

АРТУР ШОПЕНГАУЭР

Вера и знание – это две чаши весов:
чем выше одна, тем ниже другая



Средний человек озабочен тем, как бы ему убить время,
человек же талантливый стремится его использовать

Кто не любит одиночества –
тот не любит свободы

МИР КАК ВОЛЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

С КОММЕНТАРИЯМИ
И ИЛЛЮСТРАЦИЯМИ

Популярная философия с иллюстрациями

Артур Шопенгауэр

Мир как воля и представление

«Издательство АСТ»

1818, 1851, 1860

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)

Шопенгауэр А.

Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр — «Издательство АСТ», 1818, 1851, 1860 — (Популярная философия с иллюстрациями)

ISBN 978-5-17-149778-1

Артур Шопенгауэр – немецкий философ, один из главных представителей философского иррационализма, из-за резких суждений получил прозвище «философа пессимизма». Его философия и необычные взгляды на человеческую природу, метафизический анализ воли, афористичный стиль письма оказали огромное влияние на З. Фрейда, Ф. Ницше, А. Эйнштейна, К. Юнга, Л. Толстого, Л.Х. Борхеса и многих других. В чем заключается «воля к жизни» и «представление» мира; почему жизнь – это трагедия, но в своих деталях напоминает комедию; что дает человеку познание; как он через свое тело знакомится с окружающей действительностью и как разгадывает свой гений; что такое любовь и отчего женщина выступает главной виновницей зла... Непростые для понимания тексты Шопенгауэра становятся увлекательным чтением благодаря комментариям и разъяснениям специалиста. В формате PDF А4 сохранен издательский макет книги.

УДК 1(091)

ББК 87.3(0)

ISBN 978-5-17-149778-1

© Шопенгауэр А., 1818, 1851, 1860
© Издательство АСТ, 1818, 1851, 1860

Содержание

Пессимизм Шопенгауэра – философия надежды	6
Жизненный путь и судьба философии	6
«Несвоевременный» мыслитель	8
Мир как воля и представление	14
Том первый	14
Предисловие к первому изданию (Дрезден. Август 1818 г.)	14
Из предисловия ко второму изданию (Франкфурт-на-Майне. Февраль 1844 г.)	15
Предисловие к третьему изданию (Франкфурт-на-Майне. Сентябрь 1859 г.)	18
Из Книги первой «О мире как представлении»	18
Первое размышление: представление, подчиненное закону основания: объект опыта и науки	18
Пояснения к извлечениям из Книги первой	23
Из Книги второй «О мире как воле»	25
Первое размышление: объективация воли	25
Пояснения к извлечениям из Книги второй	36
Из Книги третьей «О мире как представлении»	37
Второе размышление: представление, независимое от закона основания: платоновская идея: объект искусства	37
Конец ознакомительного фрагмента.	53

Артур Шопенгауэр

Мир как воля и представление

© А. А. Чанышев, составление, предисловие, комментарии, 2022

© Издательство АСТ, 2022

* * *



Пессимизм Шопенгауэра – философия надежды

Жизненный путь и судьба философии

Артур Шопенгауэр родился 22 февраля 1788 г. в Данциге (Гданьске) в состоятельной купеческой семье. Отец философа Генрих Флорис Шопенгауэр (1747–1805), хотя и бывал неуравновешен (вспыльчив и склонен к депрессии), однако имел репутацию добропорядочного, открытого, независимого в своих суждениях человека и честного коммерсанта. Его мать Иоганна Генриетта Шопенгауэр (1766–1823), дочь сенатора Трозинера, обладала склонностью к изящным искусствам и занималась литературным творчеством (итоговое издание собрания ее сочинений составило 24 тома, 1830–1831¹). В детстве будущий философ не получил систематического образования. Его отец, желая видеть в нем продолжателя своего дела, сначала отправляет девятилетнего сына в Гавр, где Артур прожил два года в семье отцовского друга и партнера. После непродолжительного пребывания в гамбургской частной школе мальчика берут в путешествие по Европе в образовательных целях. Это путешествие убедило его в бесполезности изучения «одних только слов» и благотворности знакомства «с самими вещами». Затем в 1805 г. по решению отца Артур был отдан в крупную гамбургскую фирму для обучения торговому делу, к чему он вовсе не испытывал влечения. Однако после смерти отца (к нему Шопенгауэр-младший до конца своих дней питал чувство любви и благодарности за редкое счастье быть независимым и обеспеченным), мать позволяет ему получить университетское образование. После подготовки при городских гимназиях Готы и Веймара Артур становится студентом-медиком Гёттингенского университета (1807), а через полгода, не оставляя изучения медицины, переводится на философский факультет, где с особым усердием штудирует Платона и Канта. С 1811 г. Шопенгауэр учится в Берлинском университете, слушает лекции Вольфа по истории греческой и латинской литературы, Шлейермахера – по истории философии, Фихте – по философии, продолжая наряду с этим подготовку в области естественных наук. Докторскую диссертацию «О четвероюком корне закона достаточного основания» он через два года защищает в Йенском университете.

В 1814 г. после разрыва с матерью, которой он так и не простил холодности к больному умиравшему отцу, Шопенгауэр поселяется в Дрездене. Здесь он пишет трактат «О зрении и цвете» (по следам веймарских бесед с Гёте) и свое основное произведение – «Мир как воля и представление» – первый том (закончен в марте 1818 г.). В связи с выходом в свет первого тома своего основного произведения Шопенгауэр писал его издателю Фр. А. Брокгаузу: «Мой труд является... новой философской системой, причем новой в полном смысле слова: не подновленное изложение уже существующего, но ряд самым тесным образом связанных между собой мыслей, никогда прежде не приходивших ни в одну человеческую голову». (Сам Шопенгауэр понимал под абсолютной новизной своей философии попытку «объяснить мир из человека», увидеть мир как нечто живое и осмысленное, нравственно ценное.) Однако большая часть тиража, как и опасался Брокгауз, пошла в макулатуру. Судьба первого издания главного труда (1819) глубоко разочаровала автора. Вплоть до начала 50-х гг. прошлого столетия создатель новой философской системы известен в Германии не столько как философ, сколько как сын писательницы Иоганны Шопенгауэр.

¹ Иоганна Шопенгауэр была известна в XIX в. довольно широкому кругу читателей в Германии как автор записок путешественницы и многочисленных повестей и романов, где сюжетную линию образует трагическая утрата героиней возлюбленного и последующее замужество, в котором она терпит унижения и притеснения от богатого и черствого мужа, в результате чего эта женщина отказывается иметь детей.

Вслед за провалом книги последовало фиаско в преподавательской деятельности. В 1820 г. Шопенгауэр занимает место доцента в Берлинском университете. Встреча с Гегелем в марте того же года при пробном чтении лекции – «О четырех различных видах причин» – послужила началом их продолжительной вражды. Гегель отнесся к Шопенгауэру с полным пренебрежением, последний же неустанно боролся против «шарлатана» (как он называл своего противника) и его «философии абсолютной бессмыслицы». Самонадеянно назначив время своих лекций на те же часы, что и у Гегеля, Шопенгауэр остался без слушателей.

Книга Шопенгауэра и в более поздние берлинские времена (1825–1831) остается незамеченной, новая попытка чтения лекций терпит провал, срываются и планы работы в других университетах.

Затем он бежит от холеры, жертвой которой суждено было стать Гегелю, и окончательно обосновывается во Франкфурте-на-Майне (1833). В это время появляются высказывания Шопенгауэра, в которых он противопоставляет себя своей эпохе. Философ живет лишь своим основным произведением, он пишет и объединяет дополнения ко второй части первого тома в самостоятельный текст, который выходит в 1836 г. под названием «О воле в природе».

Артур Шопенгауэр перешагнул рубеж своего пятидесятилетия, когда на его долю выпал первый успех. Конкурсная работа «О свободе человеческой воли» (1839) была удостоена премии Королевского норвежского научного общества, однако другая работа – «Об основании морали» (1840) – осталась незамеченной. Равным образом не привлекла внимания и книга, объединившая оба сочинения по этике под одним названием «Две основные проблемы этики» (1841), такая же участь постигла дополнительный, второй том основного произведения (1844).

Жизненный горизонт мыслителя замыкается. Почти никаких новых знакомств и мест за последние 30 лет его жизни. Отвергнутый миром, он принципиально стоит в стороне от событий своего времени, не участвуя также и в текущей философской жизни – никак не реагируя на резонанс, вызванный именами Л. Фейербаха, Б. Бауэра, А. Руге, Д. Штрауса и других. В результате (особенно после событий революционного 1848 года, мнение о которых он выразил словом «бунт», назвав действия восставших «предательством по отношению к приобретенной с трудом безопасностью») в революционной и «прогрессистски» настроенной среде складывается остро неприязненное отношение к Шопенгауэру: говорят о «бездеятельной созерцательности» его философии, о «враждебном прогрессу культуры и общества пессимизме», о «реакционности» и т. п. В конце концов его начинают воспринимать в лучшем случае как экстравагантного пришельца из XVIII столетия, а свойственная ему склонность к жестикуляции, к разговорам с самим собой, пудель, сопровождающий его в уединенных прогулках, нелюдимость и другие странности служат пищей для злословия и многочисленных анекдотов.

Шопенгауэр умер 21 сентября 1860 г. и похоронен на главном городском кладбище Франкфурта-на-Майне.

«Несвоевременный» мыслитель

Артур Шопенгауэр, как и его современники – представители послекантовского идеализма, претендовал на создание абсолютного мировоззрения, философии, способной дать решение проблемы бытия, разгадать его тайну, и обращался ко всему человечеству: «Не современникам, не соотечественникам – человечеству передаю я ныне законченный труд свой в уповании, что он не будет для него бесполезен...»².

И все же шопенгауэровская философия, находясь в русле основных духовных тенденций начала XIX столетия (в частности, обращаясь непосредственно ко всему человечеству), одновременно сознательно противостоит им. Под абсолютным мировоззрением Шопенгауэр понимает отнюдь не систематизирующую «научную» картину мира, как равным образом нет у него речи о поглощении жизни отдельного человека логически необходимым самодвижением «идеи». Хотя для него, как и для Фихте, Шеллинга, Гегеля, наисущественнейшее значение имеет преодоление противоположности между субъектом и объектом, идеальным и реальным, свободой и необходимостью, он считает, что обычному человеку, не философу, для достижения этого нет никакой необходимости возвышаться до уровня философского мышления. «Великие истины рождаются в сердце», – повторяет вслед за Вовенаргом Шопенгауэр.

«Фихте... и все те, кто основывает этику, исходя из сочиняемой ими в муках мировой цели, требуют, чтобы люди каждый раз взбирались на самые высокие ступени их философствований для того, чтобы найти там мотивы для нравственных действий... Шопенгауэр же разрешает человеку прислушиваться к своему сердцу...» – отмечал А. Швейцер в своей книге «Культура и этика».

В названии основного произведения Шопенгауэра – «Мир как воля и представление» – и в его содержании легко обнаруживаются основные темы кантовской, фихтевской и шеллинговской философии: противоположение «вещи в себе» явлению и учение о том, что мир – это только «представление» (то есть образ, создаваемый нашим сознанием), перенос центра тяжести философских проблем из теоретической сферы в область морали, учение о воле как сущности вещей. Но по сути Шопенгауэр приспособливает конструкции послекантовской философии (и учение самого Канта) к нуждам совершенно иного мировоззрения. Послекантовский немецкий идеализм выстраивает схему миропонимания, согласно которой деятельность мирового начала и благо человека в конечном счете совпадают; люди – дают они себе отчет в этом или нет – совместно осуществляют некий предуготованный, рационально постижимый план. Шопенгауэровская же «воля к жизни» как мировой принцип бессознательна и не имеет никакой разумной цели. Это «целеустремленность без цели», стремление злое и саморазрушительное, ненасытно алчущая и голодная агрессивность, и потому мир явлений, порожаемый волей, безысходен, не развивается, но обречен на бесконечное круговращение.

Шопенгауэр был первым европейским философом, предложившим этику абсолютного миро- и жизнеотрицания, что отражено в изобретенном самим мыслителем для определения сути своего учения термине «пессимизм» (от *лат.* *pessimus* – наихудший), выражающем негативное отношение к жизни, в которой невозможно счастье, торжествуют зло и бессмыслица.

Заключенный в шопенгауэровской этике мотив жизнеотрицания предвосхищает переживание предельного самоотчуждения человека (неизбывное чувство «тошноты» – Сартр), которое станет одним из доминирующих «интеллектуальных» умонастроений XX в. и едва только предчувствуется в начале XIX столетия. Подытоживая восходящую и к Шопенгауэру тоже традицию осмысления факта самоутраты («смерти») человека, его одинокого противостояния устрашающим и слепым силам природы и неохватному массиву культуры в мире обезбо-

² Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Т.1. М., 2011. С. 8.

женном, лишенном иллюзорного «страхоубежища» (традиционной религии), мыслитель иной эпохи, Камю, в «Мифе о Сизифе» скажет, что в рамках данной традиции предмет философской рефлексии является абсурд – «состояние души, когда пустота становится красноречивой, когда рвется цепь каждодневных действий и сердце впустую ищет утраченное звено»³.

Исходная интуиция шопенгауэровской философии фиксирует бессвязность и противоречивость нашего опыта, но превращая «немыслимое», «вещь в себе» в предмет мысли, Шопенгауэр стремится отыскать в самом же опыте его иной, глубинный смысл, «всеединство». Шопенгауэровский пессимизм – это еще и моральная оценка, выражающая протест против предвидимого обесчеловечивания мира, моралистический проект спасения: по Шопенгауэру, именно ощущение самоутраты, вынужденности существования, подавленности естественных порывов и возникающее в связи с этим чувство вины – верный ориентир избавления от «воли к жизни», недвусмысленное указание на подлинную, идеальную значимость жизни и мира.

Именно таким образом – как протест против предельного обесчеловечивания общества и проект нравственного спасения – трактует в конце XIX в. шопенгауэровский волюнтаризм Ф. Ницше, в ранних работах которого философия А. Шопенгауэра получает мощный сочувственный отклик. Шопенгауэр, по словам Ницше, был философским наставником «утерявших святость и подлинно обмирщенных людей»; пессимизм Шопенгауэра – «род отрицания... который есть... истечение могущественной жажды освящения и спасения жизни»⁴.

Когда Шопенгауэр говорит: «Философия по своей природе исключительна, она обосновывает мирозерцание данной эпохи», – он подразумевает величайшую ответственность философа в выполнении им миссии по исправлению искажающего и отравляющего влияния этой эпохи на человека, ибо она обрекает последнего на «служение современности», превращая его в персонаж «громдного маскарада» – адвоката, врача, педагога, философа и т. д. Преодоление мыслителем своего времени тем более тяжело и ответственно, что осуществлять эту миссию приходится изнутри своего «железного времени», вопреки его неодолимому напору, уподобляемому Шопенгауэром «резкому восточному ветру, насквозь все пронизывающему и на всем оставляющему свой след» (Ницше). Отсюда, в частности, сознание Шопенгауэром исключительности своей философии, захваченность и замороженность абсолютной ее новизной, необычайностью и значимостью впервые ему открывшейся картины мира, а равным образом – чувство восхищения своим гением и озабоченности его судьбой. «...С помощью Шопенгауэра мы можем воспитаться в духе, противоположном нашему времени, потому что... благодаря ему мы действительно знаем наше время», – говорит Ницше. По Ницше, глубинная причина неблагополучия современной ему эпохи – утрата европейским человеком соразмерности собственному невиданно разросшемуся социокультурному миру; в этом мире люди слишком «многосторонни и сложны» и «должны становиться нечестными, если хотят вообще говорить, утверждать что-либо и поступать согласно своим утверждениям». Исторически сложившаяся опустошенность культуры, лишенность ее человеческой цели и меры, того, что человек иных времен находил как некую естественную предзаданность смысла своей жизни, приводит в качестве обратного эффекта к «выталкиванию» человека из социокультурного мира. Культуре и стремящемуся в нее войти человеку предписываются эгоизмом приобретателей, цеховыми интересами людей науки, государством, церковью, учебными заведениями внешние им цель и мера. Шопенгауэр, согласно ницшевской оценке, – мыслитель, впервые заявивший о необходимости отрицания фальши, условности и маскарада такой культуры и своим противостоянием всему этому, своим пониманием полной безнадёжности самой сердцевины и основы

³ Камю А. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1989. С. 22.

⁴ Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1909. С. 213.

всего этого, воли, перекинувший мост к не существующей еще культуре, целью которой будет человек⁵.

Шопенгауэр видит спасение «моралистически», с позиций абсолютизации нравственной свободы, или «этического идеализма» – в обращении к открытой для каждого и по отношению ко всему миру человечности, проявляющейся в чувстве вины и сострадания и способной преодолеть зло эгоистически замкнутого существования. Ницше поэтому в известный период «переоценки всех ценностей» отказывается от шопенгауэровской постановки вопроса о том, как говорил он сам в «Несвоевременных размышлениях», кто же «будет стражем и рыцарем человечности, этого накопленного на протяжении веков святого сокровища». Однако ориентация Шопенгауэра на спасительную силу морали, истолкование им сострадания как опыта всеобщей любви остается ценным духовным достоянием нашего времени, поскольку и сегодня мы живем в предельно обесмысленном, лишенном традиций, немилосердном мире. И потому нынче не столь уж парадоксальной, совсем не лишеной смысла выглядит шопенгауэровская установка на религиозное поведение без веры в Божество, его убежденность в наличии некоего не подвластного нашему произволу глубинного основания жизни, ставка на моральное освобождение человека от вещных зависимостей. Согласно Шопенгауэру только в самом человеке, в бездне человеческого неблагополучия и неизбывных страданий берет начало стремление к освобождению от подчинения бессмысленной «воли к жизни», а это освобождение и есть «высшее благо», единственное упование и надежда на преображение и «воскрешение» человека в человеке.

Шопенгауэр писал еще в период создания своего труда: «У меня под руками, а скорее в моей душе, растет произведение, некая философия, в которой этика и метафизика должны слиться воедино... я пишу, не заботясь о том, каким образом это войдет в состав целого: ведь я знаю, все это возникло из единого основания. Таким образом возникает органическое целое, а только оно и может жить».

Логика построения шопенгауэровской философии представляет собой особый тип целостности мышления, который назван им *органическим*, так как, по словам самого философа, в его создании каждая часть поддерживает целое настолько же, насколько она сама поддерживается им, и не может быть понята, если заранее не понято целое, – в противоположность *архитектоническому* целому, в котором одна часть поддерживает другую, но не поддерживается ею⁶. Данный тип единства мысли согласно Шопенгауэру соответствует задаче воспроизведения в философском опыте сущностного единства мира. Задача построения такого рода мировоззренческого опыта и определила, собственно, характер творческого развития мыслителя. Сначала он создает законченный труд, исчерпывающим образом выражающий обретенную им истину, которой он спешит поделиться с миром, – одну-единственную мысль (имеющую различные проекции: теоретико-познавательную, натурфилософскую, эстетическую и этическую), а затем создает многочисленные дополнения, в том числе и второй том основного произведения.

