

Попытки философских систем бороться с дисгармониями человеческой природы.

Некоторые философские системы тесно примыкают к Религиям.—Идеи античных философов о бессмертии души.—Учение Платона.—Скептицизм Аристотеля.—Стоици: Цицерон, Сенека, Марк Аврелий.—Системы современных философов.—Пессимизм и его происхождение.—Байрон.—Учение Шопенгауэра и Гартмана.—Философия освобождения Майнлендера.—Критика пессимизма.—Макс Нордау.—

Идеи современных мыслителей о смерти.

Философские системы тесно связаны с религиозными учениями.

Так, например, буддизм сначала был философской теорией и принял свой религиозный характер только в руках последователей Будды. Точно так же и многие философские учения не что иное, как религиозные догматы, которые старались основать на рациональных доводах, помимо откровения.

Идея о загробной жизни в течение долгого времени составляла одну из главных основ различных философских учений, цель которых была решить задачу смерти. Философы древности представляют нам многочисленные доказательства таких попыток. Платон ¹⁾, рассказывая трагическую историю смерти своего учителя Сократа, по этому поводу очень определенно высказывает общие им обоим мысли о смерти. Он влагает в уста Федона следующие слова: «Смерть друга далеко не огорчала меня, напротив, судьба его казалась мне достойной зависти при виде его отношения к смерти и в виду его речей. Стойкость, обнаруженная им перед смертью, убеждала меня в том, что он покидает жизнь не без помощи какого-нибудь божества, которое должно ввести его в другую жизнь и дать ему наибольшее блаженство, которым когда-либо обладал человек» (стр. 12).

Платон приписывает Сократу очень определенное представление о возмездии. «Полстине,—говорит Сократ,—я был бы неправ, не сожалел о смерти, если бы я не ожидал найти в будущей жизни добрых и мудрых богов и людей, лучших, чем на земле. Но знайте, что я надеюсь быть присоединенным к справедливым людям». «Смерть не столь огорчает меня, потому

¹⁾ Полное собрание соч. Платона. Перев. под редакцией Saisset. T. V. Федон, (Франц. перев.).

что я надеюсь, что людей ждет нечто другое после этой жизни и что согласно древнему изречению, добрым будет лучше, чем злым» (стр. 21).

Так как здесь нет речи об истинах, открытых божественным авторитетом, то необходимо было доказать их рациональными доводами. И действительно, Платон всякими соображениями изошряется доказать нам бессмертие души. Он приводит пифагорейские идеи переселения душ и утверждает, что «души, любившие одну несправедливость, тиранию и хищничество, перейдут в тело волков, коршунов и ястребов. Да и куда же могут перейти такие души?» Что же касается душ «тех, которые всегда обнаруживали общественную и гражданскую добродетель, называемую умеренностью и справедливостью», «то они войдут в тела мирных и кротких животных, как пчелы, осы и муравьи, или даже вернутся в человеческое тело, чтобы создать добродетельных людей» (стр. 58).

В доказательство справедливости своих воззрений Платон приводит еще закон контрастов. Подобно тому, как сильнейшее вытекает из слабейшего, быстрейшее—из более медленного, так и из жизни должна возникнуть смерть, а из смерти—жизнь. «Поэтому-то,—говорит Сократ,—из умершего возникает все живущее и имеющее жизнь. А следовательно, души наши после смерти находятся в аду». Итак, «мы признаем, что живые так же происходят от мертвых, как и мертвые от живых; это служит неоспоримым доказательством того, что души мертвых существуют где-то, откуда возвращаются к жизни» (стр. 36).

Такого рода доводами старается Платон доказать бессмертие души, составляющее основное начало его философии. Он влагает все это в уста своего учителя Сократа в день его смерти. В своих диалогах он старается ответить на всякие возражения. Но, несмотря на уверенность, с которой он утверждает свое учение, все же от времени до времени чувствуется скептическая нота, звучащая в его доводах; это-то и отличает философию от религии.

Очевидно, что вся система Платона создана для решения задачи смерти. Он неоднократно повторяет, что «настоящие философы всю жизнь свою готовят к смерти; при этом было бы нелепым, если бы, неустанно стремясь к этой единственной цели, они устранялись от нее и боялись, когда смерть настигнет их» (стр. 22).

Платон, главным образом, старается убедить самого себя в существовании будущей жизни: «Я стремлюсь,—говорит он,—убедить в том, что скажу, не только присутствующих здесь. хотя, случись это, я был бы в восторге; но главная цель моя—убедить самого себя. Потому-то, милый друг, я рассуждаю следующим образом, и ты увидишь, что рассуждение это очень близко касается меня; если то, что я говорю, окажется правильным, то следует верить ему; если же после смерти нет ничего, то я все же буду иметь ту выгоду, что не был вам в тягость своими жалобами в течение того времени, которое мне остается пробыть с вами» (стр. 74).

Сомнение, являющееся у *Платона* только в зачаточном состоянии, у некоторых других философов древности становится гораздо более выраженным. Сначала *Аристотель* ¹⁾ допускал существование бессмертной части души рядом с частью смертной. Обе эти части сливались в начале земной жизни и разъединялись в конце ее.

Но *Аристотель* вскоре покинул эту теорию бессмертия личного сознания. Позднее он очень определенно высказался против платоновской идеи бессмертия души, что не мешало ему верить в нерушимость «деятельного разума», бессмертного духа, продолжающего жить после смерти.

Стоики еще далее развили подобное философское воззрение. Рядом с индивидуальной душой они допускают мировую душу, общее всеобъемлющее начало.

Цицерон ²⁾, занятый задачей старости и смерти, также старается оправдать мысль о будущей жизни. «Я убежден,—говорит он, обращаясь к *Сципиону* и *Лелию*,—что ваши знаменитые отцы, оба драгоценные моему сердцу, в настоящее время полны жизни, той, которая одна достойна этого названия; потому что тело для нас—род темницы, в которой мы обязаны выполнить тяжкий долг, насылаемый на нас необходимостью» (стр. 269). «Видя деятельность человеческого ума, эту громадную память, обширную предусмотрительность, множество искусств, наук, открытий, я убедился и глубоко уверен в том, что природа, снабженная такими свойствами, не может быть смертной. Душа в по-

¹⁾ Zeller: «Die Philosophie der Griechen», т. II, 2 отд. Tuebingen, 1862, стр. 462, 465.

²⁾ Полное собрание сочинений. Фран. перев. Париж, 1887 г., стр. 222—275.

