . . . . 159
§ 1. Трансцендентальный фатализмъ . . . . . 159
§ 2. Трансцендентальный характеръ свободы . . . . . 165
§ 3. Состраданіе какъ основа морали . . . . . 176
§ 4. Эвдемонистическій характеръ этики Шопенгауэра . 187
*Глава пятая: ученіе Шопенгауэра о правѣ и государствѣ* . . 195
§ 1. Критика конструкціи Дамма и Вейгта . . . . . 195
§ 2. Критика шопенгауэровой конструкціи права и государства . . . . . 199
§ 3. Антиномія шопенгаурова ученія о правѣ и государствѣ. Шопенгауэръ и Л. Н. Толстой . . . . . 206
§ 4. Πρότερον ψεῦδος . . . . . 210

§ 5. Соціальный обликъ Шопенгауэра. Гражданинъ „царства не отъ міра сего“ . . . . . 212
ВЫВОДЫ . . . . . 216
УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ . . . . . 225
Сочиненія Шопенгауэра: a) на нѣмецкомъ языкѣ; b) на русскомъ языкѣ . . . . . 225
I. Иностранная литература . . . . . 226
II. Русская литература (оригинальная и переводная) . . 235
Index nominum (алфавитный указатель цитируемыхъ авторовъ) . . . . . 239
Оглавленіе . . . . . 241



# С. О. Грузенберга:

1) **Нравственная философія Шопенгауэра.** Критика основныхъ началъ философіи Шопенгауэра. Изд. П. П. Сойкина. СПБ. 1901.

2) **Schopenhauer's Rechts—und Staatsphilosophie.** Vortrag. geh. in d. philosoph. Gesellschaft an d. Universität Petersburg (г. къ п.).

3) **Ученіе Шопенгауэра о правѣ и государствѣ.** Докладъ, прочит. въ философ. Общ. при СПБ Университетѣ („Вопросы фил."—1909 и отд. изд.).

4) **Пессимизмъ какъ вѣра и міропониманіе.** Докладъ, прочит. въ философ. Общ. при СПБ. Университетѣ („Вопросы филос." 1908 и отд. изд.).

5) **The Establishement of the Criminological Institute in St. Petersburg.** („The Monist", 1910, vol. XX, № 3).

6) **Исповѣдь Фауста XVIII вѣка.** Декартъ, его личность, творчество и міропониманіе (г. къ п.)

7) **Богопониманіе Декарта.** Опытъ критическаго анализа онтологическаго и антропологическаго аргумента бытія Бога г. къ п.

8) **Проблема свободы воли въ философіи Декарта.** Опытъ критическаго анализа ученія Декарта о свободѣ воли. г. къ п.).

9) **Очерки современной русской философіи.** Изд. К. Н. Губинскаго. СПБ. 1911.

10) **Задачи и методъ философскаго критицизма.**

11) **Вопросъ о границахъ вѣры и знанія въ истолкованіи неокантіанской школы.**

12) **Куно Фишеръ.** Критико-біографическй этюдъ.

13) **Ницше какъ художникъ.** Крит. этюдъ.

14) **Ибсенъ какъ моралистъ.** Крит этюдъ.

15) **У Куно Фишера.** Письмо изъ Гейдельберга.

16) **У Макса Нордау** (о пессимизмѣ). Письмо изъ Парижа и др.

## Подъ редакціей и съ предисловіемъ С. О. Грузенберга переведены:

1) *Проф. А. Мессеръ*: „Введеніе въ гносеологію"; 2) *Проф. А. Буссе*: „Очеркъ исторіи новой философіи"; 3) *Проф. Н. Рихтеръ*: „Введеніе въ философію"; 4) *Куно Фишеръ*: „ О свободѣ человѣка", съ приложеніемъ: 1) трактата Лейбница „ О свободѣ" и 2) письма его къ Косту „О необходимости и случайности"; 5) *Куно Фишеръ*: „Воля и разсудокъ"; 6) *Фр. Диттесъ*: „Очерки нравств. философіи Спинозы, Лейбница и Канта"; 7) *Сванте Аренгіусъ*: „Легенды о происхожденіи міра" и др.

Готовится къ печати новая книга:

**С. О. Грузенбергъ: „Рене Декартъ, личность, мышленіе и міропониманіе".** Пособіе къ лекціямъ по исторіи новой философіи.

## ОТДѢЛЪ ЛИТЕРАТУРНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ И НАУЧНЫЙ.

**П. Щеголевъ.** Пушкинъ. Очерки . . . . . Ц. 2 р. 50 к.

**К. Чуковскій.** Критическіе очерки. Кн. I. Изд. второе . „ 1 р. 25 к.

**Его же.** Критическіе очерки. Кн. II . . . . . (печат.).

**М. Благовѣщенская и А. Измайловъ.** „Кнутъ Гамсунъ“. Біографія по неизданнымъ источникамъ и литературная характеристика . . . . . „ 1 р. 25 к.

**Д. А. Дриль.** Борьба съ преступностью. Лекціи, читанныя въ Психо-Неврологическомъ Институтѣ (пособіе для учащихся). Посмертное изд. . . . . „ 4 р. 50 к.

**Проф. В. Сперанскій.** Общественная роль философіи. Лекціи, читанныя въ СПБскомъ Университетѣ и на СПБ. Высшихъ женскихъ Курсахъ (пособіе для учащихся). Выпускъ I . . . . . „ 1 р. 25 к.

**Его же.** Обществ. роль философіи. Выпускъ II . . . . (печат.).

**Его же.** Обществ. роль философіи. Выпускъ III. . . . (печат.).

**Г. Притчардъ.** Учебникъ англійскаго языка съ приложеніемъ словаря. Ц. въ пер. . . . . 1 р. 50 к.

**Г. Притчардъ.** Хрестоматія англійскаго языка . . . . (печат.).

**А. Луначарскій.** Религія и соціализмъ. Томъ I. . . . „ 1 р. 50 к.

**Его же.** Религія и соціализмъ. Томъ II . . . . . „ 3 р. — к.

**Карлъ Марксъ.** Къ критикѣ политической экономіи . . „ — р. 0 к

**Карлъ Каутскій.** Античный міръ, іудейство и христіанство . . . . . „ 2 р. — к.

**Г. Плехановъ.** Н. Г. Чернышевскій . . . . . „ 3 р. — к.

**І. Петцольдъ.** Проблема міра . . . . . „ 1 р. — к.




Ц. 1 р. 25 к.