⁵ Ницше Ф. Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1909. С. 189, 205, 212–213, 227.

⁶ Под *архитектоническим* в данном случае можно подразумевать формально-логическую связь частей и моментов здания теории как завершенного *целого*, которое имеет «пирамидальную» структуру, как, например, в случае аксиоматически-дедуктивного построения геометрии Евклида (служившей образцом для философски-рационалистических построений Нового времени). Здесь из основоположений, или аксиом, выводятся все возможные следствия, образуя непротиворечивую, иерархически упорядоченную систему суждений в рамках единой теории. В *органическом* же *целом* главенствует мировоззренческое начало. Здесь каждый элемент равноприближен к «центру» и равноудален от него, а начало (единое) постигается непосредственно-интуитивно, из наглядного опыта, и только затем получает логическое (теоретико-познавательное, натурфилософское, эстетическое и этическое) «облачение» и обоснование.

В «систематически» развернутом виде эта единственная мысль, отмечающая центральную составляющую шопенгауэровской философии – *мир есть воля*, – кратко может быть выражена следующим образом.

Теория познания и натурфилософия. Мир согласно Шопенгауэру – это «представление»⁷, априорные формы которого – пространство, время, причинность. «Мир как представление» раздваивается на соотносительные субъект и объект, но у них одна внутренняя сущность – воля: она проявляется и в слепо действующей силе природы, и в обдуманной деятельности человека (разум – инструмент воли). Как «вещь в себе» она едина и лежит вне сферы действия необходимости; внешние же обнаружения воли, включенные в бесконечную цепь причин и следствий, – ее «объективации». Каждой объективации свойственно стремление к абсолютному господству. Мир в целом, природа – вечное бесцельное становление, область вынужденного действия мощных, но слепых сил; вечно голодная, не знающая удовлетворения воля – «целесообразность без цели».

Смысл эстетического творчества и морального освобождения. В обществе, как и в живой природе, воля проявляется в качестве «воли к жизни» – источника животных инстинктов и бесконечного эгоизма человека: всякий осознает себя всей волей к жизни, тогда как все прочие индивиды существуют в его представлении как нечто от него зависящее, что выражается в непрерывной «войне всех против всех». Государство не уничтожает эгоизма, будучи лишь системой сбалансированных частных волей. Преодоление естественных импульсов происходит в сфере искусства и морали. Искусство основано на способности «незаинтересованного созерцания» идей – «адекватных объективаций воли»⁸. Эстетическая способность уже вырывает нас из потока времени и других отношений. Итоговая позиция Шопенгауэра такова: мир остается неизменным в своих негативных характеристиках (Шопенгауэр – в противовес Лейбницу – называл существующий мир «наихудшим из возможных», а свое учение – «пессимизмом»), но преисполненная страданий жизнь в мире имеет искупительный смысл. Страдание – «наказание» за «первородный грех», вина эгоцентричного существования, которому, как уже было сказано, свойствен беспредельный эгоизм. Данный смысл, однако, проявляется не как судьба или предопределение, а открывается только в личном опыте сострадания, означающем ликвидацию иллюзорной границы между «я» и «не я» и тем самым – «обращение» воли, переворот в самом бытии.

«Две основные проблемы этики» – главное этическое произведение А. Шопенгауэра. Состоит из двух частей, каждая из которых была написана в качестве самостоятельного конкурсного сочинения. Рукопись первой части – «О свободе воли» – была отослана Шопенгауэром на конкурс в Норвежскую королевскую академию наук осенью 1837 года, а рукопись второй части – «Об основе морали» – летом 1839 года в Датскую королевскую академию наук. Обе работы под общим названием были опубликованы в 1841 году во Франкфурте-на-Майне; второе, дополненное автором издание, появилось в 1860 году в Берлине.

⁷ *Представление* – наглядный образ, возникающий на основе чувственного восприятия предмета или явления, который затем может воспроизводиться и без непосредственного воздействия этого предмета на органы чувств.

⁸ Шопенгауэровская *воля* в качестве мирового начала двойственна, предстает в двух ипостасях. С одной стороны, она – *воля к жизни*, не имеющее удовлетворения стремление, развертывающееся в бесчисленном множестве явлений, или *объективаций*, в бесконечности пространства, времени, цепи причин и следствий – *целестремленность без цели*. С другой стороны, как *воля в себе*, она едина, целостна, пребывает вне времени и пространства, не подчинена причинно-следственной необходимости (причем философ никак не объясняет, почему единая в себе воля дробится на множество объективаций). Поэтому-то Шопенгауэр и считает *адекватной объективацией* воли *платоновскую идею* – умопостигаемую форму, существующую отдельно от единичных вещей, которые к ней «причастны», объект достоверного знания; она (идея) – своеобразный внутренний смысловой контур, всегда остающаяся неизменной структура явления, которая делает всякую вещь самой собой на протяжении всего ее существования; если последнее (явление, вещь) погружено в поток становления, то идея «пребывает», будучи неподвластной времени, пространству, причинности (тому, что Шопенгауэр называет «принципами индивидуации»): как *единое* в противовес многому идея и выражает *адекватно* сущностное единство воли в себе.

Шопенгауэр считал свое этическое произведение чрезвычайно важным дополнением к четвертой книге «Мира как воли и представления». В отличие от содержания этой последней он попытался исходить в своем исследовании не из метафизических предпосылок (т. е. из положения о воле как о сущности мира, на котором основано понимание морали в его основном произведении в качестве отрицания «воли к жизни»), а опираться на анализ данных опыта. Критикуя императивное понимание морали в кантовской этике долга, базирующейся на понятии категорического императива (безусловного долженствования), и полагая, что такая этика всего лишь перелицовывает теистическую мораль декалога (т. е. такое обоснование морали, когда за фундамент последней принимается *понуждающая сила повеления* – запрета или предписания). Он предлагает искать эмпирически действенную, непосредственно исходящую из нашего собственного существа, способную реально противостоять мощным эгоистическим мотивам нравственную пружину, которую и обнаруживает в чувстве сострадания. Равным образом, поиск человеческой свободы осуществляется им за пределами устоявшихся философских концепций «свободы воли», – через апелляцию к доступному для каждого опыту вины и ответственности: ведь чувство вины и ответственность, как и наша фиксируемая нравственной оценкой вменяемость были бы невозможны, *бессмысленны* без свободы. Эта свобода, правда, как он выражается, лежит не в *operari* (действии), а в *esse* (сути) нашего существа.

«*Parerga и Paralipomena*» («Дополнения и пропуски», *греч.*) – второе крупное сочинение А. Шопенгауэра, опубликованное в двух томах. Эта работа, состоящая из философских рассуждений и отдельных мыслей по различной тематике, вышла в свет в 1851 г. Весь «этот материал, – как отмечал автор в предисловии к своему сочинению, – собран здесь потому, что он – главным образом по своему содержанию – не мог войти в... систематические произведения; впрочем, некоторые части вошли сюда только потому, что они явились слишком поздно, чтобы занять там подобающее место».

После того как доработанный основной труд «Мир как воля и представление» (1844, 2-е издание, в которое вошел второй, дополнительный том) был распродан лишь в нескольких экземплярах, найти издателя было крайне трудно, тем не менее новое произведение, благодаря усилиям Ю. Фрауэнштедта (ученика и «главного евангелиста» Шопенгауэра), было все-таки опубликовано тиражом в 750 экземпляров. Публикация книги была безгонорарной, но из общего тиражного количества на долю автора приходилось десять экземпляров.

Сам Шопенгауэр всегда считал, что нетленным памятником ему станет его эпохальный, открывающий совершенно новую философскую истину основной труд, «Мир как воля и представление». Однако известность миновала мыслителя до тех пор, пока не вышло его финальное произведение, в состав которого вошли «Афоризмы житейской мудрости» (автор определил их жанр как *эвдемологию*, или наставление в счастливой жизни), – и это делает его знаменитостью, что в конечном счете заставило обратить внимание читающей публики Европы и на основное произведение мыслителя. «Почему?» – спрашивал К. Ясперс в своем радиовыступлении, посвященном 100-летней годовщине со дня смерти Шопенгауэра, имея в виду эту разительную перемену в судьбе шопенгауэровской философии, – и отвечал: «В немецкой духовной истории что-то произошло: великая философия почти внезапно утратила свое значение. Господствующее положение заняли естествознание, материалистическое мышление и политика. На некоторых образованных людей философия Шопенгауэра воздействовала, по сравнению с этим варварством, как благородное явление гуманистического предания, которое в то же время достаточно подходило современности, новому миру».

Так или иначе, первый шумный успех шопенгауэровской философии связан с выходом из печати «*Parerga и Paralipomena*». «Афоризмы» Шопенгауэра не сходят с языка у читающей немецкой публики. Пресса полна хвалебных отзывов. В Британии издают обзор его работ под заголовком «Иконоборчество в немецкой философии», который после перевода на немец-

кий язык завоеует огромную популярность и в Германии. Схожие материалы появляются во Франции и в Италии. Вместе с тем Шопенгауэр, несмотря на удовлетворенную жажду славы, отнюдь не склонен кардинально менять свою принципиальную позицию («философ везде ищет света и ясности и стремится походить не на мутный дождевой поток, а на спокойное Швейцарское озеро, отличающееся при значительной глубине светлой прозрачностью, дающей глубине ясность»), он иронизирует над «комедией своего успеха»: «Я почти всегда чувствую себя среди людей так, как чувствовал себя Иисус из Назарета, когда он взывал к своим ученикам, которые все спали» (Новые Paralipomena, § 634).

Александр Чанышев

Мир как воля и представление

Том первый

Предисловие к первому изданию (Дрезден. Август 1818 г.)

...Философия *Канта* – единственное, основательное знакомство с которой предполагается в настоящем изложении. Но если, кроме того, читатель провел еще некоторое время в школе божественного *Платона*, то он тем лучше будет подготовлен и восприимчив к моей речи. А если он испытал еще благодетельное воздействие *Вед*, доступ к которым, открытый *Упанишадами*, является в моих глазах величайшим преимуществом, каким отмечено наше юное еще столетие сравнительно с предыдущими, ибо я убежден, что влияние санскритской литературы будет не менее глубоко, чем в XV в. было возрождение греческой, если, говорю я, читатель сподобился еще посвящения в древнюю индийскую мудрость и чутко воспринял ее, то он наилучшим образом подготовлен слушать все то, что я поведаю ему.

Веды (знание, *санскрит.*) – сборник священных текстов индуизма, знание, которое передавалось в форме устной традиции мудрецами от начала времен в форме гимнов, жреческих и магических формул (мантр), а затем было кодифицировано и поделено на четыре *Веды*: *Ригведа* – «Веда гимнов»; *Яджурведа* – «Веда жертвенных формул»; *Самaveda* – «Веда песнопений»; *Атхарваведа* – «Веда заклинаний». К ним были добавлены комментарии различных ведийских школ, *Брахманы*, а также философские трактаты – *Араньяки* и *Упанишады*.

Упанишады – часть *Вед*, в которой рассматривается самое их существо (поэтому часто *Упанишады* называют также *Веданта*, т. е. завершение *Вед*) – система древнеиндийской религиозно-философской мысли, основанная на представлении о достижении в процессе познания тождества абсолютного духовного начала (*Брахмана*) с индивидуальной душой (*Атманом*), что предполагает ряд условий: осознание различий между вечным и невечным бытием, отказ от материального воздаяния в этой и будущей жизни, обладание спокойствием духа, отрешенностью, терпением, сосредоточенностью, верой, стремлением к освобождению.

Санскритская литература. Под этим термином Шопенгауэр подразумевает *Веды* и соответственно индуистскую философию, изложенную в *Упанишадах*, – произведении, которое, по его мысли, немцы «еще только открывают для себя, а также *Пураны* (с *санскр.* – предание). В основном – это тексты послеведийского периода, в которых излагаются предания о богах, история вселенной от ее сотворения до разрушения, генеалогия царей, героев и др., а также индуистская философия и космология. *Пураны* считаются Ведами низших каст.

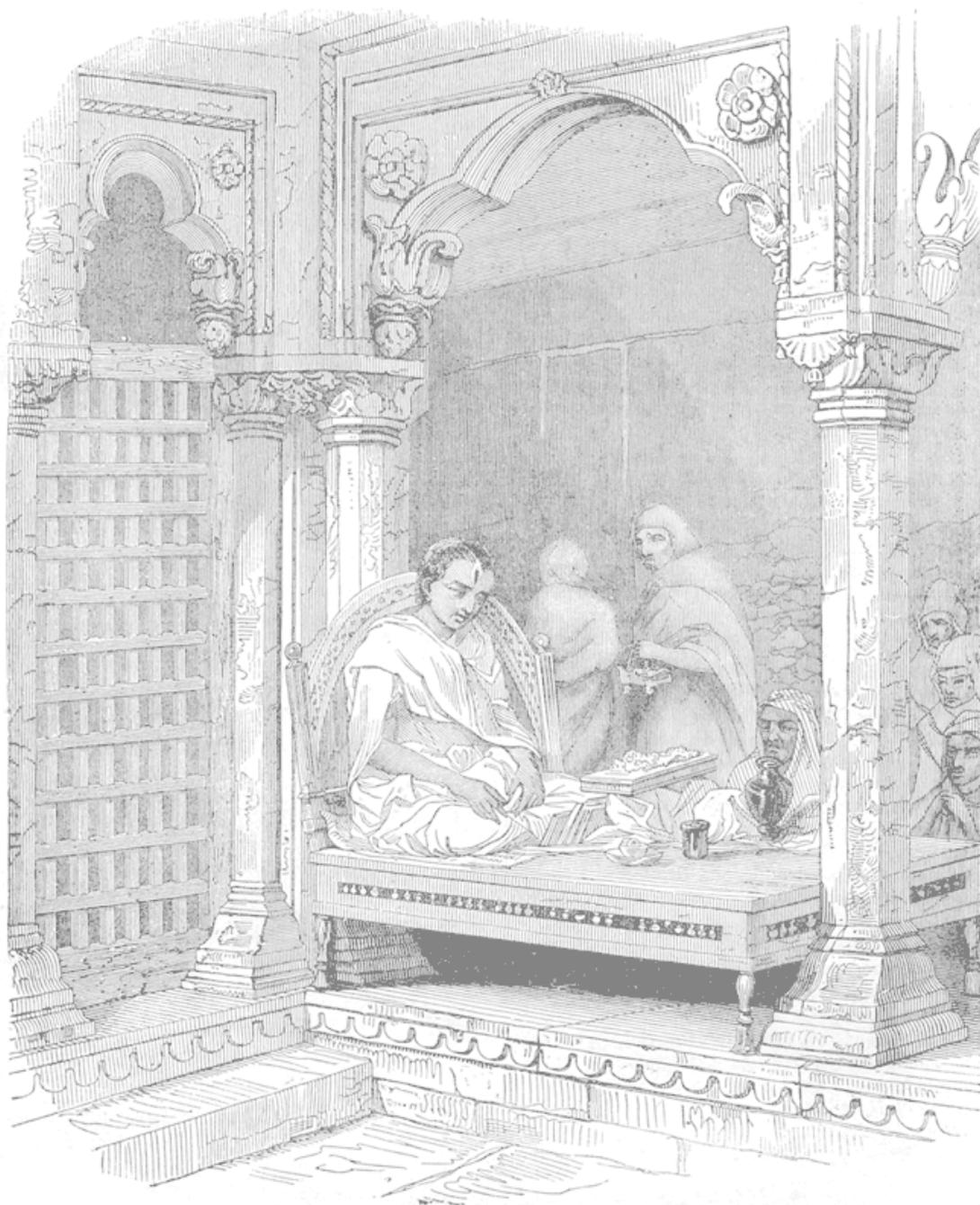
Для него оно не будет тогда звучать чуждо или враждебно, как для многих других, ибо если бы это не казалось слишком горделивым, я сказал бы, что каждое из отдельных и отрывочных изречений, составляющих *Упанишады*, можно вывести как следствие из излагаемой мною мысли, но не наоборот – саму ее найти в них нельзя.

Из предисловия ко второму изданию (Франкфурт-на-Майне. Февраль 1844 г.)

Не современникам, не соотечественникам – человечеству передаю я ныне законченный труд свой в уповании, что он не будет для него бесполезен, хотя бы ценность его была признана поздно: таков везде жребий всего достойного. Ибо только для человечества, не для мимолетного поколения, занятого своей недолговечной мечтой, могла моя голова, почти против моей воли, беспрерывно продолжать свою работу в течение долгой жизни. Недостаток сочувствия к моей работе за это время не мог затмить передо мной ее достоинства, ибо я беспрестанно видел, как лживое, дурное и, наконец, нелепое и бессмысленное⁹ пользовалось всеобщим уважением и почетом. И я думал: если бы те, кто способен узнавать подлинное и истинное, не были так редки, что можно в течение целых двадцати лет тщетно искать их своим взором, то и тех, кто в состоянии творить подлинное и истинное, не было бы так мало, чтобы их создания могли впоследствии составить исключение из преходящих земных вещей, иначе потеряна была бы живительная надежда на потомство, в которой для собственной поддержки нуждается всякий, кто поставил себе возвышенную цель. И тот, кто серьезно замышляет и творит дело, не ведущее к материальной пользе, никогда не должен рассчитывать на сочувствие современников. <...> И это не должно нас удивлять, ибо невероятно большое число людей по своей природе решительно не способно к каким-нибудь иным целям, кроме материальных, и даже не может понимать других целей. Поэтому стремление только к истине слишком велико и эксцентрично, чтобы можно было ожидать, будто все, будто многие, будто просто даже некоторые искренне примут в нем участие. Если же мы все-таки иногда замечаем (как, например, ныне в Германии) поразительное оживление, всеобщие хлопоты, писания и речи, посвященные философии, то можно смело предположить, что действительное *primus mobile*¹⁰, скрытая пружина такого движения, несмотря на все торжественные физиономии и уверения, лежит исключительно в реальных, а не идеальных целях; что здесь имеются в виду личные, служебные, церковные, государственные, короче – материальные интересы; что, следовательно, только партийные цели приводят в столь сильное движение многочисленные перья мнимых мудрецов и что путеводной звездой для этих шумливых господ служат помыслы, а не понимание сути, и уж, наверно, меньше всего при этом думают они об истине. Она не находит себе сторонников; напротив, среди этой философской сутолоки она может так же спокойно и незаметно проходить свой путь, как и в зимнюю ночь самого мрачного и находящегося во власти закосневшей церковной веры столетия, когда она как тайное учение передается лишь немногим адептам или даже доверяется только пергаменту. Я решаюсь даже сказать, что ни одна эпоха не может быть более неблагоприятна к философии, чем та, когда ею позорно злоупотребляют, делая из нее, с одной стороны, орудие государства, а с другой – средство наживы. <...>

⁹ Гегелевская философия. – Данная характеристика взглядов Гегеля, а также инвективы в адрес Фихте и Шеллинга связаны с недоверием к спекулятивной, сверхопытной направленности их мышления, которой Шопенгауэр, считая себя наследником Канта, противопоставляет своеобразный эмпиризм своей философии: последняя стремится обнаружить идеальную (смысловую) целостность, «всеединство» как данность реального эстетического и морального опыта. – *Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, примеч. сост.*

¹⁰ Перводвигатель (*лат.*).