стоянном движении; это движение не сообщается ей никакой внешней силой; она сама служит источником его, и никогда ей не будет конца, потому что она не может отрешиться от себя самой. Кроме того, как простое вещество, без всякой посторонней примеси она не делима и, следовательно, не истребима» (стр. 270). Такого рода доводами старается *Цицерон* доказать бессмертие души. «Вот почему, — добавляет он, — старость для меня не только лишена горести, но, напротив, полна прелести». Но в конце концов он сам замечает недостаточность своих доказательств, и скептическая нота становится у него еще сильнее, чем у его предшественников; он чувствует себя вынужденным сказать: «Если я ошибаюсь, веря в бессмертие души, то я люблю эту иллюзию и не хочу, чтобы она была отнята у меня, пока я жив. Если после смерти всякое чувство должно погаснуть во мне, как утверждают некоторые полуфилософы, тогда нечего бояться, чтобы после кончины моей они насмеялись над моим заблуждением» (стр. 279). С постепенным усилением скептицизма идея бессмертия души, в своей наивной и простой форме, сохраняется в одних только религиозных догматах. Философские системы более или менее освобождаются от нее, принимая взамен очень туманные пантеистические идеи. *Сенека* пытается еще отстоять положение о бессмертии души; но видимо он не в силах верить в него. Он приводит скорее поэтические, чем рациональные доводы. «Запоздания этой смертной жизни служат прелюдией лучшего и более прочного существования, — пишет он в одном из своих знаменитых писем. — Подобно тому как чрево, заключающее нас в течение девяти месяцев, не производит нас для вечного обитания в нем, а для мира, в который мы появляемся достаточно сильными для вдыхания воздуха и для перенесения внешних впечатлений, точно так же в течение времени, протекающего от детства до старости, мы созреваем для второго рождения. Новое начало, новый мир ждет нас. До тех пор мы только издали в состоянии выдержать небесное величие. Сумей же, о человек, без ужаса думать о своем решительном часе: он — последний час для тела, но не для души. Смотри на все окружающие тебя предметы, как на обстановку гостиницы; ты должен идти далее». «День, которого ты боишься, как своего последнего дня, должен возродить тебя к вечности» (стр. 111).

Но рядом с этими светлыми перспективами у *Сенеки* проскальзывают мрачные мысли. «Да, — говорит он, — все существую-

щее должно погибнуть; небытие ждет все живущее» (стр. 5). «Каждый день, каждый час открывают человеку его ничтожество; неизменно новый урок, даваемый ему жизнью, напоминает ему забываемую им немощность, и от вечности, к которой его уносит мечта, низводит к мысли о смерти» (стр. 99).

Эти подъемы и понижения мысли приводят к новому, все более и более определяющемуся воззрению; *Сенека* приходит к следующей формулировке своих взглядов на великий вопрос человеческого существования: «У всех существ есть предназначенные периоды; они должны родиться, расти и погибнуть. Светила, движущиеся над нами, земля, на которой мы рассеяны и которая кажется нам столь прочной, все это глухо подтачивается, все это конечно. Нет ничего, что не имело бы своей старости; хотя в различные сроки, одинаковый конец ждет все существующее. Все существующее кончит небытием; но мир не погибнет от этого,—он растворится. Разложение для нас—разрушение. Действительно, мы имели в виду только ближайшее к нам; наша немощная душа, не умеющая отделять себя от тела, не видит ничего за его пределами. Между тем мы переносили бы с гораздо большим мужеством мысль о своей кончине и кончине близких, если бы мы были убеждены, что природа—одна смена рождений и смертей, что сложные тела разлагаются, что разложившиеся тела вновь сливаются и что в этом бесконечном круговращении и проявляется могущество бога, умеряющего мир». (Письмо LXXXI, собр. соч., т. I, стр. 253, франц. перевод.)

Заключением этого мировоззрения представляется такая ободряющая идея: «Великая душа должна уметь повиноваться богу и беспрекословно подчиняться мировому закону. Если она не покидает этой жизни для лучшей и для того, чтобы найти в небесах более блестящее и спокойное жилище, то, по крайней мере, без страданий она вернется к произведшему ее началу и сольется с общей массой» (стр. 254).

Другими словами, за неимением загробной жизни, которую первобытные верования представляли себе довольно ясно и утешительно, философия не нашла ничего другого, как идею смирения перед неизбежными законами природы, и ограничилась обещанием туманного возврата к какому-то общему и бесконечному началу.

Идеи стоиков, особенно в форме, приданной им *Сенекой*, находят горячего и красноречивого сторонника в *Марке Аврелии*, «размышления» которого так известны и ценимы всеми.

Он часто касается в них задачи смерти, так же, как и положения, которое человек должен принять относительно нее. Вот почему его «размышления» имеют для нас особенный интерес. «Смерть,—говорит *Марк Аврелий* ¹⁾,—так же, как и рождение,—тайна природы. Это одни и те же элементы, с одной стороны, соединяющиеся, с другой—разлагающиеся в одни и те же начала. В смерти нет ничего отталкивающего для разумного существа и для плана нашего строения» (книга IV, 5). Эти мысли о смерти проникнуты неуверенностью. «Будь это рассеяние, или разложение на атомы, или уничтожение, это—или потухание, или перемещение» (VII, 32). «Александр Македонский и его погонщик мулов после смерти свелись к одному и тому же: или они вернулись к одному и тому же общему мировому началу, или же оба они рассеялись в атомы» (VI, 24).

Несмотря на свой резко выраженный деизм, *Марк Аврелий* очень нерешителен в вопросе о бессмертии души. «Если души не уничтожаются,—спрашивает он себя,—как с бесконечных веков вмещает их воздух?» (IV, 21). «Помни,—говорит он в другом месте своих размышлений,—твое существо, этот слабый состав, должно когда-нибудь распасться; это слабое жизненное начало должно погаснуть или перейти в другую область и получить свое назначение в другом месте» (VIII, 24). Легко понять, что при такой неуверенности становится невозможным утешаться перспективой будущей жизни. Поэтому надо найти нечто другое взамен этого верования, так долго удовлетворявшего бедное человечество.

Марк Аврелий старается бороться со страхом смерти следующим размышлением: «Бояться смерти значит бояться или вовсе перестать чувствовать или чувствовать иначе. Но если ты лишен чувствования, то не будешь ощущать ничего дурного; если же ты будешь чувствовать иначе, то будешь другим существом и не перестанешь жить» (VIII, 58).

Но, чувствуя, вероятно, что такая аргументация слишком недоказательна, *Марк Аврелий* старается связать задачу смерти с общими началами человеческого поведения.

¹⁾ «Размышления Марка Аврелия», Фр. пер. Алексиса Пиэррона.

Как уже было упомянуто в первой главе, *Марк Аврелий*, подобно многим философам древности, высказывал мысль, что человек должен жить сообразно законам человеческой природы. Он развивает это положение во многих местах своих размышлений. «Смоковница делает то, что должна делать смоковница, собака—что присуще собаке, пчела—присущее пчеле, и человек—присущее человеку» (X, 8). Еще определеннее высказывает он эту мысль в следующих выражениях: «Надо жить сообразно своей природе» (VII, 56). «Никто не мешает тебе жить согласно закону природы; с тобой не случится ничего, противного общему мировому закону» (VI, 58). «Пока рука выполняет деятельность руки, а нога—деятельность ноги, это не есть противоестественный труд для них. То же самое для человека: деятельность его не противоестественна, пока он выполняет только человеческую деятельность. А если она не противоестественна, то также и не вредна ему» (XII, 33).

Проникнутый этим принципом, *Марк Аврелий* применяет его к смерти. Так как она—естественное явление, то ее надо принимать безропотно. Природа создала связь, и она же порвала ее. «Она порвала ее? Так простимся, как прощаемся, когда оставляем друзей, но не раздирая своего сердца, не дожидаясь, чтобы нас увлекли силой. Это также одна из вещей, сообразных с природою» (X, 36). По *Марку Аврелию*, «философия состоит в том, чтобы ждать смерти со спокойствием и видеть в ней одно разложение элементов, из которых состоит каждое существо. Если сами элементы не ощущают никакого зла от своего вечного превращения одного в другого, зачем же с грустью смотреть на всеобщее изменение и разложение? Это сообразно природе. Ничто же не дурно, что сообразно с природой» (II, 17).

