

артур

ШОПЕНГАУЭР

феномен воли
с комментариями и объяснениями

определенному
мужчине
должна
соответствовать
определенная
женщина

человек
есть
дело
собственных
рук



где
находится
вина,
должна
находиться
и ответственность

смысл
жизни —
это свобода-
предназначение

Артур Шопенгауэр
Александр Арсеньевич Чанышев
Феномен воли
Серия «Философия на пальцах»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=22392192

*Феномен воли: с комментариями и объяснениями / Артур Шопенгауэр; сост., предисл., коммент. А. Чанышева: АСТ; Москва; 2016
ISBN 978-5-17-097323-1*

Аннотация

Серия «Философия на пальцах» впервые предлагает читателю совершить путешествие по произведениям известных философов в сопровождении «гидов» – ученых, в доступной форме поясняющих те или иные «темные места», раскрывающих сложные философские смыслы. И читатель все больше и больше вовлекается в индивидуальный мир философа.

Так непростые для понимания тексты Артура Шопенгауэра становятся увлекательным чтением. 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...

Философия Шопенгауэра, его 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 формате a4.pdf сохранен издательский макет.

Содержание

Пессимизм Шопенгауэра – философия надежды	6
Жизненный путь и судьба философии	6
«Несвоевременный» мыслитель	11
Мир как воля и представление	18
Том первый	22
Предисловие к первому изданию	22
Из предисловия ко второму изданию	24
Предисловие к третьему изданию	31
Из Книги первой «О мире как представлении»	32
Из Книги второй «О мире как воле»	50
Конец ознакомительного фрагмента.	58

Артур Шопенгауэр
Феномен воли
С комментариями
и объяснениями

© А. А. Чанышев, составление, предисловие,
пreamбулы к текстам, комментарии, 2016

© ООО «Издательство АСТ», 2016

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, 1830–31¹). В детстве будущий философ не получил систематического образования. Его отец, желая видеть в нем продол-

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.

жателя 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 штудировал 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 четверояком корне закона достаточного основания» он через два года защищает в Иенском университете.

В 1814 г. после разрыва с матерью, которой он так и не

простили 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.

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 безопасности») в революционной и «прогрессистки» 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 мыш-

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

ления. «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 бес-

сознательна и не имеет никакой разумной цели. Это «целестремленность без цели», стремление злое и саморазрушительное, ненасытно алчущая и голодная агрессивность, и потому мир явлений, порождаемый волей, безысходен, не разбивается, 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 обезбоженном, лишенном иллюзорного «страхоубежища» (традиционной религии), мыслитель иной эпохи, Камю, в «Мифе о Сизифе» скажет, что в рамках данной традиции предметом философской рефлексии является абсурд – «состояние души, когда пустота становится красно-

речивой, 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 спа-

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

сения 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 «громатного 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 собственно-

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

му невиданно разросшемся 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 безнадежности самой сердцевины и основы всего этого, воли, перекинувшей 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 из-

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

вестный 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 лишенной 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.

Александр Чанышев

Мир как воля и представление

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.

⁶ Под архитектурным 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

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.

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 обдуман-

затем получает логическое (теоретико-познавательное, натурфилософское, эстетическое и этическое) «облачение» и обоснование.

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.

ной 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. Эстети-

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 – целеустремленность без цели. С другой, как *воля в себе*, она едина, целостна, пребывает вне времени и пространства, не подчинена причинно-след-

ческая 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, означая ликвидацию иллюзорной границы между «я» и «не я» и тем самым – «обращение» воли, переворот в самом бытии.

ственной 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...

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»; *Самаведа* – «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, непрерывно 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 переходящих 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) по-

⁹ Гегелевская философия. – Данная характеристика взглядов Гегеля, а также инвективы в адрес Фихте и Шеллинга связаны с недоверием к спекулятивной, сверхпытной 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.

разительное оживление, всеобщие хлопоты, писания и речи, посвященные философии, то можно смело предположить, что действительное *primum 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, наверное, 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. <...>

И если правительства делают философию средством для своих государственных целей, то ученые, с другой стороны, видят в философской профессуре ремесло, которое, как и

¹⁰ Перводвигатель (*лат.*).

всякое другое, дает кусок хлеба; они и стремятся к ней, ругаясь 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 неправомерно 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 пытливей философии, которая своей путеводной звездой избрала одну только истину, обнаженную, невознаграждаемую, нелицеприятную, 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 искание 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.

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

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, адютах 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-аб-

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

страктного 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 имеющих 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 а 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, сообразно 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, про-

исхождения 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 выше).

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.

¹³ Человек – сон тени (*лат.*).

*(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.

*Темр. 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.

После этого обилия цитат из поэтов да будет позволено и мне употребить сравнение. Жизнь и сновидения – это стра-

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

¹⁵ Как наши сновидения,Так созданы и мы, и жизни краткой дниОбъяты сном(англ., Буря, IV, 1).

ницы 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 праздно 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 большего 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 со-

бой 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 наблюдения 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 своего 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, ис-

тинности 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, суще-

ствует 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 желания-

ми 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 сослаться «вместо физического объяснения на объективацию воли так же нельзя, как и сослаться на творческую мощь Бога». Однако, замечает он, и строгое естественнонаучное 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 ipsus* – 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.: Лапшин 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 сумасшедшем 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 каче-

стве 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 сужде-

нию 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 схо-

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.*

ластики термином *principium individuationis*¹⁷, 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

¹⁷ Принцип индивидуации (лат.).

проявляется наиболее очевидно, как воля человека, которую и называли 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*

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.