И если правительства делают философию средством для своих государственных целей, то ученые, с другой стороны, видят в философской профессуре ремесло, которое, как и всякое другое, дает кусок хлеба; они и стремятся к ней, ручаясь за свою благонамеренность, т. е. за свою готовность служить указанным целям. <...>

Теперь еще одно слово к профессорам философии. Уже давно меня поражают прозорливость, тонкий и верный такт, с которыми они тотчас же при появлении моей философии узнали в ней нечто совершенно отличное от собственных стремлений и даже опасное, попросту говоря, нечто такое, что им совсем не ко двору; поражают уверенная и остроумная политика, которая позволила им немедленно найти единственно правильный образ действий по отношению к ней, и абсолютное единодушие, с которым они его соблюдали, наконец, постоянство, с которым они остаются ему верны. <...> Ну, а моя философия совсем не годится для того, чтобы давать заработок. Для этого ей недостает уже первых реквизитов, необходимых для хорошо

оплачиваемой университетской философии: прежде всего, она совершенно не имеет спекулятивной теологии, которая между тем назло несносному Канту с его критикой разума должна быть главной темой всякой философии, хотя последней из-за этого вменяется в обязанность беспрестанно говорить о том, о чем она не может иметь решительно никакого понятия.

Как *спекулятивную теологию* Шопенгауэр интерпретирует свойственную Фихте, Шеллингу и Гегелю установку на построение философии, заключающей в себе рационально-понятийное представление о Боге как об «абсолюте» (сущности, первопричине и цели всех вещей), что, как он полагает, имеет целью подтверждение «истин откровения» – догматов христианского вероучения. (Действительно, первый в «Назначении человека» определяет понятие о Боге как о высшем разуме и бесконечной воле, которая «выступает у него действительной высшей сущностью нашего собственного сознаваемого бытия и творцом всего остального мира». Второй «определяет философию как истинное познание человеком Бога в его абсолютной, безусловной сущности». Третий утверждает в своих «Лекциях по философии религии», что «предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, Бог и ничто, кроме Бога и объяснения Бога».) – Тогда как еще Кант показал невозможность привнесения теологического содержания в философию, поскольку предметную область *рациональной психологии и спекулятивной теологии* образуют такие надопытные понятия, или идеи чистого разума, как душа (я как мыслящее существо) и Бог (безусловно необходимое, высшее существо) и эти иллюзорные идеи неправоммерно обретают статус действительно существующих явлений. Иными словами, разум произвольно конструирует конкретное содержание понятий Бога и души, хотя в границах возможного опыта не существует «объектов», соответствующих этому содержанию, – распространяя схемы, применяемые в доступных для нас эмпирических границах, и «...мы от чего-то известного нам заключаем к чему-то другому, о чем у нас нет никакого понятия, но чему тем не менее из-за неизбежной видимости мы приписываем объективную реальность».

Мое учение не допускает даже столь умно продуманной профессорами философии и сделавшейся для них необходимой сказкой о непосредственно и абсолютно познающем, созерцающем или внемлющем разуме, который надо лишь с самого начала навязать своим читателям, для того чтобы потом уже самым удобным образом, как бы на четверке коней, въехать в область, лежащую по ту сторону всякого возможного опыта – в область, куда Кант вполне и навсегда закрыл доступ для нашего познания и где можно найти непосредственно открытыми и прекрасно изготовленными основные *догматы современного иудаизированного* оптимистического христианства.

Говоря о *догматах иудаизированного оптимистического христианства*, Шопенгауэр имеет в виду *моральную неприемлемость* оптимистических схем *спекулятивной теологии* в свете неизбежного страдания как факта человеческого существования: в рамках восходящего к иудаистской традиции представления о Боге как о всемогущем правителе, неуклонно направляющем мир (историю) по predetermined им пути, к высшему благу (оптимизм), зло и страдание в этом случае либо выполняют конструктивную роль, либо являются только видимостью.

Скажите на милость, какое дело до моей бесхитростной, лишенной этих существенных реквизитов, нехлебной и пытливой философии, которая своей путеводной звездой избрала одну только истину, обнаженную, незнаграждаемую, неллицеприятную, подчас преследуемую истину и, не оглядываясь ни вправо, ни влево, держит свой путь прямо на нее, какое дело до

нее той *alma mater*¹¹, милейшей хлебной Университетской философии, которая, обремененная сотнями взглядов, тысячами соображений, опасно лавирует на своем пути, всегда имея перед глазами страх Господень, волю министерства, устав государственной церкви, желания издателя, одобрение студентов, дружеские отношения коллег, политическую злобу дня, летучее настроение публики и невесть что еще? Или что общего имеет мое тихое, серьезное искажение истины с крикливостью тех схоластических пререканий между кафедрами и скамьями, сокровенной пружиной которых всегда являются личные цели? Скорее, эти два вида философии в основе своей разнородны. Поэтому со мной нельзя заключать ни компромисса, ни товарищества, и никто не может рассчитывать на меня, кроме ищущего одной лишь истины.

Предисловие к третьему изданию (Франкфурт-на-Майне. Сентябрь 1859 г.)

Истинное и подлинное легко распространялось бы в мире, если бы те, кто не способен его создавать, не составляли в то же время заговор, чтобы помешать ему расти. Это обстоятельство уже затруднило и задержало, если не задушило совсем, многое, что должно было послужить на пользу мира.

Речь идет о «профессорах философии», т. е. о представителях университетских кафедр, адептах основных направлений послекантовского немецкого идеализма (а прежде всего – о самих Фихте, Шеллинге и Гегеле), которые, по мнению Шопенгауэра, оскорбленного равнодушием и пренебрежением профессионального сообщества к его философии, составили против него и его основного труда заговор. Эта позиция, возникнув сразу же после провала первого издания книги и неудачной попытки преподавания, с годами не только не смягчилась, чего можно было бы ожидать в связи с успехом «*Parerga и Paralipomena*» (см. настоящее издание), но превратилась в устойчиво-ожесточенное предубеждение.

Его результатом для меня было то, что, хотя мне было всего тридцать лет, когда появилось первое издание настоящего сочинения, – я дожил до этого, третьего, только на семьдесят втором году. Впрочем, я нахожу себе утешение в словах *Петрарки*: «*Si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est*» (*De vera sapientia*, p. 140)¹². И я, наконец, все-таки пришел и имею удовлетворение в конце своего жизненного поприща видеть начало моего влияния, и я уповаю, что оно согласно старому правилу будет длиться тем дольше, чем позже оно наступило.

Из Книги первой «О мире как представлении»

Первое размышление: представление, подчиненное закону основания: объект опыта и науки

§ 1

«Мир есть мое представление» – вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возводить ее до рефлексивно-абстрактного

¹¹ Буквально: мать-кормилица (*лат.*).

¹² Если кто-нибудь, странствуя целый день, прибудет к цели вечером, то этого уже достаточно (*лат.*) («Об истинной мудрости», с. 140).

сознания; и если он действительно это делает, то у него зарождается философский взгляд на вещи.

Рефлексивно-абстрактное сознание, по Шопенгауэру, – фиксация в понятийно-абстрактной форме того, что познано на основе непосредственного чувственного опыта.

Для него становится тогда ясным и несомненным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку, которая осязает землю; что окружающий его мир существует лишь как представление, т. е. исключительно по отношению к другому, к представляющему, каковым является сам человек. Если какая-нибудь истина может быть высказана а priori, то именно эта, ибо она – выражение той формы всякого возможного и мыслимого опыта, которая имеет более всеобщий характер, чем все другие, чем время, пространство и причинность: ведь все они уже предполагают ее, и если каждая из этих форм, в которых мы признали отдельные виды закона основания, имеет значение лишь для отдельного класса представлений, то, наоборот, распадение на объект и субъект служит общей формой для всех этих классов, той формой, в которой одной вообще только возможно и мыслимо всякое представление, какого бы рода оно ни было, – абстрактное или интуитивное, чистое или эмпирическое. Итак, нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающихся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т. е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего, короче говоря, представлением. Естественно, это относится и к настоящему, и ко всякому прошлому, и ко всякому будущему, относится и к самому отдаленному, и к близкому: ибо это распространяется на самое время и пространство, в которых только и находятся все эти различия. Все, что принадлежит и может принадлежать миру, неизбежно отмечено печатью этой обусловленности субъектом и существует только для субъекта. Мир есть представление.

§ 2

Итак, мир как представление – только в этом отношении мы его здесь и рассматриваем – имеет две существенные и неделимые половины. Первая из них – *объект*: его формой служат пространство и время, а через них множественность. Другая же половина, *субъект*, лежит вне пространства и времени: ибо она вполне и нераздельно находится в каждом представляющем существе. Поэтому одно-единственное из них восполняет объектом мир как представление с той же целостностью, что и миллионы имеющихся таких существ; но если бы исчезло и его единственное существо, то не стало бы и мира как представления. Эти половины, таким образом, неразделимы даже для мысли, ибо каждая из них имеет значение и бытие только через другую и для другой, существует и исчезает вместе с нею. Они непосредственно ограничивают одна другую: где начинается объект, кончается субъект. Общность этой границы обнаруживается именно в том, что существенные и поэтому всеобщие формы всякого объекта, каковы время, пространство и причинность, мы можем находить и вполне познавать, и не познавая самого объекта, а исходя из одного субъекта, т. е., говоря языком Канта, они а priori лежат в нашем сознании. Открытие этого составляет главную заслугу Канта, и притом очень большую. Я же сверх того утверждаю, что закон основания – общее выражение для всех этих а priori известных нам форм объекта, и потому все, познаваемое нами чисто а priori, и есть не что иное, как именно содержание этого закона и вытекающие из него следствия; таким образом, в нем выражено все наше а priori достоверного познания.

Термин кантовской философии *a priori* (из предшествующего, *лат.*) означает знание, предшествующее опыту и независимое от него; в широком смысле – все, что относится к

условиям возможности познания, его формальным предпосылкам (формам активности самого субъекта): априорные формы чувственности – пространство и время, категории рассудка – субстанция, причинность и т. д. (см. также комментарий к параграфам первой книги «Мир как воля и представление» в данном издании).

Закон основания согласно Шопенгауэру имеет следующие разновидности: 1) логическое основание, или основание познания; 2) основание физическое, или закон причинности; 3) математическое основание (закон основания бытия) – априорная и пребывающая неизменной связь равновеликих и бескачественных, однородных частей времени (одной после другой) и однородных частей пространства (одной подле другой), определяющая последовательность явлений во времени и их положение в пространстве, – как предмет математики: арифметики (счета временных величин) и геометрии (исследования величин пространственных); 4) моральное основание, согласно которому каждый человек и каждое животное при вступлении в силу мотива «должны исполнить то действие, которое одно согласовано с их врожденным и неизменным характером».

§ 5

Вопрос о реальности внешнего мира, как мы его рассматривали до сих пор, вытекал всегда из блужданий разума, доходившего до непонимания самого себя, и ответить на этот вопрос можно было только разъяснением его содержания. После исследования всего существа закона основания, отношения между объектом и субъектом и истинных свойств чувственного созерцания указанный вопрос должен был отпасть сам собою, ибо в нем не осталось больше никакого смысла. Но кроме названного, чисто умозрительного, происхождения он имеет и совершенно иной, собственно эмпирический источник, хотя и здесь он все еще ставится в спекулятивных целях. В последнем значении смысл его гораздо понятнее, чем в первом. Он состоит в следующем: мы видим сны – не сон ли вся наша жизнь? Или определеннее: есть ли верное мерило для различения между сновидениями и действительностью, между грезами и реальными объектами? Указание на меньшую живость и ясность грезящего созерцания сравнительно с реальным не заслуживает никакого внимания, ибо никто еще не сопоставлял их непосредственно друг с другом для такого сравнения, а можно было сравнивать только *воспоминание* сна с настоящей действительностью. Кант решает вопрос таким образом: «Взаимная связь представлений по закону причинности отличает жизнь от сновидения». Но ведь и во сне все единичное тоже связано по закону основания во всех его формах, и эта связь только прерывается между жизнью и сном и между отдельными сновидениями. Ответ Канта поэтому мог бы гласить лишь так: долгое сновидение (жизнь) отличается непрерывной связностью по закону основания, но оно не связано с *короткими* сновидениями, хотя каждое из них само по себе имеет ту же связность; таким образом, между последними и первым этот мост разрушен, и по этому признаку их и различают. Однако исследовать по такому критерию, приснилось ли что-нибудь или случилось наяву, было бы очень трудно и часто невозможно: ведь мы совершенно не в состоянии проследить звено за звеном причинную связь между каждым пережитым событием и данной минутой, но на этом основании еще не утверждаем, что такое событие приснилось. Поэтому в действительной жизни для различения сна от реальности обыкновенно не пользуются такого рода исследованием. Единственно верным мерилom для этого служит на деле не что иное, как чисто эмпирический критерий пробуждения: последнее уж прямо и осязательно нарушает причинную связь между приснившимися событиями и реальными. Прекрасным подтверждением этого является замечание, которое делает Гоббс во 2-й главе «Левиафана», а именно: мы легко принимаем сновидения за действительность даже по пробуждении, если заснули нечаянно, одетыми, в особенности если все наши мысли были поглощены каким-нибудь предприятием или замыслом, которые во сне занимают нас так же, как и наяву;

в этих случаях пробуждение мы замечаем почти столь же мало, как и засыпание, – сон сливается с действительностью и смешивается с нею. Тогда, конечно, остается только применить критерий Канта; но если и затем, как это часто бывает, причинная связь с настоящим или ее отсутствие совсем не могут быть выяснены, то навсегда останется нерешенным, приснилось известное событие или случилось наяву. Здесь действительно слишком явно выступает перед нами тесное родство между жизнью и сновидением; не постыдимся же признать его, после того как его признали и высказали много великих умов. Веды и Пураны для всего познания действительного мира, который они называют тканью Майи, не знают лучшего сравнения, чем сон, употребляя его чаще любого другого.

Пураны (см. комментарий на с. 20).

Майя (санскр.) – согласно ведийской традиции способ действия Божественной творческой силы, порождающей мир видимости, не являющийся, однако, внутренним свойством самого Бога; иллюзорность воспринимаемого эмпирическим сознанием мира, скрывающего под видимым многообразием свою истинную сущность, преодолевается «подлинным познанием».

Ткань Майи, покров Майи (на языке оригинала – *Schleier der Maja*) – термин, который Шопенгауэр применяет для обозначения призрачности и иллюзорности «мира как представления», который он и уподобляет поэтому сновидению.

Платон не раз говорит, что люди живут только во сне и лишь один философ стремится к бдению. Пиндар (Pythia [Пифия] 8, 135) выражается: *umbrae somnium homo*¹³. Софокл говорит:

Nos enim, quicumque vivimus,
nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.

(*Ajax*, 125)¹⁴

Рядом с ним достойнее всего выступает Шекспир:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep.

*Темп. IV, 1*¹⁵

Наконец, Кальдерон был до того проникнут этим воззрением, что пытался выразить его в своей в некотором роде метафизической драме «Жизнь – это сон».

В основу сюжетной коллизии драмы Кальдерона «Жизнь – это сон» (1636) положена ситуация, когда главное действующее лицо, принц Сехизмундо, проснувшись, оказывается в положении узника; возвращенный после выпавших на его долю испытаний в свое прежнее положение, он переживает духовный переворот. Философская символика драмы Кальдерона восходит к древнейшей традиции понимания смерти как пробуждения к действительной жизни.

¹³ Человек – сон тени (лат.).

¹⁴ Все, что землю вскормлены, не более как легкий призрак и пустая тень (лат., Аякс, 125).

¹⁵ Как наши сновидения, так созданы и мы, и жизни краткой дни Объяты сном (англ., Буя, IV, 1).

После этого обилия цитат из поэтов да будет позволено и мне употребить сравнение. Жизнь и сновидения – это страницы одной и той же книги. Связное чтение называется действительной жизнью. А когда приходит к концу обычный срок нашего чтения (день) и наступает время отдыха, мы часто продолжаем еще празднично перелистывать книгу и без порядка и связи раскрываем ее то на одной, то на другой странице, иногда уже читанной, иногда еще неизвестной, но всегда из той же книги. Такая отдельно читаемая страница действительно находится вне связи с последовательным чтением, но из-за этого она не особенно уступает ему: ведь и цельное последовательное чтение также начинается и кончается внезапно, почему и в нем надо видеть отдельную страницу, но только большого размера.

Итак, хотя отдельные сновидения отличаются от действительной жизни тем, что они не входят в постоянно пронизывающую ее общую связь опыта, и хотя пробуждение указывает на эту разницу, тем не менее именно самая связь опыта принадлежит действительной жизни как ее форма, и сновидение, в свою очередь, противопоставляет ей свою собственную внутреннюю связь. И если в оценке их встать на точку зрения за пределами жизни и сновидения, то мы не найдем в их существовании определенного различия и должны будем вместе с поэтами признать, что жизнь – это долгое сновидение. <...>

Так, по моему мнению, обстоит дело, и как чистое выражение того внутреннего смысла проблемы, которого она не могла найти, я предлагаю следующее. Что представляет собой этот наглядный мир, помимо того, что он есть мое представление? Сознаемый мною лишь в одном виде, а именно как представление, не есть ли он, подобно моему телу, осознаваемому мною двояко, не есть ли он, с одной стороны, *представление*, а с другой – *воля*! Разъяснение этого вопроса и утвердительный ответ на него составят содержание второй книги, а выводы из него займут остальную часть этого сочинения.

§ 7

Ибо «нет объекта без субъекта» – вот положение, которое навсегда делает невозможным всякий материализм. Солнце и планеты, если нет глаза, который их видит, и рассудка, который их познает, можно назвать словами; но для представления слова эти – кимвал звенящий. С другой стороны, однако, закон причинности и идущие по его стопам наблюдение и исследование природы неизбежно приводят нас к достоверной гипотезе, что каждое высокоорганизованное состояние материи следовало во времени лишь за более грубым, что животные были раньше людей, рыбы – раньше животных суши, растения – раньше последних, неорганическое существовало раньше всего органического; что, следовательно, первоначальная масса должна была пройти длинный ряд изменений, прежде чем мог раскрыться первый глаз.

Неорганическое раньше органического, то есть с эволюционной точки зрения неживая природа предшествовала появлению природы живой, жизни; равным образом эволюция живых существ и развитие у них органов чувств имеют направленный характер: прежде чем появилось зрение и его органы (*прежде чем раскрылся первый глаз*), существовала способность к тактильным ощущениям. То, что зрение развивается на основе тактильной способности, подтверждается, например, изучением характера движения глазного яблока человека при осмотре впервые встреченного предмета: наш глаз как бы сканирует этот предмет, «ощупывая» его; движения глаза при этом в точности «повторяют» движения руки слепого человека.