Так как смерть—явление, согласное с природой, то остается только преклониться перед нею. «Не презирай смерти,—говорит *Марк Аврелий*,—но принимай ее со смирением, как одно из явлений, свойственных природе. Что такое переход от детства к молодости, и старость, и рост, и зрелость человека? Что такое рост зубов, бороды и седых волос? Что такое зачатие, беременность, рождение и всякая другая деятельность природы, проявляющаяся в различные периоды жизни? Сила, которая обусловит наше разложение, ничем не отличается от всего этого. Поэтому свойство мудрого заключается в том, чтобы не обнаруживать

относительно смерти ни страха, ни отвращения, ни презрения, но ждать ее как одну из функций природы» (IX, 3).

Итак, от этой философии остается, в конце концов, одно: смирение. Со смертью надо примиряться, не только когда она приходит в конце продолжительной жизни, но и тогда, когда она настигает нас в какой бы то ни было момент существования. «Тот, кто умирает, достигнув последних пределов жизни,— говорит *Марк Аврелий*, — не имеет преимуществ перед преждевременно умирающим» (IX, 33). «Безразлично, наблюдать ли окружающее в течение ста лет или трех» (X, 37).

В своем сочинении о *Марке Аврелии Ренан* ¹⁾ сравнивает его философию смирения с нирваною буддистов. «Подобно *Иисусу*, *Сакиа-Муни*, *Сократу*, *Франциску Ассизскому* и трем или четырем другим мудрецам, *Марк Аврелий* одержал полную победу над смертью. Он мог с улыбкою смотреть на нее, потому что для него она утратила значение».

Но подобно тому, как идеи *Будды* превратились в религию, обещавшую бессмертие души, и подобно тому, как нирвана уступила место «западному раю» со всеми его наследиями, так и смиренный скептицизм античной философии должен был уступить перед христианством с его обещаниями будущей жизни и бессмертия.

Поэтому философия в течение веков тонула в волнах религиозных чувств и идей, и пришлось возобновлять Сизифову работу для освобождения человеческого разума. Здесь нет надобности следить за этапами этого возрождения, тем более что они очень незначительны. В течение долгого времени философские системы изошрялись оправдать религиозные догматы отвлеченными аргументами, не прибегая к божественному откровению. При этом боги заменялись «субстанцией» или «субстанциями», а для решения тревожного и вечною вопроса смерти старались доказать бессмертие души.

Философы начала этого периода в истории человеческой мысли принимают главные религиозные догматы, как неоспоримые начала. *Плотин* думает, что бессмертие души есть сама собой разумеющаяся истина, не требующая доказательств. Он возражает против понятия о воскресении тела, но допускает переселение души.

¹⁾ «Origines du Christianisme», т. VII, 6-е изд., Париж 1879 г.

Спиноза ¹⁾ хотя и не верил более в бессмертие души в обыкновенном смысле слова, но принимал аристотелевскую идею, по которой «человеческий разум не может быть вполне уничтожен вместе с плотью; от него остается нечто вечное». По его мнению, смерть не что иное, как род вечной жизни, в общении с абсолютным началом, возврат к единому и бессмертному веществу.

Философы напрягают все силы, изучая основы человеческого знания, для того, чтобы найти начала, способные доказать действительность главных религиозных догматов. Несмотря на свой скептицизм, *Кант* старается доказать достоверность человеческого сознания и на нем обосновать уверенность в будущей жизни и в существовании бога.

Фихте преследует ту же цель, но он принужден признать, что «бессмертие нельзя объяснить естественными условиями» и что «оно сверхъестественно». Если «мы не в состоянии понять возможность вечной жизни, это не мешает ей быть возможной, потому что она находится сверх всего естественного».

Гегель приходит к пантеистическому воззрению и думает, что душа поглощается «абсолютным существом».

Эти идеалистические системы, доведенные до крайности, привели к значительной реакции и вызвали отрицание положений, основанных на одних простых умозаключениях. Их заменил догматический материализм, в свою очередь уступивший место скептическому позитивизму или, скорее, роду агностицизма.

При этих условиях в виду невозможности поддержать идеи бессмертия души или будущей жизни в какой бы то ни было форме, философия смерти свелась к стоическому понятию о целесообразности и гармонии ее с законами природы и о необходимости принимать ее вполне безропотно. Вследствие этого последним словом человеческой мудрости стало всецелое и полное смирение.

Легко понять, что некоторые независимые и смелые умы не могли преклониться перед таким результатом и пытались найти другое решение великой задачи, занимающей человечество. Отсюда вытекает пессимизм, философское учение, имевшее столько сторонников в прошлом веке и царящее еще над многими современными умами.

¹⁾ «Этика», 5-я часть, 23 положение.

Как вера в бессмертие души и идея смирения перед всеми бедами, угрожающими человечеству, так точно и пессимистическое мировоззрение имеет экзотическое происхождение. По всей вероятности, колыбелью его служит Индия. Уже браминизм отличается пессимистическим взглядом на жизнь человеческую; но та мысль, что все дурно в этом мире, была, главным образом, развита учением *Будды*. «Жизнь всегда—страдание; такова неисчерпаемая тема, которую неустанно преподносят нам буддистские сочинения то в виде философских рассуждений, то в поэтической форме изречений» (*Ольденбург*, I. с., стр. 215).

В Европе пессимистическое мировоззрение было введено лирическими поэтами, благодаря их столь развитой чувствительности. В самом начале XIX века у *Байрона* звучит эта грустная нота: он очень определенно формулирует свою оценку жизни, как это показывают следующие строки ¹⁾: «считите часы счастья, пережитые вами, считите дни, проведенные без страданий, и знайте, кто бы вы ни были, что еще лучше—не быть». Мысль эта еще определеннее в некоторых других стихах,—так, например, в следующих:

«Жизнь наша ложна по своей сущности. Она не находится в гармонии с миром; закон жестокий—она неизгладимо запятнана грехом. Безграничный этот Упас, это древо, от которого все блекнет! Земля—его корни, лист и ветви его—небеса, росой проливающие на человека болезнь, смерть, рабство—все видимое зло и, что хуже, невидимое, которое в душе неизлечимой, которое терзает сердце, страдания его возобновляя вечно» ²⁾.

В 6-й главе мы видели, что страх смерти преследовал *Байрона*. Поэтому он хорошо понимал инстинктивный характер этого чувства. Но он, как и другие поэты-пессимисты (*Леопарди*),

¹⁾ *Байрон*: Полное собрание сочинений. «Эутаназия».

²⁾ Our life is a false nature,—t'is not in
The harmony of things; this hard decree,
This uneradicable taint of sin,
This boundless Upas, this all-blasting tree
Whose root is earth, whose leaves and branches be
The skies, with rain their plagues on men like dew—
Disease, death, bondage—all the woes we see—
And worse, the woes we see not—which throb through
The immedicable soul, with heart-aching ever new.

на облек своего мировоззрения в форму цельной системы. Пробел этот был пополнен философами.

В первой половине XIX века *Шопенгауэр* сделал попытку представить пессимистические идеи, заимствованные у индийских религий и у поэтов, в виде рационального философского построения. Он развивает мировоззрение, по которому «жизнь рассматривается как нечто, чему лучше было бы вовсе не быть», как род заблуждения, «от которого мы должны избавиться путем сознания его» ¹⁾. По мнению *Шопенгауэра*, существование наше — ошибка и результат преступного желания; «если представить себе, насколько это возможно, множество бедствий, страданий и всякого рода мук, освещаемых солнцем на своем пути, то станет понятным, что лучше бы ему производить на земле так же мало жизненных явлений, как на луне, и что лучше было бы, если бы поверхность первой, как и луны, оставалась в кристаллизованном состоянии. На нашу жизнь можно смотреть, как на эпизод, напрасно смущающий спокойное блаженство небытия и имеющий характер громадного обмана» (id., стр. 253).

Эта грустная картина бытия — результат космического процесса, создавшего столько бедствий и приведшего к роду человеческому для того, чтобы он мог достаточно почувствовать и оценить все зло этого мира. Низшие существа счастливее человека, потому что их ощущение менее развито и они не сознают всей дурной стороны своего бытия. Человек оценивает удовольствие только как нечто отрицательное, в то время как страдание дает себя чувствовать вполне положительным образом. Свойственное человеку размышление делает страдание еще невыносимее для него. «Благодаря всему этому, ощущение страдания возрастает у человека быстрее, чем ощущение удовольствия, и увеличивается еще совершенно особенным образом, благодаря реальному представлению смерти. Животное боится смерти только инстинктивно, не создавая себе о ней настоящего представления, не видя ее перед глазами, как человек, постоянно имеющий ее в виду» (id., стр. 251).

Шопенгауэр убежден, что счастье не может составлять цели человеческой жизни. «Существует одно только пагубное заблуждение, — говорит он в своем главном сочинении ²⁾, — это — пред-

¹⁾ Parerga und Paralipomena, Ed. Reclam, т. II, стр. 267.

²⁾ «Die Welt als Wille und Vorstellung». Leipzig, т. II, стр. 726.

положение, что мы здесь—для счастья». «Пока мы остаемся в этом заблуждении, увеличенном еще оптимистическими учениями, мир является нам полным противоречий». «Было бы странно видеть цель нашей жизни в страданиях наших, а не в счастье». «Все существование человека указывает, что страдание—его настоящий удел. Жизнь глубоко погружена в страдание и не может избавиться от него. Появление наше на свет сопровождается плачем; течение жизни в сущности всегда трагично и еще более—ее исход. Невозможно отрицать во всем этом печати предопределения». «На смерть надо смотреть как на главную цель жизни: в момент ее прихода разрешается все, что подготовлялось в течение жизни».

Предвидение и ожидание смерти, как требующие содействия разума, возможны только для человека, но не для животных; «на одной только человеческой ступени способна воля отречься и отвернуться от жизни» (id., стр. 730).

Где же средство для разрешения всех этих противоречий и для объяснения космического процесса, приводящего, с одной стороны, к смерти, а с другой—развивающего ум до предвидения и страха этого неизбежного конца? Есть ли это бессмертные души, т.-е. решение, поддерживаемое не только почти всеми религиями, но также и многими философскими системами?

Шопенгауэр рассматривает на многих страницах этот вопрос. Он не сторонник ни воскресения тела, ни бессмертия сознательной души. «Подобно тому, как человек не имеет никакого воспоминания о существовании своем до рождения, точно так же и после смерти у него не может оставаться никакого воспоминания о его настоящей жизни» (W. a. W. II, стр. 559). «Тот, кто смотрит на рождение человека, как на настоящее начало его бытия, принужден смотреть на смерть, как на конечный его предел, потому что оба явления равнозначущи. Следовательно, никто не может считать себя бессмертным иначе, как если он считает себя неродившимся. По своей сущности и значению смерть то же, что и рождение. Это та же прямая линия, проведенная в двух направлениях. Если рождение действительно происходит из небытия, то и смерть должна быть настоящим уничтожением» (id., стр. 555).

Итак, личного бессмертия не существует. Впрочем, по мнению *Шопенгауэра*, требовать этого бессмертия значило бы «увечивать заблуждение, потому что, в сущности, каждая инди-

видуальность представляет не что иное, как частную ошибку, ложный шаг, нечто такое, чему бы лучше вовсе не быть, и даже такое, освободиться от чего было бы истинной целью жизни» (id., стр. 561).

Но если человек, как личность, смертен, «тем не менее смерть не может взять более того, что было дано рождением, т.-е. начала, благодаря которому последнее стало возможным» (стр. 564). Сознание погибает со смертью, но причина, произведшая это сознание, остается; потухает «жизнь, но не жизненный принцип обнаруживающийся в ней» (стр. 566).

Что же это за вечный принцип? Это—идея вида или рода. Люди и собаки, как индивидуумы, вскоре погибают, но род людской или собачий, понятие о человеке или о собаке остаются навсегда. Здесь *Шопенгауэр* возвращается к возражениям *Спинозы*, также отрицавшего бессмертие души, но, несмотря на это, верившего в вечность жизненного начала. По мнению *Шопенгауэра*, это вечное начало есть воля в ее наиболее общем и метафизическом смысле; наоборот, смертная душа,—это разум, продукт мозговой деятельности.

Вечное жизненное начало есть нечто, совершенно неопределимое, потому что мы не можем перейти пределов сознания. Вот почему вопрос, в чем суть этого начала... не может быть решен (стр. 566).

Сам *Шопенгауэр* признает, что такое решение задачи не может успокоить тех, которые желают иметь уверенность в бессмертии души. «Но,—продолжает он,—все же это есть нечто, так что кто боится абсолютного уничтожения, не должен пренебрегать полною достоверностью вечного существования наиболее сокровенного принципа его жизни» (стр. 537).

С другой стороны, не следует терять из виду, что природа заботится только о сохранении вида; личность для нее безразлична, мы же составляем частицу природы и, следовательно, должны бы разделять ее стремления. «Если бы мы хотели стать на более глубокую точку зрения, то должны были бы согласоваться с природой и смотреть на смерть и на жизнь, как на вещи вполне безразличные (стр. 540).

Шопенгауэр сам чувствует недостаточность своих воззрений и доводов. «Достигнув вершины своего учения», он признает, «что оно имеет отрицательный характер и приводит к отрицанию. Оно может говорить только о том, что отрицает и что должно».

быть отброшенным; но оно вынуждено признавать ничтожным все, что получается сверх этого. Оно может прибавить в утешение, что здесь идет дело об относительном, а не абсолютном небытии» (стр. 700).

Конечною целью остается «отрицание воли жить, так как бедствия и страдания, это настоящее назначение человеческой жизни, приводят нас к смирению» (стр. 694).

Так как существование наше есть лишь ряд несчастий и так как, по *Шопенгауэру*, настоящая философия и приходит к этому выводу, то очевидно, что конец индивидуального существования, т.-е. смерть, может быть только приятным. «В общем смерть добродетельного человека обыкновенно спокойна и тиха. Но умирать свободно с удовольствием и радостью есть привилегия человека смирившегося и отказавшегося от воли жить, потому что он хочет умереть действительно, а не только по виду, не испытывая потребности в переживании своей личности и не требуя его. Он охотно покидает известное нам существование. То, что заменяет его с нашей точки зрения, есть ничто, потому что наша жизнь сравнительно с его жизнью есть тоже ничто. Буддистская вера называет результат, к которому приходит человек, решившийся отвергнуть волю жить,—нирваной, т.-е. небытием» (стр. 581).

На основании всей совокупности этого пессимистического учения *Шопенгауэра* можно было бы думать, что лучшим средством решить великую задачу жизни и смерти было бы «отречься от воли жить», покончив с жизнью самоубийством. Но не таково мнение философа. Он, конечно, не присоединяется к тем, которые считают самоубийство преступлением (*Paetge*, т. II, стр. 258). Он думает только, что не в нем настоящее решение вопроса. «Самоубийца отрицает личность, но не вид». «Самоубийство есть свободное уничтожение отдельного явления, но это несколько не касается существа дела» («*Die Welt als Wille*», т. I, стр. 472).