И все же от этого первого раскрывшегося глаза, хотя бы он принадлежал насекомому, зависит бытие всего мира, как от необходимости посредника знания, – знания, для которого и в котором мир только и существует и без которого его нельзя даже помыслить, ибо он всецело есть представление и в качестве такового нуждается в познающем субъекте как носителе сво-

его бытия. Даже самый этот долгий период времени, наполненный бесчисленными превращениями, через которые материя восходила от формы к форме, пока наконец не возникло первое познающее животное, – даже самое это время мыслимо лишь в тождестве такого сознания, чей ряд представлений, чья форма познания и есть оно, время, и вне их оно теряет всякое значение, обращается в ничто. Таким образом, мы видим, что, с одной стороны, бытие всего мира необходимо зависит от первого познающего существа, как бы несовершенно оно ни было, а с другой стороны, это первое познающее животное также необходимо и всецело зависит от длинной предшествовавшей ему цепи причин и действий, в которую оно само входит как маленькое звено. Эти два противоречивых взгляда, к которым мы действительно приходим с одинаковой неизбежностью, можно, разумеется, назвать другой антиномией нашего познания...

Антиномия – взаимоисключающее противоречие между суждениями, каждое из которых считается в равной степени обоснованным.

Пояснения к извлечениям из Книги первой

Исходным тезисом первой книги основного произведения Шопенгауэра, содержанием которой является *теория познания*, является положение, согласно которому мир – это мир человека, или «мир есть мое представление». Но что же означает данное утверждение?

Это значит, прежде всего, что мир делает «миром» познающий субъект, без которого мир сам о себе ничего не знает; и это означает также, что субъект не может выйти за пределы обусловленности своего знания самим собой, познающим. Поэтому если мы хотим быть последовательными в ответе на вопрос, что мы знаем (в смысле объективности, истинности нашего знания), то придется согласиться с тем, что непосредственно мы знаем только свой глаз, свою руку, свое ухо и т. д., а не сам мир.

При этом, однако, правомерен еще один вопрос: что значит тот «объективный» порядок, который мы обнаруживаем в мире: пространство, время, причинность? Не означает ли это, что время, пространство, причинность суть лишь формы нашего представления? Да, это именно так, считает Шопенгауэр. В пользу такого вывода, по его мнению, свидетельствует и то обстоятельство, что мы можем познавать названные формы представления не познавая самого объекта, а исходя из одного субъекта: то есть мы можем помыслить и время, и пространство, и причинность, отделив их от какого бы то ни было предметно-событийного содержания – помыслить их «априорно», до всякого опыта и как условие всякого опыта. Например: время – это длительность, делимая на равновеликие и бескачественные отрезки (секунды, минуты и т. д.). Секунд, минут и других мерок времени в самой природе нет, но именно они позволяют нам измерять объективную длительность каких угодно процессов, происходящих в мире.

Таким образом, мир, с точки зрения Шопенгауэра, – это «мой мир», мой в том смысле, что я его вижу таким, каким мне его позволяет видеть моя собственная способность представления. Но ведь мир отнюдь не только «мой мир», он еще и независим от меня, самостоятелен, неподатлив, существует как объективная реальность.

Как видим, выясняется, что картина мира как представления, по Шопенгауэру, двойственна и противоречива, в этой картине все прочно, достоверно, упорядоченно, но одновременно все условно, эфемерно и призрачно. Мир – сам по себе, он всегда объективен, у него есть своя история, в которой нас не было и в свое время не будет; и все же от «первого раскрывшегося глаза», хотя бы он принадлежал насекомому, зависит бытие всего мира именно потому, что сам мир ничего не знает о том, что он – мир, потому что он становится миром только для познающего существа. Раздвоенное на субъект и объект бытие, по словам философа, всегда является относительным бытием, где все «существует только через другое и для другого». Проще всего, как полагает философ, это можно понять на примере времени: в нем каждое

мгновение существует лишь уничтожив предыдущее, своего «отца», чтобы столь же быстро погибнуть самому; прошедшее и будущее (помимо результатов своего содержания) столь же ничтожны, как любое сновидение, а настоящее служит только непротяженной и неустойчивой границей между тем и другим.

Но если бытие мира, взятого как представление, противоречиво, то сам факт наличия противоречий косвенно указывает на необходимость поиска некоего связующего момента единства, некоей точки бытия, соединяющей субъект и объект непосредственно, без участия познающего субъекта. Факт неустранимой противоположности между субъектом и объектом заставляет искать внутреннюю сущность мира, *вещи в себе*, уже не в каком-либо одном из названных двух элементов представления (в субъекте или в объекте по отдельности), но, скорее, в чем-то совершенно отличном от представления.

Необходимость поиска первоосновы всего явленного нам в опыте, с точки зрения Шопенгауэра, может быть подкреплена следующим соображением. «Теоретический эгоизм» (позиция, согласно которой реально одно только собственное познание: все остальное – мое представление) может счесть все явления, кроме собственного индивида, за привидения, и это нельзя отвергнуть никакими доказательствами, но в качестве «серьезного философского убеждения, как скажет Шопенгауэр во второй книге (см. здесь, § 19), мы найдем такую позицию разве что в сумасшедшем доме». Направление поиска такого основания определяется тем, что субъект связан с объектом не только опосредствованно, через познание, но и непосредственно, ибо сам субъект – не просто «абстрактный субъект чистого познания», а часть этого мира, с которым его связывает собственная телесность: я познающее – прежде всего я телесное, желающее и действующее, добывающееся и страдающее, то есть проявляющееся еще и как воля; сама же воля, желание, – всегда есть направленность на объект, воля к чему-то, желание чего-то. Мы укоренены в объективном мире нашими желаниями и потребностями, наша воля, как корень растения в почву, «прорастает» в объективный мир, неразрывно связывая нас с ним.

С учетом этого исходный пункт шопенгауэровской концепции – принцип соотносительной поделенности мира на субъект и объект – трансформируется в другое положение, которое можно сформулировать так: «Хочу, следовательно, существую», – и это единственный пункт опыта, где мое внутреннее существо, субъективная реальность (воля), совпадает с реальностью объективной, физической (телом). Стало быть, можно, рассуждая по аналогии (а никакой другой возможности у нас и нет), считать, что эта же реальность (воля) является основой и всего остального физического мира.

Но не расширяет ли неправомерно понятие воли такая его трактовка? Нет, считает Шопенгауэр. Он, правда, признает, что в его интерпретации «понятие воли получает больший объем, чем оно имело до сих пор», и в этой связи отмечает: «... Я называю весь род по самому выдающемуся из его видов». По его мнению, это отнюдь не предполагает неправомерного сведения всех других разновидностей причин именно к воле человека. Шопенгауэр поясняет: если сказать, что сила, влекущая камень к земле, по своему существу есть воля, «то этому суждению не будут приписывать нелепого смысла, будто камень движется по сознательному мотиву, ибо воля проявляется в человеке именно так». Нам следует, считает он, самые простые и обычные движения неорганических тел, совершающиеся по причинам, научиться «понимать в их внутренней сущности из моего собственного движения по мотивам».

Шопенгауэр полагает, что такой подход к объяснению мира углубляет наше познание. По его мнению, наше знание – религиозное, обыденное и научное – стремится к упрощению, стремится свести неизвестное к известному или к тому, что нам таковым кажется. «Лень и невежество порождают склонность к поспешным ссылкам на первичные силы», но ссылаться «вместо физического объяснения на объективацию воли так же нельзя, как и ссылаться на творческую мощь Бога». Однако, замечает он, и строгое естественно-научное объяснение мира страдает принципиальной неполнотой. Естествознание объясняет только то, «почему каждое

определенное явление должно обнаружиться именно теперь *здесь* и именно здесь *теперь*», – и с его помощью мы все-таки никогда не проникнем во внутреннюю сущность вещей. Наука, по его словам, стремится свести все проявления органической жизни к химической основе, всякий химизм, в свою очередь, к «механизму», но в рамках научного объяснения всегда остается «нерастворимый осадок», то содержание явления, которое нельзя свести к форме последнего. В каждой вещи в природе (даже в движениях пылинки в луче света) есть нечто такое, чему никогда нельзя найти основания, указать дальнейшую причину, чего нельзя объяснить: это – специфический образ ее действия, т. е. образ ее бытия, ее сущность.

Однако Шопенгауэр, как мы видели, не выходит за рамки аналогии, когда утверждает, что необъяснимое нечто, внутренняя сущность каждой вещи – это, по сути, то же, что и спонтанная воля человека: ведь он имеет в виду неизвестное начало вещей и неизвестный источник определенности нашей воли. Сама по себе такая аналогия не лишена смысла, но, как и всякая аналогия, чересчур неопределенна для того вывода, который на ее основе делает Шопенгауэр, объясняя затем природу при помощи «мировой воли» как «слепого бессознательного порыва».

Из Книги второй «О мире как воле»

Первое размышление: объективация воли

§ 19

Но будут ли объекты, известные индивиду лишь в качестве представлений, будут ли они все-таки, подобно его собственному телу, явлениями воли – вот в чем, как уже сказано в предыдущей книге, заключается истинный смысл вопроса о реальности внешнего мира. Отрицательный ответ на этот вопрос составляет сущность *теоретического эгоизма*, который именно потому и считает все явления, кроме собственного индивида, за фантомы, подобно тому, как практический эгоизм поступает точно так же в практическом отношении: только собственную личность он рассматривает как действительную, а во всех остальных видит лишь призраки и соответственно обращается с ними.

Теоретический эгоизм – этот термин равнозначен понятию *солипсизм* (от *лат. solius ipsius* – единственное я), точка зрения, или вообще не признающая реальность сознания других людей, или признающая таковую реальность теоретически недоказуемой. Соответствующая смысловая конструкция применялась Кантом под названием «метафизический эгоизм». Он писал: «Тот, кто утверждает, что нет никакого существа, кроме него, есть метафизический эгоист; эгоиста такого рода нельзя опровергнуть доказательством на том основании, что он не позволяет заключать от действия к причине. Феномены могут даже иметь в основании многие другие причины, которые производят подобные действия. Возможность двух причин, вызывающих то же действие, препятствует доказать метафизическим эгоистам, чтобы что-нибудь существовало, кроме них». Кант хочет этим сказать, что проявления чужой одушевленности могут без логического противоречия быть истолковываемы эгоистом как закономерный результат движений, выполняемых мертвым автоматом природы. (Подробнее см.: *Лапин И. Эгоизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.*)

Теоретический эгоизм, правда, никогда не может быть опровергнут никакими доказательствами; однако в философии им всегда пользовались исключительно в качестве скептического софизма, т. е. для вида. А как серьезное убеждение его можно найти только в сума-

шедшем доме, и тогда оно требует не столько аргументов, сколько лечения. Поэтому мы не станем больше останавливаться на нем, и в наших глазах оно будет только последней цитаделью скептицизма, который всегда имеет полемический характер. Если, таким образом, наше всегда привязанное к индивидуальности и именно этим ограниченное познание необходимо влечет за собою то, что каждый может *быть* лишь чем-то одним, все же остальное он может *познавать* (это ограничение и порождает, собственно, потребность в философии), то мы, стремясь именно потому расширить философией границы нашего познания, будем рассматривать этот выступающий против нас скептический аргумент теоретического эгоизма как маленькую пограничную крепость, которую, правда, никогда нельзя взять, но и гарнизон ее тоже никогда не может выйти наружу, поэтому ее можно смело обойти, не боясь оставить в тылу.

Итак, выясненное теперь двоякое, в двух совершенно различных видах данное нам познание о сущности и деятельности нашего собственного тела мы будем употреблять в качестве ключа к сущности всякого явления в природе. Все объекты, которые не есть наше собственное тело и потому даны нашему сознанию не двояко, а лишь как представления, мы будем рассматривать по аналогии с телом и признаем поэтому, что как они, с одной стороны, подобно телу, суть представления и в этом совершенно однородны с ним, так и, с другой стороны, если устранить их бытие в качестве представлений субъекта, то полученный остаток по своему внутреннему существу должен быть тем самым, что мы в себе называем *волей*. <...>

Таким образом, мы нигде не можем найти другой реальности для физического мира. Если, следовательно, физический мир должен быть чем-то большим, нежели просто наше представление, то мы должны сказать, что он кроме представлений, т. е. в себе и по своему внутреннему существу, является тем, что мы в самих себе находим непосредственно как волю. Я говорю – по своему внутреннему существу, но это существо воли мы должны сперва познать конкретнее, чтобы уметь отличать то, что относится уже не к нему самому, а к его проявлению, имеющему много степеней; так, например, сопровождение воли познанием и обусловленная этим определенность ее мотивами относятся, как мы увидим дальше, не к ее существу, а лишь к ее очевиднейшему проявлению в животном и человеке. Поэтому если я скажу: сила, влекущая камень к земле, по своему существу, в себе и помимо всякого представления есть воля, то этому суждению не будут приписывать нелепого смысла, будто камень движется по сознательному мотиву, ибо воля проявляется в человеке именно так¹⁶.

§ 23

Воля как вещь в себе совершенно отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, которые она принимает лишь тогда, когда проявляется, и которые поэтому относятся только к ее *объектности*, ей же самой чужды. Уже самая общая форма всякого представления, форма объекта для субъекта, ее не касается; еще менее ее касаются формы, подчиненные этой последней и находящие себе общее выражение в законе основания, куда, как известно, относятся также время и пространство, а следовательно, и множественность, существующая и ставшая возможной только благодаря им. В этом последнем отношении я буду называть время и пространство заимствованным из старой подлинной схоластики термином

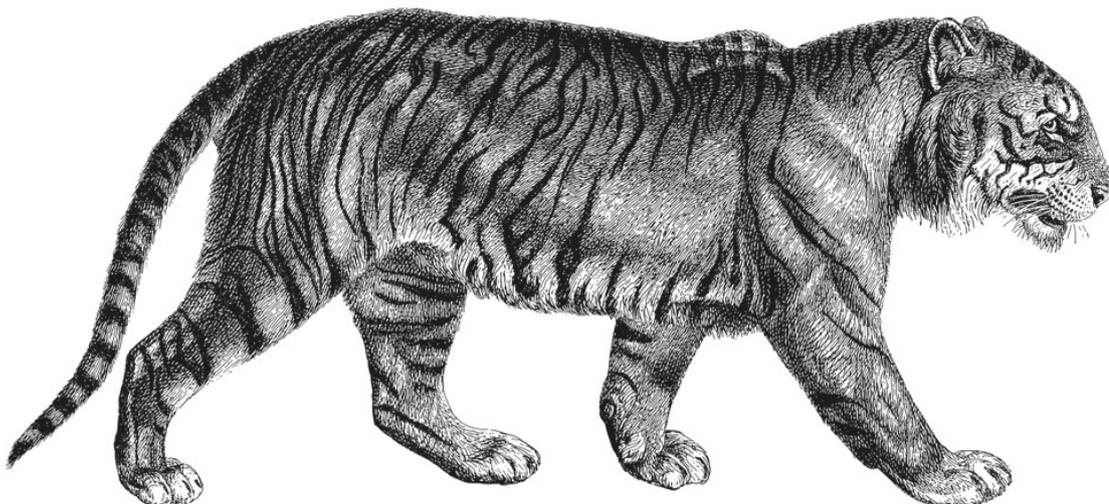
¹⁶ Таким образом, мы совершенно не согласны с Бэконом, утверждающим (*De augm. scient. L. 4 in fine* «О приумножении наук», кн. IV, в конце. – *лат.*>), что все механические и физиологические движения тел происходят лишь за последовавшей в этих телах перцепцией (восприятием), хотя и это неверное суждение вызвано к жизни предчувствием истины. Так же обстоит дело и с утверждением Кеплера (в его трактате «*De planeta Martis*» «О планете Марс». – *лат.*>), что планеты должны обладать познанием для того, чтобы столь правильно держаться своих эллиптических орбит и так соизмерять скорость своего движения, чтобы треугольники площади их пути всегда были пропорциональны тому времени, в которое они пробегают основание. – *Примеч. авт.*

principium individuationis¹⁷, что прошу заметить раз и навсегда. Ибо только благодаря времени и пространству одинаковое и единое по своему существу и понятию является как различное, как множество, рядом и друг после друга: следовательно, время и пространство и есть principium individuationis, предмет стольких схоластических мудрствований и прений, собранных у Суареса...

Согласно сказанному воля как вещь в себе лежит вне сферы закона основания во всех его видах и она поэтому совершенно безосновна, хотя каждое из ее проявлений непременно подчинено закону основания. Далее она свободна от всякой *множественности*, хотя проявления ее во времени и пространстве бесчисленны; она сама едина, но не так, как один объект, единство которого познается лишь из контраста возможной множественности, не так, как едино понятие, которое возникает лишь через абстрагирование от множества: нет, воля едина, как то, что лежит вне времени и пространства, вне principium individuationis, т. е. возможности множественного. Только когда все это станет совершенно ясным для нас из дальнейшего обзора проявлений и различных манифестаций воли, лишь тогда мы вполне поймем смысл кантовского учения, что время, пространство и причинность не принадлежат вещи в себе, а представляют собой только формы познания.

Безосновность воли действительно познали там, где она проявляется наиболее очевидно, как воля человека, которую и назвали свободной, независимой. Но при этом из-за безосновности самой воли проглядели ту необходимость, которой всюду подчинены ее явления, и провозгласили свободными поступки, чего на самом деле нет, так как всякое отдельное действие со строгой необходимостью вытекает из влияния мотива на характер. Всякая необходимость – это, как уже сказано, отношение следствия к основанию и более решительно ничего. Закон основания – общая форма всех явлений, и в своей деятельности человек, как и всякое другое явление, должен ему подчиняться. Но так как в самосознании воля познается непосредственно и в себе, то в этом сознании заложено и сознание свободы. Однако при этом упускается из виду, что индивид, личность – это не воля как вещь в себе, но уже *явление* воли и, как таковая личность уже детерминирована и приняла форму явления – закон основания. Отсюда вытекает тот удивительный факт, что каждый a priori считает себя совершенно свободным, даже в своих отдельных поступках, и думает, будто он в любой момент может избрать другой жизненный путь, т. е. сделаться другим. Но a posteriori, на опыте, он убеждается к своему изумлению, что он не свободен, а подчинен необходимости, что, несмотря на все свои решения и размышления, он не изменяет своей деятельности и от начала до конца жизни должен проявлять один и тот же им самим не одобряемый характер, как бы играть до конца однажды принятую на себя роль. Я не могу здесь дольше останавливаться на этом соображении, потому оно имеет этический характер и относится к другому месту настоящей книги. Здесь я хочу пока указать лишь на то, что *явление* воли, самой в себе безосновной, как таковое подчинено все же необходимости, т. е. закону основания, для того чтобы необходимость, с которой совершаются явления природы, не препятствовала нам видеть в них манифестации воли.

¹⁷ Принцип индивидуации (лат.).



До сих пор явлениями воли считали только те изменения, которые не имеют другого основания, кроме мотива, т. е. представления, поэтому волю приписывали в природе одному лишь человеку и, в крайнем случае, животным, ибо познание, представление, как я уже упомянул в другом месте, – это, конечно, истинный и исключительный характер животности. Но то, что воля действует и там, где ею не руководит познание, это лучше всего показывают инстинкт и художественные порывы животных¹⁸.