Будучи убежден, что самоубийство не есть настоящее решение вопроса, *Шопенгауэр* очень дорожил жизнью. Не веря более в бессмертие души, он довольствовался идеей вечности некоторого общего, но не сознательного принципа жизни, и думал, что смирение и стремление к небытию (к нирване, по его объяснению учения Будды) действительно могут утешить во всех бедах человеческого существования.

Долгое время идеи *Шопенгауэра* не встречали отклика в общем мнении мыслителей. Но позднее они распространились все более и более, и философский пессимизм вошел в моду.

Те, которые не принимали метафизических посылок философии *Шопенгауэра*, считали, однако, очень справедливыми его критику состояния человечества и его мнение о невозможности счастья.

Как раз через полвека после появления главного труда *Шопенгауэра* («Die Welt als Wille und Vorstellung») другой немецкий философ, *Эдуард Гартманн*¹⁾ попытался сделать новый шаг в том же направлении. Не принимая всей метафизики *Шопенгауэра*, он разделяет его мнение о невозможности считать счастье настоящею целью существования. В доказательство этого положения он рассматривает три стадии иллюзий, через которые прошло человечество.

На первой думали, что счастье может быть достигнуто в настоящей жизни. Но все считавшееся источником счастья: молодость, здоровье, утоление голода, супружеская и семейная любовь, жажда славы и т. д., приводило к полному разочарованию. Особенно строго критикует *Гартманн* любовь в тесном смысле слова. Он не сомневается в том, что «любовь доставляет заинтересованным лицам гораздо более страданий, чем удовольствия» (стр. 560). «Поэтому несомненно, что рассудок должен бы советовать полное воздержание от любви» и, как средство для достижения этой цели, «уничтожение полового влечения, т. е. кастрацию, если последняя действительно устраняет половое влечение» (стр. 565). По мнению *Гартманна*, с точки зрения личного счастья «это единственный возможный результат». Поэтому, только жертвуя этим счастьем, человек может решиться любить с целью сделать возможной эволюцию космического процесса.

Когда человечество убедилось в невозможности достичь счастья в этом мире, оно вообразило, что цель эта может быть достигнута после смерти, в загробной жизни. Но это было только второй стадией иллюзии, основанной на вере в будущую вечную жизнь.

Несомненно, «что индивидуальность органического тела, точно так же как и сознания—одна видимость, исчезающая после смерти...» (стр. 603) и не трудно, следовательно признать,—

¹⁾ «Philosophie des Unbewussten». Berlin 1869.

заключает *Гартманн*, — что надежда личного бессмертия души также не что иное как иллюзия. Этим самым подрывается главная основа обещаний религий, так как человек дорожит одним своим драгоценным я и нисколько не интересуется будущим благом, если не он сам его ощущает и им пользуется (стр. 606).

Разочаровавшись в возможности достичь счастья в настоящей и в будущей жизни, человечество бросилось в объятия третьей иллюзии.

Все же, убежденное, что цель его есть истинное счастье, оно предположило, будто достигнет его лишь в будущие времена космического процесса. Гипотеза эта основана на вере в прогрессивное мировое развитие.

Но и это — заблуждение. «Сколько бы человечество ни шло вперед, — говорит *Гартманн*, — никогда не удастся ему не только устранить, но даже уменьшить главные беды, его гнетущие: болезнь, старость, зависимость от воли и власти других, нищета и недовольство. Сколько бы лекарств ни нашли против болезней, число последних, особенно столь мучительных хронических болезней, все же будет возрастать быстрее, чем успех медицины. Всегда веселая молодость будет составлять лишь частицу у человечества, в то время как остальная часть его будет охвачена угрюмою старостью (стр. 615).

Гартманн делает следующие возражения против идеи, будто счастье должно быть достигнуто по мере прогрессирования человечества: «из всех народов самые довольные — наиболее грубые и первобытные; у культурных же — наименее образованные. Прочно установлено что с прогрессом народного образования увеличивается и его недовольство» (стр. 616).

«С теоретической точки зрения научные успехи только мало или даже вовсе не способствуют счастью. С практической — они служат на пользу политики социальной жизни нравственности и техники». «Фабрики, пароходы, железные дороги и телеграфы еще не дали ничего положительного для счастья людского» (стр. 621).

Гартманн несколько раз возвращается к тому выводу, что первобытные народы счастливее цивилизованных, что «бедные, нищие и грубые классы счастливее богатых, благородных и образованных, что глупцы счастливее умных и что вообще существо тем счастливее, чем его нервная система нечувствительнее, так как при этих условиях избыток страдания над удовольствием

менее велик, а сохранение иллюзий значительнее. С прогрессивным же развитием человечества получается не только нарастание богатств и потребностей, но и увеличение чувствительности нервной системы и умственной культуры. Вследствие этого также обнаруживается излишек воспринятого страдания в сравнении с удовольствием и разрушение иллюзии, т. е. сознание жизненных бед, суетности большинства удовольствий, и чувство страдания. Опыт показывает, что само страдание растет вместе с сознанием его. Итак, это столь часто провозглашенное увеличение общего блага, связанное с мировым прогрессом, основывается на совершенно поверхностном представлении» (стр. 624).

Придя к такому пессимистическому заключению, т. е. к невозможности достижения счастья человечеством, *Гартманн* спрашивает себя, каково же настоящее назначение человека?

Гартманн не был бы философом, если бы не признавал, что мир создан по общему плану и что он следует правильному процессу развития и идет к определенной цели. «Мы видели,—говорит он,—что в существующем мире все организовано на мудрейшим и вообще наилучшим образом и что его надо считать наилучшим из всевозможных миров. Несмотря на это, положение вещей несравненно бедственнее и хуже, чем если бы его не было».

Убедившись в обманчивости всех своих надежд, «человечество окончательно отказывается от какого бы то ни было положительного счастья и жаждет одного полного отсутствия страданий, небытия, нирваны. Но здесь уже идет дело не о стремлении, обнаруженном каким бы то ни было отдельным индивидуумом, но обо всем человечестве, жаждущем уничтожения, небытия. Этот исход третьей и последней стадии иллюзии—единственный, который можно себе представить» (стр. 626).

Какими же средствами можно было бы достигнуть такого результата? *Гартманн* не считает самоубийства лучшим средством против человеческих бедствий. В этом отношении он сходится с *Шопенгауэром* и думает, что такой конец ничего не изменил бы в общем ходе космического процесса. Задача не может быть также разрешена отречением от удовольствий, аскетизмом. Даже воздержание от воспроизведения себе подобных не привело бы ни к чему. «К чему бы послужило,—говорит *Гартманн*,—исчезновение человечества путем полового воз-

держания? Этот несчастный мир продолжал бы существовать и бессознательное не замедлило бы воспользоваться первым случаем для создания нового человека или аналогичного ему типа» (стр. 636).

Итак, не исчезновение человечества составляет цель его, а «полное предоставление индивидуальности космическому процессу, дабы последний мог достичь своей цели—всеобщего мирового освобождения» (стр. 638). При этих условиях жизненный инстинкт входит в свои права, так что временно приходится допустить единственной истиной «утверждение воли жить одним только полным примирением с жизнью и ее страданиями, а не трусливым отречением и уклонением от них, можно сколько-нибудь содействовать космическому процессу» (стр. 638).

Предлагаемое *Гартманном* решение задачи человеческого существования вполне входит в разряд систем, проповедующих смирение. Не будучи в состоянии объяснить нам, в чем именно заключается космический процесс, которому человечество должно из всех сил способствовать, Гартманн советует людям продолжать жить и размножаться, несмотря на убеждение в том, что счастье никогда не будет достигнуто, и требует настоящего отречения и полного смирения. Его решение кажется более определенным и дающим более ясную программу для человеческого поведения, чем предлагаемое *Шопенгауэром* стремление к покою нирваны. Но стоит ближе присмотреться, чтобы увидеть, что определенность эта только кажущаяся.

Легко понять, что при этих условиях критическая или отрицательная часть учений пессимистов привлекла многих сторонников. Наоборот, только немногие приняли идеи пессимистов в смысле разрешения жизненных затруднений и противоречий.

Немецкий философ *Майнлендер* ¹⁾, вполне разделяющий идеи Шопенгауэра относительно страданий человеческого существования, возражает против его мнения о смирении и нирване, как решения общей жизненной задачи. *Майнлендер* также охотно принимает установленные *Гартманном* три периода иллюзий человечества, но он резко восстает против принятия воли жить с целью содействовать космическому процессу. «Как!—говорит он,—вы советуете предоставить себя общему мировому ходу и в то же время проповедуете: избери себе какую-нибудь

¹⁾ «Die Philosophie der Erlösung», 2 т. 3 изд. Франкфурт-на-Майне 1894.

карьеру, изучи какое-нибудь ремесло, зарабатывай деньги, богатство, славу, могущество, почести и т. д.; женись, рождай детей! Другими словами, вы собственноручно разрушаете единственную ценную сторону вашего труда: анализ иллюзий. Вы внезапно советуете тому, кто проник в смысл всех иллюзий, подчиняться им, точно иллюзия, с которой сорвано покрывало,— все еще иллюзия и может оказывать какое-нибудь воздействие!» (т. II, стр. 637).

Вся задача совсем иначе представляется *Майнлендеру*. Убежденный, как и предшественники его, в суетности счастья, он совершенно своеобразно рисует себе космический процесс. Он думает, что неопределимое божество существовало до мира. Прежде чем исчезнуть, «оно дало начало вселенной». Последняя стала средством для достижения полного небытия. «Мир,— говорит *Майнлендер*,— есть средство для цели небытия и даже единственное возможное средство для этой цели. Бог нашел, что ему возможно только через развитие реального мира... перейти от бытия к небытию». Во всяком случае *Майнлендер* считает совершенно достоверным, что «вселенная движется в направлении небытия» (т. I, стр. 325). Движение это характеризуется ослаблением суммы сил. Вследствие такого ослабления своей силы каждый индивидуум в своем развитии дойдет до такой ступени, когда его желание небытия сделается осуществимым (стр. 327). Жизнь на нашей планете следует считать ступенью по направлению к смерти.

Для того, чтобы хорошо оценить все счастье смерти, необходимо достаточно изведать жизнь, и вот почему у всех животных так развито чувство самосохранения. Человек сначала проходит через ступень развития, на которой он похож на всякое другое животное: «как у такового, воля жить у него стоит впереди воли умереть; жить ему хочется дьявольски, и в такой же степени ненавидит он смерть».

«Сначала, с одной стороны, преувеличивается страх смерти, а с другой—любовь к жизни. Страх смерти усиливается. Животное не знает смерти и боится ее только инстинктивно, замечая какую-нибудь опасность. Наоборот, человек хорошо знаком со смертью и понимает ее значение. Он отдает себе отчет в своей прошлой жизни и старается узнать, что предстоит ему в будущем. Таким образом, он замечает гораздо больше, даже без сравнения, опасностей, чем животное».

В продолжение этого периода человек всячески избегает смерти и старается сделать свою жизнь как можно более счастливой и утонченной.

Но не это есть последняя фаза его развития. Мыслитель вскоре приходит к тому убеждению, что жажда жизни не составляет настоящей цели вселенной. Она служит только средством для познания глубокой и конечной цели существования, которая заключается в прекращении жизни. Философ вскоре замечает, что настоящее счастье невозможно и что одна смерть желательна.

Подводя итог всему этому космическому процессу, мы приходим к следующему заключению: «все на свете представляет собою волю умереть; она только более или менее замаскирована, когда в органическом мире является в виде воли жить» (стр. 334). В конце концов, однако, воля умереть все более и более обрисовывается, так что философ «во всей вселенной видит одно глубочайшее желание полного уничтожения, и ему чудится, будто он ясно слышит призыв, проникающий во все сферы небесные: Освобождение! Освобождение! Смерть нашей жизни! И утешительный ответ: Все вы найдете уничтожение и освобождение!» (стр. 335).

Чтобы нагляднее показать ход этой эволюции, *Майнлендер* рисует душевное состояние того, кто приходит к воле умереть и кончает жизнь самоубийством. «Сначала он бросает тревожный взгляд на смерть и с ужасом отворачивается от нее. Затем он с трепетом вращается вокруг нее отдельными кругами. Но каждый день круги эти становятся уже и, в конце концов, он усталыми объятиями обнимает смерть и смотрит ей прямо в глаза: тогда обретает он покой, тихий покой» (стр. 349).

Нелепо верить, будто после смерти ждет нас что бы то ни было, кроме полного уничтожения. Обыкновенный человек боится этой перспективы, «но главное в том, чтобы человек овладел вселенной при помощи науки», и «мудрец прямо и радостно смотрит в глаза полному уничтожению» (стр. 358).

«Исходя из воли жить *Шопенгауэра*, — говорит *Майнлендер*, — я пришел к воле умереть как к конечному заключению. Становись на плечи *Шопенгауэра*, я подаялся до точки зрения, никак не достигнутой раньше меня». «В настоящее время я один; но за мной — все человечество, жаждущее освобождения и це-

пляющее за меня; я вижу перед собою светлую и лучезарную зарю будущих времен» (т. II, стр. 242).

Я остановился на этом изложении не вследствие прочности доводов *Майнлендера*, но исключительно ввиду того, что этот философ-пессимист оказался гораздо последовательнее всех своих предшественников. В то время как *Шопенгауэр* и *Гартман*, несмотря на глубокое убеждение в отсутствии счастья и в громадном преобладании страдания при всевозможных условиях существования, все же продолжали жить, *Майнлендер*, верный своей теории, покончил самоубийством, едва достигнув 35 лет.

По всей вероятности, пример этот не единственный. Некоторые молодые люди, особенно недостаточно уравновешенные, под влиянием пессимистической философии, избирают путь, столь трагически намеченный *Майнлендером*. Иные лишают себя жизни, другие воздерживаются от содействия в размножении человечества. Наконец, третьи, и эти наиболее многочисленны, сокращают существование неразумным образом жизни в том убеждении, что жизнь не стоит того, чтобы быть сохраненной.

Талантливый современный писатель *Метерлинк* представляет собою отголосок царящего в современном поколении пессимистического взгляда на жизнь. «Очевидно ¹⁾», — говорит он, — что с известной точки зрения люди всегда будут, повидному, несчастными и всегда будут казаться, что они влекомы к неизбежной бездне; потому что они всегда будут обречены болезням, непостоянству вещества, старости и смерти». «Да, жизнь человеческая в общем — довольно грустная вещь, и легче, скажу даже почти приятнее, говорить о ее печалих и выставлять их на свет, чем выискивать и выхвалять ее утешительные стороны. Печали многочисленны, видимы, неопровержимы, утешения же или скорее рассуждения, позволяющие нам с известной легкостью выносить удел жизни, кажутся редкими, неясными, скудными» (стр. 163).