Художественные порывы животных (в немецком оригинале – *Kunsttrieben den Thiere*): речь идет, разумеется, не о *художественном* творчестве в собственном смысле слова, а об *инстинктивной* (*der Trieb* можно перевести и как [бессознательный] *порыв*, *импульс*, и как *инстинкт*) потребности и способности животных к созданию *искусных* сооружений: птичьего гнезда, паутины, муравейника, пчелиного улья, термитника и т. д. (глава 27 II тома, к которой отсылает Шопенгауэр, называется «Об инстинкте и влечении к творчеству».) Айхенвальдовский перевод буквально точен, но в русском звучании может вызывать недоумение. Однако вряд ли стоит его заменять на нечто более громоздкое, например: «бессознательное стремление животных к созданию искусных сооружений».

То, что последние обладают представлениями и познанием, здесь не принимается в расчет, ибо цель, к которой они приближаются так, как если бы она была сознательным мотивом, остается им совершенно неведомой; их поступки совершаются здесь не по мотивам, не руководятся представлением, и из этого, прежде всего и яснее всего, видно, что воля действует и без всякого познания. Годовалая птица не имеет представления о яйцах, для которых она строит гнездо, а молодой паук – о добыче, для которой он тклет свою паутину; муравьиный лев не имеет представления о муравье, которому он впервые роет ямку; личинка жука-олени, когда ей предстоит сделаться жуком-самцом, прогрызает в дереве отверстие, где совершится ее превращение, вдвое большее, чем если бы ей надо было обратиться в самку: она делает это в первом случае для того, чтобы приготовить место для рогов, о которых она не имеет еще никакого представления. Очевидно, что в таких действиях этих животных, как и в остальных, проявляется воля, но деятельность ее слепа, хотя и сопровождается познанием, но не руководится им. <...>

¹⁸ Об этом специально говорится в 27-й главе II тома.

§ 27

«...» Согласно всему сказанному естествознание заблуждается, желая свести все высшие ступени объективации воли к низшим, ибо непризнание и отрицание изначальных и самостоятельных сил природы столь же ошибочно, как и необоснованное допущение особых сил там, где на самом деле имеется лишь специфический способ проявления уже известных сил. Поэтому справедливо говорит Кант, что нелепо ожидать Ньютона былинки, т. е. такого человека, который свел бы былинку к проявлениям физических и химических сил и показал бы, что она представляет собой их случайное сращение, т. е. простую игру природы, где совсем не проявляется самостоятельная идея, другими словами, где воля не обнаруживается непосредственно на высшей и особой ступени, а предстает лишь такой, какой она выступает в явлениях неорганической природы и только случайно, – в форме былинки. Схоласты, которые ни за что не допустили бы ничего подобного, совершенно справедливо сказали бы, что это было бы полным отрицанием *forma substantialis*¹⁹ и низведением ее к *forma accidentalis*²⁰. Ибо аристотелевская *forma substantialis* означает как раз то, что я называю степенью объективации воли в известной вещи.

Аристотелевская *forma substantialis* – субстанциональная (существенная) форма (схоластический термин) – один из четырех высших «принципов» бытия наряду с тремя другими: материей (субстратом), источником всякого движения и благом (целью процесса становления). Субстанциональная форма – то же самое, что и платоновская идея, «эйдос», или «чтойность», сущность («эссенция»), но в отличие от платоновской идеи она, по Аристотелю, не существует самостоятельно, помимо множества вещей, а только – в их конкретном множестве. Акцидентальная форма, *forma accidentalis* – понятие, введенное средневековым схоластом и философским последователем Аристотеля Фомой Аквинским для обозначения действия, проявления сущности, формы субстанциональной.

Однако, с другой стороны, нельзя упускать из виду, что во всех идеях, т. е. во всех формах органической природы, раскрывается, т. е. принимает форму представления, объектности, одна и та же воля. Ее единство должно поэтому высказывать себя внутренним родством всех ее явлений. Последнее раскрывается на более высоких ступенях ее объективации, где все явления яснее, т. е. в растительном и животном царствах, всеобщей аналогией всех форм, основным типом, повторяющимся во всех явлениях. Он сделался поэтому руководящим принципом прекрасных зоологических систем, созданных в этом столетии французами; наиболее полно он проводится в сравнительной анатомии как *l'uniteé de 'uniformiteé de l'élékment anatomique*²¹. Поиски его были главным занятием или, во всяком случае, наиболее похвальным стремлением натурфилософов шеллинговской школы, и последние в этом отношении имеют даже известную заслугу, хотя во многих случаях их погоня за аналогиями в природе вырождается в игру слов. Они справедливо указывали на это всеобщее родство и фамильное сходство также и в идеях неорганической природы, например между электричеством и магнетизмом, тождество которых было впоследствии установлено, между химическим влечением и тяжестью и т. п. Особенно они указывали на то, что полярность, т. е. распадение силы на две качественно различные, противоположные и стремящиеся к воссоединению деятельности, которое большей частью выражается и пространственно – расхождением в противоположные стороны, – поляр-

¹⁹ Субстанциональная форма (лат.).

²⁰ Акцидентальная форма (лат.).

²¹ Единство плана, единообразие анатомического элемента (фр.).

ность составляет основной тип почти всех явлений природы, от магнита и кристалла до человека. В Китае, однако, познание этого получило распространение с древнейших времен в учении о противоположности *инь* и *ян*.

Инь и ян (кит. «темное» и «светлое») – парные понятия-символы древнекитайской мудрости, выражающие дуализм мироустройства: пассивное и активное, мягкое и твердое, внутреннее и внешнее, женское и мужское, земное и небесное, луна и солнце, чет и нечет и т. д. Космогонический аспект учения об *инь и ян* характеризует переход от первозданного хаоса к вещной определенности мира; их взаимодействие объясняет процесс изменения, взаимопревращения и слияния вещей, а также миропорядок, устройство всего сущего.

И так как все вещи мира – это объектность одной и той же воли и потому тождественны между собой в своем внутреннем существе, то в них не только должна быть эта явная аналогия и не только в каждом несовершенстве должны обнаруживаться след, намек, задаток ближайшей, более высокой степени совершенства, но и – ввиду того, что все эти формы свойственны только миру как *представлению* – мы можем допустить, что уже в самых общих формах представления, в этом подлинном и главном устое мира явлений, т. е. в пространстве и времени, можно найти и указать основной тип, намек, задаток всего того, что наполняет эти формы. По-видимому, смутная мысль об этом послужила источником каббалы и всей математической философии пифагорейцев, а также и китайцев в «И цзин»; да и в шеллинговской школе, в ее многообразном стремлении раскрыть аналогию между всеми явлениями природы, встречаются некоторые, правда, неудачные, попытки вывести законы природы из одних лишь законов пространства и времени. Впрочем, нельзя знать, в какой степени чей-либо гениальный ум осуществит когда-нибудь оба стремления.

Каббала (с древнееврейск. – предание) – основанное на иудаизме мистическое учение, основоположения которого сформулированы в написанной на арамейском языке в конце XIII в. в Кастилии «Книги сияния», или «Зогар». Каббалистические построения исходят из Библии как мира символов. Уже трактат «Книга творения», созданный между III и VIII вв., учит о 32 элементах мироздания, к которым относятся не только 10 первоисчисел (как в греческом пифагореизме), но и 22 буквы еврейского алфавита... Каббала понимает Бога как абсолютно бескачественную и неопределимую беспредельность («Эн-Соф»). «Однако это ничто есть одновременно все в вещах, в которые оно изливает свою сущность, ограничивая для этого само себя». (См.: Аверинцев С.С. Каббала // Новая философская энциклопедия: в 4 томах. Т. 2. М., 2001. С. 195.)

Пифагорейцы – адепты пифагореизма, направления философской мысли (существовало с V в. до н. э. до эллинистической эпохи включительно; с I в. н. э. – неопифагореизм), которое возникло на основе доктрины основанного Пифагором религиозного союза. Общая особенность – понимание числа (меры) как универсального логически организующего начала, превращающего хаос в космос.

«*И цзин*» («Книга перемен», кит.) – каноническая книга китайской мудрости, основу которой составляют 64 гексаграммы (особые графические символы, состоящие из шести расположенных друг над другом черт двух видов – целой и прерванной – во всех возможных сочетаниях), трактуемые как символическое выражение замкнутой структуры постоянно и циклически изменяющегося мира.

Хотя никогда не следует упускать из виду разницу между явлением и вещью в себе и поэтому никогда нельзя превращать тождество объективированной во всех идеях воли (ибо она имеет определенные ступени своей объектности) в тождество самих отдельных идей, в

которых она проявляется, т. е., например, химическое или электрическое притяжение никогда нельзя сводить к притяжению силой тяжести, хотя бы и была познана их внутренняя аналогия и в первых можно было видеть как бы высшие потенции последней; хотя равным образом и внутренняя аналогия в строении всех животных не дает права смешивать их роды, отождествлять или считать их более совершенные роды разновидностями менее совершенных; хотя, наконец, и физиологические функции никогда не могут быть сведены к химическим и физическим процессам, но для оправдания этого метода в известных пределах можно с большой степенью вероятности допустить следующее.

Если многие из проявлений воли на низших ступенях ее объективации, т. е. в неорганическом мире, вступают между собою в борьбу (ибо каждое, направляясь причинностью, стремится овладеть наличной материей), то из этого соперничества возникает проявление высшей идеи, которая побеждает все прежние, менее совершенные, но побеждает так, что допускает сохранение их сущности в подчиненном виде, сама принимая в себя некоторую аналогию ее; такой процесс становится понятным лишь из тождества проявляющейся во всех идеях воли и из ее стремления к все более высокой объективации. <...>

Более совершенная идея, возникающая из такой победы над несколькими идеями или объективациями воли, именно тем, что от каждой побежденной она принимает в себя более высокую по степени аналогию, приобретает совершенно новый характер: воля объективируется на новый, более явный лад, а именно, появляется, сперва через *generatio aequivoca*²², а затем через ассимиляцию с данным зародышем, органический сок, растение, животное, человек. Итак, из борьбы низших проявлений возникает высшее, которое их все поглощает, но которое и осуществляет в более высокой степени стремления всех. Таким образом, уже здесь господствует закон: *serpens nisi serpentem comederit, non fit draco*²³.

Я очень хотел бы, чтобы ясностью изложения мне удалось одолеть свойственную содержанию этих мыслей темноту; но я очень хорошо вижу, что мне должно прийти на помощь собственное размышление читателя, чтобы я вообще был понят, и понят правильно. <...>

Нет победы без борьбы: высшая идея, или объективация воли, может проявиться, только одержав победу над низшими; но она испытывает их противодействие, так как, хотя и покоренные, они все еще продолжают стремиться к независимому и полному обнаружению своей сущности. Подобно тому, как магнит, уже поднявший кусок железа, продолжает вести борьбу с тяжестью, которая как самая низшая объективация воли имеет в первую очередь право на материю этого железа, и подобно тому, как магнит даже усиливается в этой вечной борьбе, потому что сопротивление заставляет его больше напрягаться, – так и всякое проявление воли, в том числе и обнаруживающееся в человеке, выдерживает борьбу с множеством физических и химических сил, которые в качестве низших идей имеют первичное право на данную материю. Вот почему опускается рука, которую, одолевая тяжесть, долго держали поднятой; вот почему столь часто нарушается отрадное чувство здоровья, выражающее победу идеи самосознательного организма над физическими и химическими законами, которые первоначально властвовали над соками тела, и, собственно, это чувство всегда сопровождается известным, более или менее значительным недомоганием; последнее вытекает из противодействия названных сил, и вследствие него уже растительный момент нашей жизни всегда связан с легким страданием. Вот почему и пищеварение подавляет все животные функции: оно призывает всю жизненную силу, чтобы путем ассимиляции одолеть химические силы природы. Отсюда и вообще протекают тяготы физической жизни, неизбежность сна и, наконец, смерти, ибо рано или поздно покоренные силы природы, пользуясь благоприятными условиями, отвоевывают у изнуренного постоянным успехом организма отторгнутую от них материю и достигают беспрепятственного

²² Самозарождение (лат.).

²³ Если змея не сожрет змеи, то не вырастет дракон (лат.).

проявления своей сущности. Можно поэтому сказать, что всякий организм представляет идею, отражением которой он служит, только лишившись предварительно той части своей силы, которая тратится на преодоление низших, идей, оспаривающих у него материю. По-видимому, это представлялось Якобу Бёме, когда он в одном месте говорит, что, собственно, все тела людей и животных, даже все растения, наполовину мертвы. Смотри по тому, в какой степени удастся организму преодолеть силы природы, выражающие более низшие ступени объектности воли, он становится более или менее совершенным выражением своей идеи, т. е. стоит ближе к *идеалу*, которому в его роде присуща красота, или дальше от него.

Так, мы повсюду видим в природе соперничество, борьбу, непостоянство победы, и впоследствии мы поймем, что в этом заключается свойственное воле раздвоение в себе самой. Каждая ступень объективации воли оспаривает у другой материю, пространство, время. Постоянно пребывающая материя беспрерывно должна менять свою форму, ибо направляемые причинностью механические, физические, химические, органические явления, жадно стремясь к обнаружению, отторгают одна у другой материю: каждая хочет раскрыть свою идею. Это соперничество можно проследить во всей природе, и она даже существует только благодаря ему: *nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles*²⁴; ведь самое это соперничество – лишь проявление свойственного воле раздвоения в самой себе. Наиболее явно выражается эта всеобщая борьба в животном царстве: оно питается царством растений, и в нем самом, в свою очередь, каждое животное становится добычей и пищей другого, т. е. должно уступать ту материю, в которой выражалась его идея для выражения другой идеи, потому что всякое животное может поддерживать свое существование только посредством беспрестанного уничтожения других; таким образом, воля к жизни всюду пожирает самое себя и в разных видах служит своей собственной пищей, и, наконец, род человеческий в своей победе над всеми другими видит в природе фабрикат для своего потребления; но и этот род (как мы поймем это в четвертой книге) с ужасающей ясностью являет в самом себе ту же борьбу, то же самораздвоение воли и становится *homo homini lupus*²⁵.

И ту же борьбу, то же порабощение мы встречаем и на низших ступенях объектности воли. Многие насекомые (особенно ихневмоны) кладут свои яйца на кожу и даже в тело личинок других насекомых, медленное уничтожение которых – первое дело выползающего потомства. Молодой полип, вырастающий в форме ветви из старого полипа и впоследствии отделяющийся от него, еще сидя на нем, уже борется с ним из-за добычи, так что один вырывает ее изо рта у другого (Trembley Polypod. 2, p. 110; 3, p. 165). Но самый яркий пример в этом отношении представляет австралийский муравей-бульдог (*bulldog-ant*): если его разрезать, начинается борьба между отдельными частями – головой и хвостом; первая нападает своими челюстями, а последний храбро отражает ее своими уколами; борьба обыкновенно продолжается около получаса, пока части не замрут или пока их не оттачат другие муравьи. Это явление повторяется каждый раз. (Из письма Ховитта в *W. Journal*, перепечатанного в «*Messenger*» Галиньяни, от 17 ноября 1855 г.) На берегах Миссури встречаются иногда могучие дубы, которые до такой степени обвиты и скованы по стволу и всем сучьям колоссальной лозой дикого винограда, что как бы задыхаются под нею и обречены на увядание. То же самое можно наблюдать даже на низших ступенях, например там, где в силу органической ассимиляции вода и уголь превращаются в растительный сок, а растения и хлеб – в кровь; и так это бывает всюду, где действие химических сил низводится на подчиненную роль и происходит животное выделение (секреция). То же наблюдается и в неорганической природе, например, осаждающиеся кристаллы встречаются между собой, перекрещиваются и до того мешают друг другу, что не могут представить чисто кристаллизованной формы, когда почти каждая дуга запечатляет на себе эту

²⁴ «Ведь если бы не было в вещах борьбы, все было бы единым, как говорил Эмпедокл» (*Аристотель. Метафизика*) (лат.).

²⁵ Человек человеку – волк (лат.).

борьбу воли на столь низкой ступени ее объективации; или магнит навязывает железу свою магнитную силу, чтобы и здесь проявить свою идею; или гальванизм побеждает химические сродства, разрушает самые прочные соединения, до того нарушает химические законы, что кислота разложившейся у отрицательного полюса соли вынуждена достигать положительного полюса, не вступая в соединение со щелочами, которые она встречает на своем пути, и даже не смеет окрашивать в красный цвет попавшийся ей лакмус.

В бóльших размерах это обнаруживается в отношении между центральным телом и планетой: последняя, несмотря на свою разнообразную зависимость, все еще сопротивляется, подобно химическим силам в организме; отсюда возникает то постоянное соперничество между центростремительной и центробежной силами, которое сохраняет движение мироздания и само уже выражает собой ту всеобщую борьбу, присущую явлениям воли, которую мы здесь рассматриваем. Ибо, ввиду того, что всякое тело надо рассматривать как проявление воли, а самая воля необходимо выражается как стремление, изначальным состоянием каждого шарообразного мирового тела должен быть не покой, а движение, поступательное, непрерывное, бесцельное стремление в бесконечное пространство. Этому не противоречат ни закон инерции, ни закон причинности, ибо в силу первого для материи как таковой безразличны и покой, и движение, а потому ее первоначальным состоянием одинаково может быть как движение, так и покой, так что, встречая ее в движении, мы не имеем основания предполагать, что движению предшествовало состояние покоя, и спрашивать о причине наступившего движения, как и наоборот, если бы мы нашли ее в покое, мы не имели бы основания предполагать предшествовавшее покою движение и спрашивать о причине его прекращения. Поэтому не следует искать первого толчка для центробежной силы: она является в планетах, по гипотезе Канта и Лапласа, остатком первоначального круговращения центрального тела, от которого отделились планеты при его сжатии.

Гипотеза Канта и Лапласа. Речь идет о кантовской космогонической гипотезе образования планетарной системы из первоначальной «туманности» (облака диффузного вещества) в результате действия центробежной силы («Всеобщая естественная история и теория неба», 1755). Позднее (1796) аналогичную гипотезу выдвинул Лаплас (французский математик, механик, физик и астроном; в одном из примечаний к своему классическому труду по астрономии, названному им «Небесная механика», Лаплас изложил знаменитую гипотезу о происхождении Солнечной системы из газовой туманности, ранее высказанную Кантом).

Самому же этому телу присуще движение, и оно все еще вращается и в то же время мчится в бесконечном пространстве или, быть может, циркулирует вокруг большего, нам невидимого центрального тела. Такой взгляд вполне согласуется с гипотезой астрономов о центральном солнце, как и с замеченным перемещением всей нашей Солнечной системы и, быть может, всей группы звезд вместе с центральным солнцем, – перемещению, которое в бесконечном пространстве теряет, конечно, всякий смысл (движение в абсолютном пространстве не отличается от покоя) и этим, как уже и непосредственно своим бесцельным стремлением и полетом, становится выражением той ничтожности, того отсутствия конечной цели, которое мы в конце этой книги должны будем признать в стремлении воли во всех ее проявлениях; поэтому опять-таки бесконечное пространство и бесконечное время должны быть самыми общими и основными формами всех явлений воли, какие только есть для выражения ее сущности.