Хотя пессимистические идеи очень развились и распространились в течение XIX века, тем не менее не было недостатка и в голосах, восстававших против такого отрицательного мировоззрения. Приведем мнение немецкого поэта *Роберта Гаммера*

¹⁾ «Le Temple enseveli», 1902.

линга¹⁾. Он укоряет философов-пессимистов в том, что они не имеют в виду оценки большинства человечества, желающего одного только: жить, жить во что бы то ни стало и при каких бы то ни было условиях. Все доктринальные рассуждения бессильны против этого, так как, по *Гаммерлингу*, вопрос удовольствия и страдания — дело чувства, а не размышления. Между тем общее чувство вне сомнения: оно явно оптимистично.

Подобное же положение оставал хорошо известный публицист *Макс Нордау*²⁾. По его мнению, все в живой природе доказывает, что основа ее вполне оптимистична. «По правде сказать, — говорит он, — оптимизм, безграничный и неискоренимый оптимизм, составляет основное воззрение человека, инстинктивное чувство, свойственное ему при всяких условиях» (стр. 111). Другие живые существа только подтверждают эту истину. «Природа, — по мнению Нордау, — всеми венчиками своих цветов и всеми голосами своих птиц трубит и провозглашает оптимизм» (стр. 89). «Ни одно животное не ощущает мировой скорби, и предок наш, современник пещерного медведя, конечно, не был удручен мыслью о предназначении человечества» (стр. 90).

В этих соображениях не принято во внимание то, что пессимизм вовсе не должен одинаково ощущаться и оцениваться всеми живыми существами. Птицы и другие жизнерадостные, т. е. оптимистические, животные не имеют никакого представления о неизбежной смерти. Наши пещерные предки также не подозревали ее. Если даже огромное большинство современного человечества оптимистично, то это, быть может, зависит от того, что оно погружено в одну из трех стадий иллюзий, о которых говорит *Гартманн*. Только иногда, когда развитие достигает высшей своей ступени, человек, убедившись в суетности всех своих надежд, приходит к пессимистическому мировоззрению.

Макс Нордау не хочет быть принятым за ученика мудрого *Панглосса*, утверждавшего, что мир наш — лучший из миров. Однако его доводы указывают на чрезмерный оптимизм. Он думает, что страдание необходимо для поддержания существования. «Без страдания, — говорит он, — жизнь наша едва ли могла

¹⁾ Цитировано у *Штейнера* «Welt und Lebensanschauungen im XIX Jahrhundert», 1901, т. II, стр. 170—173.

²⁾ «Paradoxes psychologiques», Paris 1900 г., стр. 71.

бы продлиться более мгновения, потому что мы не умели бы отличать вредных влияний и остерегаться их» (стр. 92). Нечувствительность к боли — такой дурной признак, что больные испытывают большую радость, когда вновь начинают чувствовать уколы иглы.

Это верно; тем не менее, болевая функция, конечно, дурно организована у животных и у человека. Часто незначительные причины и ничтожные болезни, как, например, некоторые невралгии, вызывают нестерпимую боль. Такое физиологическое явление, как роды, большею частью сопровождается в высшей степени сильными болями, совершенно бесполезными в смысле «показателей опасности».

С другой стороны, иные в высшей степени серьезные болезни, как рак и воспаление почек, в продолжение долгого времени развиваются, не вызывая ни малейшего ощущения боли. Вследствие этого внимание больного привлекается только тогда, когда уже пропущено время для всякого лечения. То же можно сказать относительно сифилитических поражений, могущих грозить здоровью и жизни. Поражения эти не сопровождаются болезненными ощущениями, чем отличаются от простого шанкра, болезни сравнительно очень безобидной, однако вызывающей сильные боли.

Для выполнения той роли, которую приписывает ей *Нордау*, боль должна была бы обнаружиться во всех случаях опасности, не достигая, однако, степеней, столь часто нестерпимых.

Но из страданий, ощущаемых людьми, прошедшими все три стадии иллюзий, самые злейшие не те, которые называются физическими болями. Как было уже несколько раз упомянуто, наибольшее страдание доставляет противоречие между жизненным инстинктом и неизбежностью полного уничтожения. Сам *Макс Нордау* соглашается с тем, что «мысль о прекращении нашего сознания, об уничтожении нашего «я» — ужасна» (стр. 100). И тем не менее он думает, что «мы так счастливо организованы, что с легким сердцем примиряемся с тем, что действительно вполне неизбежно, и не терзасмся этим» (стр. 102). Но утверждение это не согласуется с хорошо установленными фактами, изложенными нами в 6-й главе. Наоборот, за немногими исключениями, человек неохотно мирится с перспективой смерти. Так бывает часто даже в тех случаях, когда он погужен еще в какую-нибудь степень иллюзии. Все же чаще человек, желающ

жить, не только испытывает чувство отвращения к смерти, но она представляется ему чем-то совершенно противным нормальному ходу явлений.

Недостаточно сказать, что все люди, испытывающие это чувство, — психопаты или, что нелепо предполагать, будто человеческое счастье играет известную роль в мировом процессе. Наоборот, совершенно естественно, чтобы человек стремился к своему счастью и чтобы он старался разобрать механизм явлений, происходящих в нем и вокруг него, с точки зрения этого идеала. Вот почему несправедливо говорить, что «нельзя серьезно относиться к пессимистической философии» (id., стр. 84). Она впервые представила настоящий обвинительный акт против человеческой природы. И если считать физическую боль очень полезной в качестве показателя опасности, то следует постольку же смотреть на пессимистическое мировоззрение, как на шаг вперед в человеческом развитии. Без него слишком легко было бы впасть в род самодовольного фатализма и пребывать в квиэтизме, подобном тому, который проповедуется некоторыми религиями.

Но, с другой стороны, легко понять, что мыслящее человечество не признает пессимизма последним словом человеческой мудрости и что философы разных направлений изошряются отыскать какое-нибудь возможное решение задачи жизни и смерти. Все философские системы без труда покинули веру в будущую жизнь и в личное бессмертие. Но они восприняли пантеистическую идею и допустили некое общее начало, которое должно поглотить индивидуальные сознания. Мнения относительно свойств этого начала разделились. Одни называют его идеей, другие — волей, силою или вечной силой (Герберт Спенсер). Названия не имеют здесь большого значения, так как это начало представляется совершенно туманным, и, в сущности, о нем нет сколько-нибудь определенного понятия. Потому эта часть философских учений носит скорее лирический характер и сливается с поэзией в более тесном смысле.

Немецкие поэты очень способствовали популяризации пантеистических идей. Не говоря уже о Гете, часто высказывавшем суждения, по существу согласные с спинозизмом, Шиллер¹⁾ выражает свое мнение о цели жизни в следующих знаменитых, так часто приводимых стихах:

¹⁾ «Sammtliche Werke». Stuttgart 1875, т. I, стр. 329.

«Vor dem Tode erschrickst du? Du wünschest unsterblich zu leben?

Leb im Ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt!»

(«Ты дрожишь пред смертью? Ты желаешь бессмертия? Живи в целом! Когда тебя давно не будет — оно останется».)

Рюккерт повторяет ту же мысль также в очень известных стихах:

«Vernichtung weht dich an so lang du Einzler bist

O, fühl im Ganzen dich, das unvernichtbar ist».