Междоусобную борьбу всех явлений воли мы можем, наконец, заметить и в чистой материи, взятой в качестве таковой, поскольку сущность ее явления правильно названа Кантом как сила отталкивания и притяжения, так что и самое существование ее связано с борьбой противоположных сил. Отвлечемся от всего химического разнообразия материи или перенесемся

своею мыслью в цепи причин и действий туда, где еще нет химического различия, и тогда у нас останется чистая материя, шарообразный мир, жизнь которого, т. е. объективация воли, состоит в упомянутой борьбе между силами притяжения и отталкивания: первая, в виде тяжести, со всех сторон стремится к центру, вторая, в виде непроницаемости, противодействует ей своею инерцией или упругостью, и эти постоянные натиск и отражение можно рассматривать как объектность воли на самой низшей ступени, – уже там они выражают ее характер.

Так, на этой низшей ступени мы видим, что воля проявляется как слепое влечение, как темный, глухой порыв, далекий от всякой непосредственной познаваемости. Это – самый простой и самый слабый род ее объективации. Таким слепым влечением, таким бессознательным порывом она, однако, является еще во всей неорганической природе, во всех первоначальных силах, которыми занимаются физика и химия (стараясь их открыть и познать их закон) и каждая из которых предстает перед нами в миллионах совершенно однородных и закономерных явлений, не носящих на себе никакого следа индивидуального характера, – она только множится во времени и пространстве, т. е. силой *principium individuationis*, как гранями стекла, многократно повторяется изображение.

Объективируясь от ступени к ступени все отчетливее, воля, однако, в растительном царстве, где связью ее явлений служат уже не собственно причины, а раздражители, действует еще вполне бессознательно, как темная движущая сила; таковая она еще, наконец, и в растительном моменте животного явления – в воспроизведении и развитии каждого животного и в поддержании его внутренней экономии: там все еще только раздражители необходимо определяют проявление воли. Все более высокие ступени объектности воли приводят наконец к такой точке, где индивид, представляющий идею, уже не мог бы получать необходимую для ассимиляции пищу посредством одних движений благодаря раздражителям, ибо такого раздражителя надо было бы выжидать, а пища особи здесь становится между тем более специализированной, и при возрастающем разнообразии явлений сутолока и смятение сделались так велики, что эти явления мешают друг другу, и случайность, от которой должны ожидать для себя пищу особи, движимые одними лишь раздражителями, здесь была бы слишком неблагоприятна. Пищу поэтому надо искать, ее надо выбирать с того момента, когда животное покидает оболочку яйца или материнскую утробу, в которой оно бессознательно прозябало. Поэтому здесь становятся необходимыми движение по мотивам и – ради него – познание, которое и появляется на этой ступени объективации воли в качестве вспомогательного средства, *μηχανή*²⁶, для поддержания индивида и продолжения рода. Оно появляется, представленное мозгом или большим *ганглием*, подобно тому, как и всякое другое стремление или назначение объективирующейся воли репрезентируется в каком-либо органе, т. е. обнаруживает себя для представления в виде органа²⁷.

Ганглий – нервный узел, скопление нервных клеток. Такие узлы имеются у многих беспозвоночных и у всех позвоночных животных. Соединяясь между собой, ганглии образуют различные структуры (нервные сплетения, нервные цепочки и т. п.): например, у членистоногих в пучки объединены ганглии различных сегментов тела, а слияние нескольких парных ганглиев образует в ходе эволюции их головной мозг.

Если перевести содержащийся в окончании вышеприведенного абзаца пассаж на язык современной школьной биологии, то можно, по-видимому, сказать, что у Шопенгауэра речь идет о возрастающей сложности нервной системы организмов как о результате *эволюционной адаптации* к условиям пищевой конкуренции и специализации. В конечном счете эта адаптация приводит к возникновению *центральной нервной системы* как органа регуляции поведе-

²⁶ Орудие, средство, машина (*греч.*).

²⁷ Сюда относятся 22-я глава II тома, а также ряд мест в моем сочинении «О воле и природе». – *Примеч. авт.*

ния животных, и соответственно, появляется возможность перехода от простых раздражений к ощущениям, восприятиям, представлениям и т. д., что позволяет отыскивать и добывать пищу с помощью развивающихся параллельно специализированных органов чувств и движения.

Но вместе с этим вспомогательным средством, этой *μηχανή*, сразу возникает *мир как представление* со всеми своими формами, объектом и субъектом, временем, пространством, множественностью и причинностью. Мир показывает теперь свою вторую сторону. До сих пор он был только волей, теперь он становится и *представлением*, объектом познающего субъекта. Воля, которая до сих пор в потемках следовала своему порыву очень уверенно и безошибочно, зажигает себе на этой ступени свет как средство, необходимое для того, чтобы уничтожить вред, и из столкновения и сложных свойств ее проявлений мог бы возникнуть именно для самых совершенных из них. Непогрешимая правильность и закономерность, с которой воля действовала до сих пор в неорганической и чисто растительной природе, основывались на том, что она создала только в своей изначальной сущности, как слепое влечение, воля, без помощи, но и без помехи со стороны второго, совершенно иного мира, мира как представления, который, хотя и служит лишь отпечатком ее собственного существа, но все же имеет совсем другую природу и теперь вторгается в сцепление ее явлений. Вот почему отныне исчезает ее непогрешимая уверенность. Животные подвержены уже иллюзии и обману. Между тем у них есть только наглядные представления, у них нет понятий, нет рефлексии; поэтому они привязаны к настоящему и не могут предусматривать будущее.

По-видимому, это лишенное разумности познание не всегда оказывалось достаточным для своей цели и порою как бы нуждалось в помощи. Ибо перед нами тот весьма замечательный факт, что в двух родах явлений слепая деятельность воли и деятельность, освещенная познанием, поразительнейшим образом вторгается одна в область другой. Так, с одной стороны, в действиях животных, руководимых наглядным познанием и его мотивами, мы находим и другие действия, протекающие без этих мотивов, т. е. с необходимостью слепо действующей воли, – таковы художественные порывы: не руководимые ни мотивом, ни познанием, они, однако, имеют вид, будто их создания осуществляются даже в силу отвлеченных, разумных мотивов. Другой, противоположный, факт мы встречаем там, где, наоборот, свет познания проникает в мастерскую слепо действующей воли и озаряет растительные функции человеческого организма, – в магнетическом ясновидении. Наконец, там, где воля достигает самой высокой степени своей объективации, уже недостаточно появившегося у животных рассудочного познания, которое получает данные от чувств (откуда происходит простое созерцание, ограниченное настоящим): человек, это сложное, многостороннее, способное к развитию, исполненное потребностей и доступное бесчисленным ударам существо, чтобы отстоять свое бытие, должен был получить свет двойного познания; к его наглядному познанию должна была присоединиться как бы его повышенная степень, рефлексия – разум как способность к абстрактным понятиям. Вместе с ним появились обдуманность, которая обзревает будущее и прошлое, и, как ее результат, размышление, заботливость, способность к преднамеренной, независимой от настоящего деятельности, наконец, вполне ясное осознание решений собственной воли как таковых. Если уже вместе с наглядным познанием зародилась возможность иллюзии и обмана, отчего и нарушилась прежняя непогрешимость бессознательного влечения воли и на помощь познанию в руководимую им область должны были прийти инстинкт и художественный порыв как бессознательные обнаружения воли, то с появлением разума эта уверенность и безошибочность обнаружений воли (которая на противоположном полюсе, в неорганической природе, выражается даже в виде строгой закономерности) почти совершенно исчезает: инстинкт совершенно отступает назад, размышление, которое должно теперь все возместить собою, порождает (как объяснено в первой книге) неуверенность и колебания, становится возможным заблуждение, которое во многих случаях мешает адекватной объективации воли в дей-

ствиях. Ибо хотя воля и принимает уже в характере свое определенное и неуклонное направление, в соответствии с которым само желание, побуждаемое мотивами, наступает неизменно, все-таки заблуждение может исказить ее проявления, потому что в этом случае иллюзорные мотивы влияют наподобие действительных, уничтожая их²⁸; бывает, например, когда предрассудок представляет вымышленные мотивы, побуждающие человека к таким действиям, которые совершенно противоположны нормальному проявлению его воли при данных обстоятельствах: Агамемнон ведет на заклание свою дочь, скупец раздает милостыню из чистого эгоизма, в надежде на будущее награждение сторицей и т. п.

Согласно мифу, Ифигения, дочь микенского владыки Агамемнона, должна была по воле последнего стать жертвой во искупление дерзости своего отца, убившего лань Артемиды в ее священной роще и похвалявшегося, что в меткости стрельбы из лука он поспорит с самой владычицей лесов (за что богиня лишила попутного ветра направлявшиеся в Трою корабли предводительствуемых Агамемноном ахейцев). Еще в Античности сюжет жертвоприношения Ифигении был использован Лукрецием как свидетельство преступной и нечестивой жестокости религии (см.: *Лукреций. О природе вещей*, I, 80–101).

Таким образом, все познание вообще, как разумное, так и чисто наглядное, первоначально возникает из самой воли, относится к существу высших ступеней ее объективации в качестве простого *μηχανή*, средства к поддержанию индивида и рода, подобно всякому органу тела. Изначально предназначенное для служения воле, для осуществления ее целей, оно почти целиком и полностью служит ей – у всех животных и почти у всех людей. Тем не менее мы увидим в третьей книге, как у отдельных людей познание может освободиться от этой служебной роли, сбросить свое ярмо и, свободное от всяких целей, желаний, существовать само по себе, как зеркало мира, откуда и возникает искусство; наконец, в четвертой книге мы увидим, как подобное знание, если оно оказывает обратное воздействие на волю, может привести к ее самоуничтожению, т. е. к резиньяции, которая является конечной целью и сокровенной сущностью всякой добродетели и святости, является освобождением от мира.

Пояснения к извлечениям из Книги второй

Воля действует слепо и бессознательно, и слепоту эту разнообразно демонстрирует жизнь природы. Воля как «слепой порыв» превращается в принцип, объясняющий *динамику природы*. Но воля же, бесосновная в себе, – основание всякой определенности; в этом последнем качестве она объясняет *структурную целостность природы*. В рамках этого объяснения складывается следующая, противоречивая картина мира.

Воля – самая сердцевина, ядро всего частного, как и целого; она проявляется в каждой слепо действующей силе природы, но она же проявляется и в обдуманной деятельности человека: «великое различие между ними касается только степени проявления, но не сущности того, что проявляется». Воля как вещь в себе совершенно отлична от своего проявления и от всех его форм: пространства, времени, причинности. Воля едина в себе как то, что лежит вне времени и пространства; как находящаяся вне сферы действия необходимости она совершенно бесосновна. Множественность в пространстве и времени вещей и существ, подчиненных необходимости (силе, раздражению, мотиву), составляет только область ее проявлений – «объектность воли», мир ее «объективации». Внешнее обнаружение воли, ее объективация,

²⁸ Схоласты справедливо поэтому говорили: *causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum* (конечная причина действует не по своей реальной сущности, а по сущности познанной – *лат.*) (См.: *Suarez. Disp metaph., disp. 23, sect. 7, 8*). – *Примеч. авт.*

имеет такие же бесконечные ступени, какие существуют «между слабым мерцанием и ярким лучом солнца, между сильным звуком и тихим отголоском».

Структурные характеристики мира объективации определены волей при посредстве «области идей», которые, выражаясь в бесчисленных отдельных явлениях, не подвержены становлению и никаким изменениям. (Правда, совершенно непонятно, зачем единой в себе воле дробиться во множестве объективации и почему адекватные объективации – идеи – раздробляют единую волю.) Низшей ступенью объективации воли являются общие силы природы – тяжесть, непроницаемость и специфические качества материи – твердость, текучесть, упругость, электричество, магнетизм, химические свойства и прочее. В неорганическом царстве природы отсутствует всякая индивидуальность; отдельные растения и особи животных – представители вида, хотя у высших намечается индивидуализация; только у человека мы находим законченную личность.

Как динамический принцип воля «обеспечивает» переход от одной ступени объективации к другой (хотя и ценой внутреннего противоречия). Полярность, противоречивость и связанная с ними борьба пронизывает все уровни живой и неживой природы: «Постоянно пребывающая материя непрерывно должна менять свою форму, ибо физические, химические, органические явления, жадно стремясь к обнаружению, отторгают одна у другой материю: каждая хочет раскрыть свою идею. Это соперничество можно проследить во всей природе, и она даже существует только благодаря ему... ведь... это соперничество – лишь проявление собственного воле раздвоения в самой себе». Наиболее ярко это раздвоение и всеобщая борьба проявляются в мире животных: здесь воля – «воля к жизни», которая «всюду пожирает самое себя и в разных видах служит своей собственной пищей»; наконец человеческий род «с ужающей ясностью проявляет <...> ту же борьбу»: в природе он видит «фабрикат для своего потребления» и становится «человек человеку волк». Вместе с тем из соперничества и борьбы низших проявлений воли возникает высшее ее проявление, «которое их все поглощает, но которое и осуществляет в более высокой степени стремление всех». Все части природы сходятся между собою, ибо во всех них проявляется единая воля. Однако вытекающие из этого единства взаимное приспособление и подчинение явлений не могут устранить того внутреннего противоборства, которое присуще воле. Творчество природы только «похоже на руководимое сознательной целью и, однако, ее вовсе не имеет».

Воля – «воля к жизни как таковой» – бесцельна; она – бесконечное стремление без цели; а мир как воля – «вечное становление, бесконечный поток». В потоке вечного становления ничто не находит своего полного, непротиворечивого осуществления; человек как наивысшая и наиболее совершенная объективация воли не выражает ее идеи (сущности) полностью. И он подвластен бесконечным поискам, тоске и страданиям постоянно голодной воли.

Из Книги третьей «О мире как представлении»

Второе размышление: представление, независимое от закона основания: платоновская идея: объект искусства

§ 33

Из предыдущей книги мы помним, что познание вообще само принадлежит к объективации воли на ее высших ступенях, и чувствительность, нервы, мозг, подобно другим частям органического существа, суть лишь выражение воли в этой степени ее объектности; поэтому возникающее благодаря им представление тоже предназначено служить воле в качестве сред-

ства (*μηχανή*) для достижения ее целей, теперь ум более сложных (*πολυτέλετα*), – для сохранения существа, одаренного многоразличными потребностями. Таким образом, первоначально и по своему существу познание находится всецело на службе у воли, и подобно тому, как непосредственный объект, составляющий при посредстве закона причинности исходный пункт познания, есть лишь объективированная воля, так и всякое познание, следующее закону основания, остается в близком или отдаленном отношении к воле. Ибо индивид находит свое тело как объект среди объектов, с которыми оно состоит в многообразных отношениях и связях по закону основания и созерцание которых поэтому всегда, близким или дальним путем, возвращает к собственному телу индивида, т. е. к его воле. Так как именно закон основания ставит объекты в это отношение к телу и через него к воле, то и познание, служащее воле, будет единственно проникнуто стремлением постигать в объектах именно те отношения, которые установлены законом основания, т. е. следовать за их многообразными сочетаниями; в пространстве, времени и причинности. Ибо только ими объект *интересен* для индивида, т. е. имеет отношение к воле. Поэтому служащее воле познание не воспринимает в объектах, собственно, ничего другого, кроме их отношений, оно изучает объекты, лишь поскольку они существуют в *это* время, на *этом* месте, при *этих* условиях, по *этим* причинам, с *этими* действиями, – одним словом, постигает их как отдельные вещи, и если устранить все эти отношения, то для познания исчезнут и самые объекты, потому что оно не восприняло в них ничего другого.

Мы не должны скрывать и следующего: то, что в вещах рассматривают науки, по существу также есть не что иное, как все названное выше, т. е. отношения вещей, обстоятельства времени и пространства, причины естественных изменений, сравнение форм, мотивы событий – словом, одни только отношения. Отличие наук от обыденного знания состоит лишь в их форме, систематичности, в том, что они облегчают познание, соединяя путем соподчинения понятий все частное в общее и достигают этим полноты знания. Всякое отношение само имеет только относительное существование: например, всякое бытие во времени есть, с другой стороны, и небытие, ибо время – это лишь то, благодаря чему одной и той же вещи могут быть свойственны противоположные определения. Поэтому каждое явление во времени и существует, и не существует, так как то, что отделяет его начало от его конца, есть только время, по существу своему нечто исчезающее, неустойчивое и относительное, называемое здесь продолжительностью. А время – это самая общая форма всех объектов познания, состоящего на службе у воли, прототип остальных его форм.

Итак, обыкновенно познание остается на службе у воли, как оно возникло для этой службы и даже как бы выросло из воли, словно голова из туловища. У животных этого господства воли над познанием никогда нельзя устранить. У человека такое устранение возможно в виде исключения, как это мы сейчас рассмотрим подробнее. Внешним образом это отличие между человеком и животным выражается в разном отношении головы к туловищу. У низших животных они еще совсем сросшиеся: голова у всех обращена к земле, где лежат объекты воли; даже у высших животных голова и туловище в гораздо большей степени представляют собой одно целое, чем у человека, голова которого свободно поставлена на тело и только носима им, а не служит ему. Высшую степень этого человеческого преимущества выражает Аполлон Бельведерский: голова бога муз, взирающего вдаль, так свободно высится на плечах, что кажется вполне отрешенной от тела и уже не подвластной заботе о нем.

§ 34

«...» Когда, поднятые силой духа, мы оставляем обычный способ наблюдения вещей согласно формам закона основания и перестаем интересоваться только их взаимными отношениями, конечной целью которых всегда является отношение к нашей собственной воле; когда мы, следовательно, рассматриваем в вещах уже не *где, когда, почему и для чего*, а един-

ственно их *что?* и не даем овладеть нашим сознанием даже абстрактному мышлению, понятиям разума; когда вместо этого мы всей мощью своего духа отдаемся созерцанию, всецело погружаясь в него, и наполняем все наше сознание спокойным видением предстоящего объекта природы, будь это ландшафт, дерево, скала, строение или что-нибудь другое, и, по нашему глубокомысленному выражению, совершенно *теряемся* в этом предмете, т. е. забываем свою индивидуальность, свою волю и остаемся лишь в качестве чистого субъекта, ясного зеркала объекта, так, что нам кажется, будто существует только предмет и нет никого, кто бы его воспринимал, и мы не можем больше отделить созерцающего от созерцания, но оба сливаются в одно целое, ибо все сознание совершенно наполнено и объято единым созерцаемым образом; когда, таким образом, объект выходит из всяких отношений к чему-нибудь вне себя, а субъект – из всяких отношений к воле, тогда то, что познается, представляет собой уже не отдельную вещь как таковую, но *идею*, вечную форму, непосредственную объектность воли на данной ступени. И именно оттого погруженная в такое созерцание личность уже не есть индивид, ибо индивид как раз растворился в этом созерцании, но это *чистый*, безвольный, безболезненный, вневременной *субъект познания*.



В основании шопенгауэровского положения о том, что погруженная в эстетическое созерцание личность уже не есть индивид, но теперь она – только *чистый, безвольный, безболезненный, вневременной субъект познания*, лежит кантовская концепция прекрасного и, в частности, интерпретация двух ее опорных понятий: *незаинтересованного созерцания* и *прекрасного как целесообразности без цели*. Попробуем разобраться в применении Шопенгауэром данных понятий.

Воля, объективирующаяся в природе, предстает у Шопенгауэра, как мы видели, в качестве *воли к жизни*, слепого и вечно голодного, никогда не находящего удовлетворения стремления; она – развертываясь в бесконечности пространства, времени, цепи причин и следствий в бесчисленном множестве явлений – проявляется как *стремление без цели и конца*, или, если позволить себе перефразировать шопенгауэровское определение, как *целестремленность без цели*. Такой, согласно Шопенгауэру, мы можем познать волю, если вдумаемся в наш собственный жизненный опыт (опыт вроде бы весьма печальный: Шопенгауэр-моралист скажет, что *счастье – отрицательное понятие*), в данные естествознания, в ход истории. Однако есть вид

познания (а лучше сказать вид *практики, опыта*), в рамках которого происходит разрыв того порочного круга, в котором воля к жизни, как белка в колесе, – и мы вместе с ней, в качестве одной из ее объективаций, – совершаем свой бесцельный бег на месте: этот опыт – созерцание *прекрасного*, т. е. опыт эстетический.

Прекрасное в природе – *целесообразность без цели* – может быть обнаружено только особой «настройкой» нашего познания, его особой способностью к *незаинтересованному (безвольному) созерцанию*; именно об этом, во-первых, говорит и Кант в своей эстетике («Критике способности суждения»), и именно это положение заимствует у него в данном случае Шопенгауэр.

Однако кантовская аналитика прекрасного (как аналитика эстетической *способности суждения*) будет отличаться от того волюнтаристски-метафизического контекста (отсылающего к воле как внутреннему основанию всех явлений), в котором ее формулировки использует Шопенгауэр. Пренебрегая этим отличием, а именно тем, что у Канта речь идет о *способности суждения вкуса*, которая «подключает» игру воображения для соответствующей настройки нашей *восприимчивости* к прекрасному (анализ этой игры см.: *Библер В.С.* Век просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант. М., 1997), тогда как Шопенгауэр трактует кантовское наследие, если угодно, грубо-упрощенно, напрямую, говоря просто – о *способности восприятия прекрасного*, обратимся к некоторым положениям кантовской эстетики для установления еще одного отличия, что, однако, поможет нам в понимании сказанного Шопенгауэром.

Кант утверждает: «Мы обладаем чисто эстетической способностью судить о формах без [посредства] понятий и при этом находить удовольствие», которое «не основывается на каком-либо интересе» (*Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 5. М., 1966. С. 240). В свою очередь, *интерес* должен быть отнесен к *способности желания*, к *воле* (которая понимается Кантом как одна из трех сил – способностей души, наряду с *познанием* и *чувством удовольствия / неудовольствия*) – к способности разумного (на основе понятия) целеполагания. «Способность желания, – говорит Кант, – поскольку она может быть определена только понятиями, т. е. [стремление] действовать сообразно с представлением о цели, была бы волей» (там же. С. 222). Так вот, *прекрасное* в кантовском понимании – «это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели» (там же. С. 240), то есть без привязки к *воле*.

Если мы спросим Канта: как такое возможно? – Он ответит нам: «Но целесообразным называется объект, или душевное состояние, или поступок даже тогда, когда их возможность не обязательно предполагает представление о цели, просто потому, что их возможность может быть нами объяснена или понята, только если мы полагаем в качестве их основы <...> *представление о некотором правиле* (выделено мною. – А. Ч.). Целесообразность, следовательно, может быть без цели, поскольку мы причины этой формы не усматриваем в некоей воле, но тем не менее объяснение возможности ее мы можем понять, только выводя ее из воли» (там же. С. 222–223). Иными словами, прекрасные формы (природы) – это некая *правильность, правило*, которое *как будто бы установлено некоей законодательствующей волей, хотя таковой на самом деле в природе нет*. Кант поясняет свое понимание прекрасного в качестве формы целесообразности, которая воспринимается без представления о цели, следующим примером: цветок, например тюльпан, считается красивым, так как мы воспринимаем в нем некую целесообразность, которую мы в своем суждении о ней не соотносим ни с какой целью» (там же. С. 241).

«Правильность» прекрасного – предмет эстетического интереса (к природе). Но в этой *правильности*, с точки зрения Канта, заключен принцип родства интереса эстетического с интересом моральным (ср.: там же. С. 315). Здесь эстетика граничит с этикой и с нравственной телеологией. Кант утверждает, что «прекрасное – символ нравственно-добраго» (там же. С. 375); он полагает, что «природа образно говорит с нами своими прекрасными формами» (там

же. С. 315), «как бы говорит ... нечто такое, что, кажется, имеет более высокий смысл» (там же. С. 316–317). Смыслом же и разгадкой того «шифрованного письма, посредством которого природа образно говорит с нами» (там же. С. 315), философ считает *моральное назначение человека*: «...восхищение природой, которая показывает себя в своих прекрасных продуктах как искусство, не только случайно, но как бы преднамеренно, в соответствии с закономерным устройством и как целесообразность без цели; [но] так как мы нигде вовне не находим цели, мы, естественно, ищем ее в нас самих, а именно в том, что составляет конечную цель нашего бытия – в [нашем] моральном назначении» (там же. С. 316).

Согласно Канту, если, таким образом, «к прекрасному присовокупляется мысль о нашем сверхприродном назначении, нравственной цели, то это ни в коей мере не означает, что мы можем построить на данном основании телеологическое миропонимание. Мы можем только *предполагать*, что высшая цель природы и мира – реализация некоего *плана свободы*. (Основанием такого предположения может быть, в частности, провоцирующая сила прекрасного как целесообразности без цели, а так ли это в действительности – можно будет понять только по результату исторического развертывания человеческой свободы.) Признать же «вещь целью природы из-за *внутренней формы этой вещи* (из-за присущей ей красоты как беспредельной целесообразности. – А. Ч.) – это вовсе не то, что считать *существование ее* целью природы. Для последнего утверждения «...» требуется не только понятие о *возможной цели*, но и познание *конечной цели природы* (выделено мною. – А. Ч.)... а это требует такого отношения природы к чему-то сверхчувственному (т. е. выходящему за рамки возможного для нас опыта. – А. Ч.), которое далеко превосходит все наше телеологическое познание природы, ведь цель существования самой природы следует искать за пределами природы» (там же. С. 404).

Возвращаясь теперь к пониманию Шопенгауэром эстетического созерцания и к тому мировоззренческому содержанию, которое он закрепляет за данным понятием, следует – применительно к соотношению с кантовской эстетикой – сказать следующее. Шопенгауэр не считает, что он нарушает запрет Канта на построение спекулятивной теологии, поскольку воля, во-первых, – это равным образом и внутренне непосредственно *эмпирически фиксируемое начало* (хотя понятие мировой воли и получается за счет сомнительной экстраполяции, по аналогии с волей человеческой) и *внешняя причина*, «вещь в себе»; во-вторых, воля к жизни у Шопенгауэра действует слепо и бессознательно, даже в человеке, поэтому *целесообразность без цели* – в природе – не может быть увязана, как мы видели, с представлением о некоем «идеальном плане». Вместе с тем шопенгауэровской воле присуща своего рода *амбивалентная обратимость*, своего рода *оборотничество*. Идеи, которые мыслитель постулирует уже в натурфилософии, считая их *адекватными объективациями воли*, и тем самым непонятно, на каком основании вводя в понятие *слепо действующей воли идеальные схемы* такого действия, – как *таковые (свободные от всех форм закона основания: время, место, индивид, который познает, и индивид, который познается, не имеют для них значения)* открываются только эстетическому созерцанию. Это и происходит, когда *познающий индивид возвышается «...» до чистого субъекта познания и тем самым возвышает рассматриваемый объект до идеи* (см. § 34). Одновременно, подобно кантовской «подсказке» о содержании зашифрованного в прекрасном (в идее) сообщения о *нравственной цели* человеческого существования (но у Шопенгауэра – без всякого «как бы», а напрямую), происходит заложение в понятие воли этого *морально-телеологического содержания*: ведь, как утверждает сам автор, в эстетическом проявлении воля – это «в себе» идеи, которая ее полностью объективирует, иными словами, в этом пункте воля и идея полностью совпадают. Поэтому еще раз подчеркнем: хотя Шопенгауэр и отрицает категорически «участие моральных рефлексий» и «гипостазированных сущностей схоластической философии» в своей интерпретации кантовской эстетики (см. § 39), логика его объяснения эстетического содержит *моральную телеологию* со всеми вытекающими из этого последстви-

ями; концепция Шопенгауэра основана на перелицовывании «Критики способности суждения» Канта, на встраивании в понятия эстетики последнего совсем иного мировоззрения.

В понимании бессилия научного и обыденного знания перед загадкой и тайной человеческого бытия – Шопенгауэру сродни исходное настроение «Исповеди» Л.Н. Толстого, *отчаяние*, или, точнее, интеллектуальная составляющая отчаяния. Острейший «экзистенциальный кризис» стал для русского писателя шокирующе мощным толчком, побудившим его к поиску новой духовной точки опоры взамен прежних разрушенных иллюзий; в результате пережитого им обрушения основных жизненных ориентиров и принципов, как свидетельствовал сам Толстой, жизнь его полностью обесмыслилась, *остановилась*. Этот кризис возник у Льва Николаевича в результате утраты им сначала традиционной религиозной веры и затем развился после распада, как он выразился, *суеверия прогресса* («Всё развивается, и я развиваюсь; а зачем это я развиваюсь вместе со всеми, это видно будет») – и далее все углублялся из-за бесплодия поисков ответа на вопрос о смысле конечной жизни: «Вопрос мой – тот, который в пятьдесят лет привел меня к самоубийству (к соблазнительной мысли о самоубийстве. – А. Ч.), был самый простой вопрос, лежащий в душе каждого человека, от глупого ребенка до мудрейшего старца, – тот вопрос, без которого жизнь невозможна, как я и испытал это на деле. Вопрос состоит в том: “Что выйдет из того, что я делаю нынче, что буду делать завтра, – что выйдет из всей моей жизни?”». По признанию автора «Исповеди», ни собственный опыт (до той поры счастливая семейная жизнь и сверхуспешное *писательство*, которое он, однако, считает забавой, называя *пустяками*), ни опыт чужой жизни, ни огромный массив «позитивных» знаний человечества, точных и гуманитарных наук такого ответа не давали (последние, правда, он называет *полунауками*, так как они – в его перечислении: *юридические, социальные, исторические* дисциплины – несмотря на их достижения, лишь «мнимо, каждая по-своему, разрешают вопрос [только огульно, применительно к] жизни всего человечества»). Точные науки: «Ты – случайно слепившийся комочек чего-то. Комочек прееет. Прение это комочек называет своею жизнью. Комочек расскочится – и кончится прение и все вопросы». Науки исторические: «Изучи жизнь всего человечества, которого [однако] ни начала, ни конца мы не можем знать и малой части которого мы не знаем, и тогда ты поймешь свою жизнь». Впрочем, не находит Толстой ответа и у философов, в том числе у Шопенгауэра, хотя тот, по его словам, как все-таки истинный философ, мыслитель прямой и честный, не избегал данного вопроса (чем и оказал сильное влияние на Толстого), – вообще не находит ответа в метафизике, т. е. в умозрительной философии. Философия ясно ставит вопрос: «что такое я и весь мир? и зачем я и зачем весь мир? И с тех пор, как она есть, она отвечает всегда одинаково – идеями ли, субстанцией ли, духом ли, волею ли называет философ сущность жизни, находящуюся во мне и во всем существующем, философ говорит одно, что эта сущность есть и что я есть та же сущность; но зачем она, он не знает и не отвечает, если он точный мыслитель. Я спрашиваю: Зачем быть этой сущности? Что выйдет из того, что она есть и будет?.. И философия не только не отвечает, а сама только это и спрашивает» (см.: *Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 20 т. Т. 16. М.: Художественная литература, 1964. С. 106–127*).

А между тем у Шопенгауэра такой ответ есть. Смысл, цель и назначение нашей жизни Шопенгауэр усматривает в *свободе*, – не в свободе-произволе, а в *свободе-предназначении*. При этом Шопенгауэр следует кантовской телеологии (то есть учению о цели): согласно кантовской этике, свобода – тот смысл, которого нет в мире, но который именно поэтому и *должен* быть принесен в мир человеком; свобода – задание, однако высшая, последняя цель этого задания у Канта *полностью* не может быть представлена нами из настоящего, для нас она только открыта, дана нам лишь косвенно, определится окончательно и во всей ее смысловой полноте исключительно по ходу осуществления этого задания и в результате его завершения: история и человеческая жизнь, по Канту, могут быть обозримо-целостной *системой* только для Бога.

В данном абзаце речь шла о *нравственном* смысле свободы у Канта, но у последнего, как затем и у Шопенгауэра, свобода-цель, свобода-предназначение «проклевывается» «сначала» на уровне *эстетического*. (*Сначала* взято здесь в кавычки потому, что кантовская эстетика, «Критика способности суждения», появилась позже, чем кантовская этика, «Критика практического разума», – тогда как шопенгауэровская метафизика морали, согласно *логике* развертывания его системы, является завершающей частью основного произведения.) В своей специальной работе по этике («Две основные проблемы этики») Шопенгауэр, как увидим, рассуждает о фундаментальном значении свободы более прямолинейно по сравнению с Кантом, но одновременно очень просто и эффективно: там, где вина и ответственность, там и свобода, иначе первые две были бы *бессмысленны* и, следовательно, не могли бы существовать.

Таким образом, согласно Шопенгауэру, смысл жизни все же есть, это – свобода-предназначение, и она *дана* (у Канта – *задана*); причем смысл этот глубочайшим образом персонифицирован, он открывается, по Шопенгауэру, *непосредственно*, в *уникальном личном* опыте, в чувстве сострадания (а, по Канту, исключаящему привязку собственно нравственного мотива к чувственным основаниям и вводящему понятие нравственного закона как *безусловного* долженствования, нужно еще *самому* определить, в чем именно состоит *твой* долг и / или как его выполнить, то есть универсально-человеческое задание адресовано непосредственно *твоей* персоне), – и поэтому Шопенгауэр мог бы возразить Толстому, – хотя, действительно, *дано* не означает *объяснено*, что, собственно, и доказывает опыт самого автора «Исповеди».

§ 36

За нитью событий следит история: она прагматична, поскольку выводит их по закону мотивации, а этот закон определяет являющуюся волю там, где она освещена познанием. На низших ступенях объективности воли, там, где она действует еще без познания, законы изменения ее явлений рассматриваются естествознанием в качестве этиологии, а постоянное в этих законах – в качестве морфологии, которая облегчает себе свою почти бесконечную задачу с помощью понятий, схватывает общее, чтобы выводить из него частное. Наконец, просто формы, в которых для познания субъекта как индивида идеи являются развернутыми во множественность, т. е. время и пространство, рассматривает математика. Все эти знания, носящие общее имя науки, следуют, таким образом, закону основания в его различных формах, и их предметом остаются явление, его законы, связь и возникающие отсюда отношения. Но какого же рода познание рассматривает то, что существует вне и независимо от всяких отношений, единственную подлинную сущность мира, истинное содержание его явлений, не подверженное никакому изменению и поэтому во все времена познаваемое с одинаковой истинностью, – словом, *идеи*, которые представляют собой непосредственную и адекватную объектность вещи в себе, воли?

Это – *искусство*, создание гения. Оно воспроизводит постигнутые чистым созерцанием вечные идеи, существенное и постоянное во всех явлениях мира, и в зависимости от материала, в котором оно воспроизводит, это – изобразительное искусство, поэзия или музыка. Его единственный источник – познание идей, его единственная цель – передать это познание. В то время как наука, следуя за непрерывным и изменчивым потоком четверояких оснований и следствий, после каждой достигнутой цели идет все дальше и дальше и никогда не может обрести конечной цели, полного удовлетворения, как нельзя в беге достигнуть того пункта, где облака касаются горизонта, – искусство, напротив, всегда находится у цели. Ибо оно вырывает объект своего созерцания из мирового потока и ставит его изолированно перед собой, и это отдельное явление, которое в жизненном потоке было исчезающе малой частицей, становится для искусства представителем целого, эквивалентом бесконечно многого в пространстве и вре-

мени. Оттого искусство и останавливается на этой частности: оно задерживает *колесо времени*, отношения исчезают перед ним, только существенное, идея – вот его объект.

Говоря о *колесе времени*, Шопенгауэр, очевидно, хочет подчеркнуть рутинную неизменность временного порядка: колесо, согласно индоевропейской традиции, – астральный символ, связанный с представлением о движущейся по небу запряженной конями колеснице солнца.

Мы можем поэтому прямо определить искусство как *способ созерцания вещей независимо от закона основания*, в противоположность такому рассмотрению вещей, которое придерживается последнего и составляет путь опыта и науки. Второй из названных способов рассмотрения подобен бесконечной, горизонтально бегущей линии, а первый – пересекающей ее в любом пункте, – перпендикулярной. Тот, что следует закону основания, – это разумный способ созерцания, который только и имеет значение и силу как в практической жизни, так и в науке; тот же, который отклоняется от содержания названного закона, – это гениальный способ созерцания, единственно имеющий значение и силу в искусстве. На первой точке зрения стоял Аристотель, на второй в целом – Платон. Первый способ подобен могучему урагану, который мчится без начала и цели, все сгибает, колеблет и уносит с собою; второй – спокойному лучу солнца, который пересекает путь этого урагана, им совершенно не затронутый. Первый подобен бесчисленным летящим брызгам водопада, которые, постоянно сменяясь, не успокаиваются ни на миг; второй – радуге, которая тихо покоится на этой бушующей стихии.

Идеи постигаются только путем описанного выше чистого созерцания, которое совершенно растворяется в объекте, и сущность *гения* состоит именно в преобладающей способности к такому созерцанию; и так как последнее требует полного забвения собственной личности и ее интересов, то *гениальность* есть не что иное, как полнейшая *объективность*, т. е. объективное направление духа в противоположность субъективному, которое обращено к собственной личности, т. е. воле. Поэтому гениальность – это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем и освобождать познание, существующее первоначально только для служения воле, избавлять его от этого служения, т. е. совершенно упускать из виду свои интересы, свои желания и цели, полностью отрешаться на время от своей личности, оставаясь только *чистым познающим субъектом*, ясным оком мира, – и это не на мгновения, а с таким постоянством и с такою обдуманностью, какие необходимы, чтобы воспроизвести постигнутое сознательным искусством. <...>

Для того чтобы в индивидуе проявился гений, он как будто должен был получить в удел такую меру познавательной способности, которая далеко превосходит то, что требуется для служения индивидуальной воле; и этот высвободившийся избыток познания становится здесь безвольным субъектом, ясным зеркалом сущности мира. Отсюда объясняется живое беспокойство гениальных индивидов: действительность редко может их удовлетворить, потому что она не наполняет их сознания; это и сообщает им неутомимую стремительность, непрерывное искание новых и достойных размышления объектов, почти всегда неудовлетворенное тяготение к себе подобным, к равным себе существам, с которыми они могли бы иметь общение, между тем как обыкновенный сын земли, совершенно наполненный и удовлетворенный обычной действительностью, растворяется в ней, всюду находя себе подобных, испытывает тот особый комфорт повседневной жизни, в котором отказано гению.