(«Небытие пугает тебя, пока ты остаешься один. О! почувствуй свою связь с неразрушимым целым!»)

Можно было бы наполнить целый том описанием попыток мыслителей всех стран, старавшихся одеть эти лирические мысли в более философскую и менее туманную оболочку. Ограничимся указанием нескольких позднейших авторов.

Идси *Ренана* ¹⁾ об этом предмете могут служить связующим звеном между поэзией и философией. Говоря о бессмертии, он полагает, что мы возродимся в том следе, который оставляет каждый из нас «в недрах беспредельного» (стр. 138).

Мысли, развиваемые *Гюйо* ²⁾, также носят очень поэтический характер; как и многие другие, он не без протеста принимает перспективу неизбежности смерти. Ввиду такого когца он ощущает «не только огорчение, но и возмущение, чувство известной несправедливости природы». «Итак, — заключает он, — мы вправе восставать против убивающей природы, если она убивает то, что есть лучшего с нравственной стороны в нас самих и в ближнем» (стр. 462).

Гюйо особенно во имя любви протестует против смерти: «...смерть других, уничтожение тех, кого любишь, — вот чего не может допустить человек, творение, по существу своему мыслящее и любящее», — говорит он (стр. 462).

Эта крупная, столь трудно решаемая задача представляется ему следующим образом: «Две великие силы влекут ум человеческий в противоположные стороны в вопросе о личном бессмертии: наука, во имя естественного развития, склонна всюду жертвовать личностью; любовь, во имя высшего развития, нравственного и общественного, хотела бы целиком сохранить ее.

¹⁾ «Dialogues et fragments philosophiques». Paris 1876.

²⁾ «L'irreligion de l'av. nir». 6-me éd. Paris 1895.

Это одно из самых тревожных противопоставлений, являющихся уму философа» (стр. 464).

Гюйо надеется, что прогресс эволюции приведет как бы к слиянию индивидуальных сознаний в единое целое. «Если так, — говорит он, — то спрашивается: не настанет ли некогда день, когда проникшие друг в друга сознания сольются между собой и сообщат друг другу новое бытие?»

Предполагая это, он переносится «в ту проблематическую, хотя и не противоречащую разуму эпоху, когда сознания, достигшие все вместе высшей степени сложности и внутреннего единства, могли бы гораздо глубже проникать друг в друга, чем теперь, без того, чтобы какое бы то ни было из них исчезало вследствие этого проникновения» (стр. 470).

По этой гипотезе «задача заключалась бы в том, чтобы быть одновременно достаточно любящим и любимым, чтобы жить и переживать в другом» (стр. 471). «Следовало бы, чтобы как исчезающий, так и остающиеся так любили друг друга, чтобы тени, отбрасываемые ими в мировое сознание, сливались воедино». «Мы чувствовали бы тогда еще в этой жизни, что входим в бессмертие привязанностей» и «этим путем была бы найдена точка соприкосновения между смертью и бессмертием» (стр. 472).

Гораздо менее поэтично решение, недавно предложенное *Фино* ¹⁾. По его мнению, смерть может огорчать нас, «если рассматривать ее только как отталкивающее небытие. Наоборот, признание ее видоизменением жизни устранил наш страх и почти заставит нас любить ее» (стр. 307).

Но что же такое это видоизменение жизни, долженствующее привести к такому утешительному результату? Это «бессмертие плоти», т.-е. жизнь существ, развивающихся на счет человеческого трупа. «Труд работников смерти начинается с мух», которые нарождают червеобразных личинок, кишачих в разлагающемся теле. То самое тление, которое так пугало *Льва Толстого* при мысли о смерти (см. VI гл., стр. 158), для *Фино* становится утешительным символом. Он описывает последовательные фауны трупа и заключает: «Жизнь продолжается, таким образом, в могиле, жизнь шумная, вечно возобновляющееся оживление. Здесь любят, размножаются, живут, исчезают. Могильный покой не что иное, как обман, подобный тому, как

¹⁾ «La philosophie de la longévité». Paris 1900.

и прах, в который тело наше будто бы должно обратиться» (стр. 105).

Я привел этот пример, чтобы показать, до каких пределов может довести потребность в каком-нибудь решении задачи смерти и жажда какого-нибудь луча надежды против неизбежности этого конца. Очевидно, что представление о трупной фауне никогда не станет философской системой смерти. Мыслители несомненно предпочтут ему неопределенность. И действительно, большинство современных философов иначе рассматривает эту задачу.

Насколько могу судить, геттингенский ученый *Мэйер-Бенфей* в своих статьях «Современная религия» в высшей степени точно и в то же время просто резюмировал настоящее положение задачи ¹⁾. Он говорит, что невозможно допустить бессмертия души. Личность должна погибнуть целиком и неизбежно. Но точно так же, как ни один атом нашей плоти не может исчезнуть, так и «ни единая сила души нашей не может пропасть». Чем жизнь наша была полнее, тем более явные следы оставляет наша деятельность. Это соединение «индивидуальных поступков с общей жизнью человечества и составляет настоящее бессмертие, настоящую нирвану». «Единственным возможным средством преодолеть боязнь смерти, ужас небытия, является приучение ума нашего к этим мыслям, воспитание его в этом направлении».

Мэйер-Бенфей разделяет мнение пессимистов, по которому счастье никоим образом не может считаться конечной целью человечества: в этом случае весь эволюционный процесс был бы одним лишь ложным шагом. Было бы целесообразнее остановиться перед сотворением рода человеческого, потому что животные, не сознавая неизбежности смерти, конечно, счастливее человека.

«Но так как мы уже прошли путь от животного к человеку, вступили на культурную стезю, и все это не по своей воле или в силу какой-нибудь случайности, а по врожденной необходимости нашей природы, то становится ясным, что цель, к которой мы идем, — иная. Нет сомнения в том, что цель эта — царство чистой и совершенной культуры».

Уже давно была высказана мысль, что целью человечества должен быть прогресс во всех своих проявлениях. Предложено

¹⁾ «Die moderne Religion». Leipzig 1902. Смотри также: Frankfurter Zeitung, 19 и 20 Februar 1902.

было даже несколько формул для определения того, что такое настоящий прогресс, но до сих пор не удалось этого выполнить. Термин «культура» останется столь же неясным и общим до тех пор, пока не найдут чего-нибудь определенного, его выражающего и дающего ему конкретный смысл.

Бегло рассмотрев все философские системы, так упорно изощрявшиеся разрешить задачу индивидуальной смерти, мы приходим к тому выводу, что они большей частью отрицают будущую жизнь и бессмертие души. Наоборот, большинство их допускает какой-нибудь общий принцип, неопределенное, вечное начало, долженствующее поглотить в свое целое индивидуальность души. Чувствуя, что эти столь туманные мысли неспособны утешить бедное человечество, страшющееся уничтожения и смерти, философы неустанно проповедуют, насколько возможно, полное смирение. И *Гюйо* также, замечая, что учение его о бессмертии любви далеко не может успокоить людей, ожидающих от философов каких-нибудь слов утешения, в конце концов, признает, что «так как нечего ожидать помощи перед неумолимым, ни сострадания к тому, что согласно с целым и с нашей собственной мыслью, то остается уместным одно смирение» (стр. 476).

Согласно общепринятому мнению, быть философом — значит принимать вещи так, как они есть, не слишком восставая против действительности; и в самом деле, припев всех философских систем постоянно один и тот же: преклониться перед неизбежным, т.-е. смириться перед перспективой уничтожения.