Существенным элементом гениальности признавали фантазию и даже иногда отождествляли ее с нею: первое – правильно, второе – нет. Так как объекты гения как такового – это вечные идеи, пребывающие формы мира и всех его явлений, и так как познание идей необходимо имеет созерцательный, а не абстрактный характер, то познание гения было бы ограничено идеями действительно предстоящих его личности объектов и зависело бы от сцепления обстоятельств, доставляющих ему эти идеи, если бы фантазия не расширяла его горизонт далеко за

действительные пределы его личного опыта и не давала ему возможности из того малого, что проникло в его наличную апперцепцию, созидать все остальное и таким образом пропустить перед собою почти все возможные картины жизни.

Отождествление гениальности с фантазией было свойственно романтикам. Романтическое понимание искусства на первый план выдвигало не следование образцам, а акт творческого воображения гения. Гениальность, собственно, отождествлялась в этом случае со способностью творческого воображения. Последнее заключало в себе и спонтанность художника, и необходимость подчинения продукта его творчества «произвольной закономерности», «свободной упорядоченности», – каковую обнаруживал Э.-Т.-А. Гофман прежде всего в музыке как *самом романтическом из всех искусств*. Поэтому *теория* в искусстве, и особенно в музыке, совершенно *бесполезна* (ср. утверждение Шопенгауэра в § 52: «Понятие здесь (в музыке. – А. Ч.), как и всюду в искусстве, бесплодно; композитор раскрывает внутреннюю сущность мира и выражает глубочайшую мудрость на языке, которого разум его не понимает...»). Свободная упорядоченность творческого воображения не навязывается ему извне, а создается им самим.

Шопенгауэр опирался на кантовскую «Критику способности суждения»: с одной стороны, Кант понимает гения как «талант (природное дарование), который дает искусству правило»; но, с другой – «согласное со школьными правилами составляет существенное условие искусства», поэтому «все богатство воображения в его не основанной на законах свободе не порождает ничего, кроме нелепости»; «вкус, как и способность суждения вообще, есть дисциплина (или воспитание) гения, которая... делает его... отшлифованным» (*Кант И.* Соч. Т. 5. С. 318, 323–324, 326–327).

Дилемму между свободой творческого воображения и закономерным в искусстве Шопенгауэр решает следующим образом: «Художник заставляет нас смотреть на мир его глазами. То, что у него такие глаза, что он познает сущность вещей вне всяких отношений, – это и есть прирожденный дар гения; но то, что он способен разделить с нами этот дар, дать нам свои глаза, – это приобретенная техника искусства» (§ 37).

Апперцепция (восприятие, *лат.*) – возможность восприятия наличного опыта; осознанный опыт. Термин введен Лейбницем в значении: осознанное восприятие в отличие от смутных, бессознательных перцепций.

К тому же действительные объекты почти всегда являются лишь очень несовершенными экземплярами выражающейся в них идеи: вот почему гений нуждается в фантазии, чтобы видеть в вещах не то, что природа действительно создала, а то, что она пыталась создать, но чего не достигла вследствие упомянутой в предыдущей книге междоусобной борьбы ее форм. К этому мы вернемся в дальнейшем при рассмотрении скульптуры. Таким образом, фантазия расширяет кругозор гения за пределы действительно предстоящих его личности объектов – как в качественном, так и в количественном отношении. Вот почему необыкновенная сила фантазии является спутницей и даже условием гениальности, но сама она еще не свидетельствует о последней: напротив, даже в высшей степени негениальные люди могут обладать большой фантазией. Ибо подобно тому, как действительный объект можно рассматривать двумя совершенно различными способами: чисто объективно, гениально, постигая его идею, или же обычно, в его подчиненных закону основ отношениях к другим объектам и к собственной нашей воле, – так тем же двояким способом можно созерцать и образ фантазии: в первом случае он выступает как средство к познанию идеи, передача которой и есть художественное произведение; во втором случае образ фантазии употребляют для построения воздушных замков, льстящих себялюбию и прихоти, доставляющих мимолетный мираж и восторг; при этом в соединенных таким путем фантастических образах всегда познаются, собственно, только их отношения. Кто предается этой игре, тот фантазер: картины, которые тешат его в одиночестве,

он будет смешивать с действительностью и потому станет для нее непригодным; быть может, он опишет игру своей фантазии, как это обыкновенно бывает во всяких романах, которые забавляют ему подобных и большую публику, ибо читатели воображают себя на месте героев и находят описание очень «милым».

Обыкновенный человек, этот фабричный товар природы, какой она производит тысячами, как я уже сказал, совершенно не способен на заинтересованное в полном смысле слова наблюдение, по крайней мере, сколько-нибудь продолжительное, что и составляет истинную созерцательность: он может направлять свое внимание на вещи лишь поскольку они имеют какое-нибудь, хотя бы и очень косвенное, отношение к его воле. Так как для этого требуется познание отношений и достаточно абстрактного понятия вещи (а по большей части оно даже пригоднее всего), то обыкновенный человек не останавливается долго на чистом созерцании, не пригвождает надолго своего взора к одному предмету, но для всего, что ему встречается, ищет поскорее понятие, под которое можно было бы все это подвести, как ленивый ищет стул, и затем предмет больше уже не интересует его. Вот почему он так быстро управляет со всем: произведениями искусства, прекрасными созданиями природы и многозначительным зрелищем жизни во всех ее сценах, повсюду. Но ему некогда останавливаться: он ищет в жизни только свою дорогу, в крайнем случае, еще и все то, что может когда-нибудь стать его дорогой, т. е. топографические заметки в широком смысле этого слова; на созерцание же самой жизни как таковой он не теряет времени. Наоборот, познавательная сила гения в своем избытке на некоторое время освобождается от служения его воле, и гений останавливается на созерцании самой жизни, стремится в каждой вещи постигнуть ее идею, а не ее отношения к другим вещам; вот почему он часто не обращает внимания на свой собственный жизненный путь и потому в большинстве случаев проходит его довольно неискусно. Если для обыкновенного человека познание служит фонарем, который освещает ему путь, то для гения оно – солнце, озаряющее для него мир. Это великое различие в способе созерцания не преминет отразиться даже и на внешности обоих. Взор человека, в котором живет и действует гений, легко отличает его от других: живой и в то же время пристальный, он носит созерцательный характер, как это видно на отражениях немногих гениальных голов, которые время от времени среди бесчисленных миллионов создавала природа; напротив, во взоре других людей, если только он, как в большинстве случаев, не тупой или вялый, легко заметить настоящую противоположность созерцания – высматривание. Поэтому «гениальное выражение» головы состоит в том, что виден решительный перевес познания над желанием, так что здесь выражается познание без всякого отношения к воле, т. е. *чистое познание*. Наоборот, обычно же в голове преобладает выражение воли, и видно, что познание начинает здесь действовать лишь следуя импульсам воли и, значит, обращено просто на мотивы. <...>

Как известно, гениальность редко встречается в союзе с преобладающей разумностью; напротив, гениальные индивиды часто подвержены сильным аффектам и неразумным страстям. Причиной этого служит, однако, не слабость разума, но отчасти необычайная энергия воли, которую представляет собой гениальный индивид и которая выражается в стремительности всех волевых актов; отчасти же – преобладание наглядного чувственного и рассудочного познания над абстрактным, отсюда и решительная направленность на наглядное: оно производит на гения очень энергичное впечатление, которое до того затмевает бесцветные понятия, что уже не они, а это впечатление руководит поступками, отчего поступки и становятся неравными; вот почему впечатление минуты так сильно действует на гениев, увлекая их к необдуманному, к аффекту, к страсти. Поэтому – да и вообще, оттого, что их познание отчасти освободилось от служения воле – они в разговоре думают не столько о лице, с которым беседуют, сколько о предмете беседы, который живо предстает им; оттого они судят или рассказывают слишком объективно для собственного интереса и не обходят молчанием того, о чем благоразумнее было бы умолчать, и т. д. Поэтому, наконец, они склонны к монологам и вообще про-

являют слабости, которые действительно приближают их к безумию. Часто отмечалось, что у гениальности и безумия есть такая грань, где они соприкасаются между собою и подчас переходят друг в друга, и даже поэтическое вдохновение признавалось видом безумия. <...>

Наконец, факт непосредственной близости между гениальностью и безумием подтверждается биографиями очень гениальных людей, например Руссо, Байрона, Альфьери, и анекдотами из жизни других. С другой стороны, я должен сказать, что при своем частом посещении сумасшедших домов я встречал отдельных субъектов с неоспоримо великими задатками, и их гениальность ясно просвечивала сквозь их безумие, которое, однако, получило решительное преобладание. Это не может быть случайно, потому что, с одной стороны, количество сумасшедших сравнительно очень мало, а с другой стороны, гениальный индивид представляет собой редкое явление, превосходящее всякую оценку, – величайшее исключение в природе; в этом можно убедиться, хотя бы сосчитав действительно великих гениев, которых создала вся образованная Европа в течение всей древности и новых веков и к которым надо причислить только тех, кто оставил творения, сохранившие вечную и непреходящую ценность для человечества, – сосчитав, говорю я, эти единицы и сравнив их число с теми 250 миллионами, которые, обновляясь каждые тридцать лет, постоянно живут в Европе. Я не скрою и того, что знал людей, правда, не выдающейся, но несомненной духовной силы, которые обнаруживали в то же время легкий оттенок помешательства. Отсюда следует, по-видимому, что каждое повышение интеллекта сверх обычного уровня уже располагает, как аномалия, к безумию.

§ 37

Хотя, согласно нашему взгляду, гений заключается в способности познавать независимо от закона основания и, следовательно, вместо отдельных вещей, существующих только в отношениях, постигать их идеи и соответственно самому быть коррелятом идеи, т. е. уже не индивидом, а чистым субъектом познания, однако эта способность в меньшей и различной степени должна быть присуща всем людям, потому что иначе они так же не были бы способны наслаждаться произведениями искусства, как не способны создавать их, и вообще не обладали бы никакой восприимчивостью к прекрасному и возвышенному, и даже сами слова эти не могли бы иметь для них смысла. Мы должны поэтому предположить, что у всех людей, исключая разве совершенно не способных к эстетическому наслаждению, есть некоторый дар познавать в вещах их идеи и тем самым отрешаться на мгновение от собственной личности.

Гений превосходит их только значительно более высокой степенью и большей устойчивостью такого познания, что и позволяет ему сохранять при этом ту обдуманность, которая необходима для того, чтобы воспроизвести познанное в свободном творении: такое воспроизведение и есть создание искусства. С его помощью он передает постигнутую идею другим. Она при этом остается неизменно той же самой: вот почему эстетическое наслаждение по существу одинаково, вызывает ли его произведение искусства или непосредственное созерцание природы и жизни. Произведение искусства – это лишь средство для облегчения того познания, в котором заключается эстетическое наслаждение. То, что в художественном произведении идея являет себя нам с большей легкостью, чем непосредственно в природе и действительности, объяснялось исключительно тем, что художник, который познал только идею, действительность, в своем творении тоже воспроизводит только чистую идею, выделяет ее из действительности, устраняя всякие побочные и случайные элементы. Художник заставляет нас смотреть на мир его глазами. То, что у него такие глаза, что он познает сущность вещей вне всяких отношений, – это и есть прирожденный дар гения; но то, что он способен разделить с нами этот дар, дать нам свои глаза, – это приобретенная техника искусства. Поэтому, изложив выше в самых общих и основных чертах внутреннюю сущность эстетического познания, в дальнейшем, более обстоятельном философском рассмотрении прекрасного и возвышенного я буду объяснять их одно-

временно и в природе, и в искусстве, уже не разделяя последних. Что происходит в человеке, когда его трогает прекрасное, когда его волнует возвышенное, – это мы рассмотрим прежде всего; а черпает ли он это волнение непосредственно из природы, из жизни или же приобщается к нему только при посредстве искусства – это несущественное, только внешнее различие.

§ 38

В эстетическом способе созерцания мы нашли *два нераздельных элемента*: познание объекта не как отдельной вещи, а как платоновской *идеи*, т. е. пребывающей формы всего данного рода вещей, и самосознание познающего не как индивида, а как *чистого, безвольного субъекта познания*. Условием, при котором оба эти составные элемента выступают вместе, мы признали отрешение от способа познания, связанного с законом основания, способа, который, однако, только и пригоден для служения воле и для науки. Мы увидим также, что и *наслаждение*, вызываемое созерцанием красоты, проистекает из этих двух элементов, и притом существенно из одного или из другого из них, в зависимости от того, каков предмет эстетического созерцания.

Всякое *желание* возникает из потребности, т. е. из нужды, т. е. из страдания. Последнее прекращается с удовлетворением, и все-таки на одно удовлетворенное желание остается, по крайней мере, десять отвергнутых, и кроме того, стремление продолжительно, требования бесконечны, удовлетворение же кратковременно и скупое отмерено. Но даже и окончательное удовлетворение – только мнимое: исполнившееся желание сейчас же уступает место новому; первое – это осознанное, а последнее – еще не осознанное заблуждение. Длительного, уже не меняющегося удовлетворения не может дать ни один достигнутый объект желания; напротив, он всегда похож на подавание, которое бросают нищему и которое сегодня поддерживает его жизнь, чтобы продлить его муки до завтра. Оттого, пока наше сознание полно нашей воли, пока мы отдаемся порыву желаний с его вечной надеждой и страхом, пока мы – субъект желания, никогда не будет у нас ни длительного счастья, ни покоя. Ищем мы или бежим, боимся несчастья или стремимся к наслаждению – это по существу безразлично: забота о вечно требовательной воле, все равно в каком виде, непрерывно наполняет и волнует сознание, а без покоя совершенно невозможно истинное благополучие. Так субъект желания вечно прикован к вертящемуся колесу Иксиона, постоянно черпает решетом Данаид, – вечно жаждущий Тантал.

Шопенгауэр перечисляет сюжеты древнегреческих мифов, символизирующих неизбежную муку и вечное проклятие.



Но когда внешний повод или внутреннее настроение внезапно исторгают нас из бесконечного потока желаний, отрывают познание от рабского служения воле и мысль не обращена уже на мотивы желания, а воспринимает вещи независимо от их связи с волей, т. е. созерцает их бескорыстно, без субъективности, чисто объективно, всецело погружаясь в них, поскольку они суть представления, а не мотивы, – тогда сразу и сам собою наступает покой, которого мы вечно искали и который вечно ускользал от нас на первоначальном пути – пути желания, и нам становится хорошо. Мы испытываем то безболезненное состояние, которое Эпикур славил как высшее благо и состояние богов, ибо в такие мгновения мы сбрасываем с себя унизительное иго воли, празднуем субботу каторжной работы желания, и колесо Иксиона останавливается.

Согласно Эпикуру, цель философии – безмятежность духа («атараксия»), свобода от страха перед смертью и явлениями природы.

Но именно такое состояние я и описал выше как необходимое для познания идеи, как чистое созерцание: мы растворяемся в нем, теряемся в объекте, забываем всякую индивидуальность, отрешаемся от познания, идущего вслед за законом основания и воспринимающего только отношения; и при этом, одновременно и нерасторжимо, созерцаемая единичная вещь возвышается до идеи своего рода, а познающий индивид – до чистого субъекта безвольного познания, и оба как таковые уже находятся вне потока времени и всяких других отношений. Тогда уже безразлично, смотреть на заход солнца из темницы или из чертога.

Внутреннее настроение, перевес сознания над желанием может вызывать такое состояние в любой обстановке. Это доказывают нам те замечательные нидерландские художники, которые обращали такое чисто объективное созерцание на самые незначительные предметы и в своих натюрмортах воздвигли долговечный памятник своей объективности и душевному покою: зритель не может без умиления созерцать эти картины, потому что они воскрешают перед ним то спокойное, мирное, безвольное настроение художника, которое было необходимо, чтобы предаться такому объективному созерцанию столь незначительных вещей, так внимательно рассмотреть их и так обдуманно воспроизвести это созерцание. И так как подобная картина склоняет и зрителя к участию в этом настроении, то его умиление часто еще усиливается контрастом собственного душевного склада, беспокойного, волнуемого сильными желаниями. В том же духе художники ландшафтов, особенно Рейсдал, часто писали в высшей степени незначительные виды – и производили то же впечатление, даже еще более отрадное.

Такого результата достигает только внутренняя сила художественного духа; но это чисто объективное настроение становится доступнее и встречает себе внешнюю поддержку благодаря окружающим объектам, изобилию красот природы, которые манят к созерцанию, сами напрашиваются на него. Когда природа внезапно раскрывается перед нашим взором, ей почти всегда удается хотя бы на мгновение исторгнуть нас из нашей субъективности, из рабского служения воле и погрузить в состояние чистого познания. Оттого-то человек, даже угнетенный страстями, нуждой и заботой, в одном свободном взгляде на природу неожиданно находит себе облегчение, бодрость и силу: буря страстей, порыв желаний и страха и вся мука хотения тотчас укрощаются каким-то чудом. Ибо в тот миг, когда, оторванные от желания, мы отдаемся чистому безвольному познанию, мы как бы вступаем в другой мир, где нет уже ничего того, что волнует нашу волю и так сильно потрясает нас. Освобожденное познание возносит нас так же далеко и высоко над всем этим, как сон и сновидение: исчезают счастье и несчастье, мы уже не индивид, он забыт, мы только чистый субъект познания, единое мировое око, которое смотрит из всех познающих существ, но исключительно в человеке может совершенно освободиться от служения воле, и от этого настолько уничтожается всякое различие индивидуальности, что тогда все равно, принадлежит это созерцающее око могущественному королю или нищему. Ибо эту границу не преступают ни счастье, ни горе. Столь близко всегда лежит к нам та область, где мы вполне отрешаемся от всего нашего горя, но у кого хватит силы долго оставаться в ней? Как только в сознание снова проникает какое-либо отношение этих чисто созерцаемых объектов к нашей воле и личности, очарованию наступает конец: мы опять погружаемся в то познание, где царит закон основания, мы познаем уже не идею, а только единичную вещь, звено цепи, к которой принадлежим и мы сами, и мы снова отданы всем своим горестям. Большинство людей, совершенно не обладая объективностью, т. е. гениальностью, почти всегда пребывают в таком положении. Вот почему они неохотно остаются наедине с природой – они нуждаются в обществе, по крайней мере в книге. Ибо их познание не прекращает своего служения воле, поэтому они ищут в предметах хоть какого-нибудь отношения к своей воле, а все,

что не имеет такого отношения, неизменно вызывает в глубине их души, словно генерал-бас, безутешный возглас: «От этого мне нет пользы»; поэтому в одиночестве даже прекраснейшее окружение получает для них пустынный, мрачный, чуждый враждебный вид.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.