

Знакомство с
иллюзорным миром
Артура Шопенгауэра

Михаил Шипицын



16+

Михаил Иванович Шипицын

Знакомство с иллюзорным миром Артура Шопенгауэра

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=66286680

SelfPub; 2021

Аннотация

Целью этой книги является ознакомление читателя с выдающимся философом девятнадцатого века Артуром Шопенгауэром и его системной философией, которую он изложил в своей основной книге, «Мир как воля и представление». Данная книга с особым вниманием прослеживает мыслительный процесс Артура Шопенгауэра, чтобы понять, каким образом это мышление совершает поворот от западного миропонимания классической философии Платона и Канта к экзотическим и эзотерическим философским религиозным школам Востока. Помимо роли первого западного философа, сформулировавшего религиозную философию без Бога, Шопенгауэр претендует на звание первого западного философа, посеявшего зёрна экзистенциализма, которые после него усердно культивировали и пожинали следующие за ним: Киркегард, Виттгенштейн, Сартр, Деррида, Гадамер и многие другие.

Содержание

Вступление.	4
Жизнь и карьера Артура Шопенгауэра.	7
Книга Первая: мир как представление и иллюзия.	14
Комментарии к Книге Первой.	32
Книга Вторая: мир как подтверждение воли и жизнь как страдание.	34
Комментарии к Книге Второй.	53
Комментарии к Книге Третьей.	68
Книга Четвёртая: альтруизм как производное от любви к ближнему.	71
Комментарии к Книге Четвёртой.	111
Восприятие и влияние философии Шопенгауэра.	115
Заключение.	119
Библиография.	121

Михаил Шипицын

Знакомство с иллюзорным миром Артура Шопенгауэра

Вступление.

Целью этой книги является ознакомление читателя с выдающимся философом девятнадцатого века Артуром Шопенгауэром и его системной философией, которую он изложил в своей основной книге, «Мир как воля и представление». Не останавливаясь на этом, в течение всей своей философской карьеры Шопенгауэр дополнял и уточнял свою систему, сначала с дополнениями к первоначальной книге, образовавшей второй том, а позднее в публикации дополнительных двух томов, «Parerga и Paralipomena» (с греч. Попутное и Отложенное). Весь философский труд Артура Шопенгауэра насчитывает шесть томов в русском переводе 2001 года, что по сравнению с такими плодовитыми немецкими философами как Кант, Гегель или Шихте оставляет его в тени их популярности и известности среди современников. Не только официальные круги девятнадцатого века не усмотрели гениальности философии Шопенгауэра, но и среди сегодняшнего академического сообщества Германии, Англии и

Скандинавии можно обнаружить мнение о нём как о довольно незаметном интерпретаторе кантианской философии. В противоположность таким высказываниям стоит французская философская школа, основавшая свою экзистенциальную платформу на наследии Шопенгауэра и Киркегарда, среди представителей которой можно упомянуть Сартра и Дерриду. Выдающийся философ двадцатого века Людвиг Витгенштейн читал тексты Шопенгауэра с особым вниманием. Влияние Шопенгауэра не ограничивается философами, – такие вдумчивые писатели как Лев Толстой и Томас Манн испытали на себе влияние его философии и признавали это с уважением (Fauth 2005). Сёрен Киркегард нашёл в философии Шопенгауэра вдохновение для собственного творческого взлёта и собственной философии, гармонирующей с религиозной позицией Шопенгауэра. В отличие от таких немецких философов как Ницше и Маркс, Артур Шопенгауэр не отворачивается от христианского миропонимания, но стремится найти объяснение смысла жизни, применяя синтез западной классической философии, христианского мистицизма и религиозных школ востока. Ницше создаёт свою собственную религиозную систему, основываясь на толковании греческого язычества и индуизма. Маркс отрицает любую форму метафизики, предлагая взамен чистый материализм без дураков, целью которого является обустройство царства равноправия на земле через насилие и террор. Идеал Артура Шопенгауэра совпадает с христианским идеалом кенозиса и

буддийским идеалом Нирваны. В отличие от Шопенгауэра, Сёрен Киркегард остаётся на позициях христианского миропонимания, хотя и выражает серьёзную критику современной ему датской лютеранской церкви и состояния теологии в академической Дании. Его ответом на возрастающий скепсис в отношении религиозной философии становится мистическая медитация, направленная на поиск смысла существования и заключающая в себе углублённое и сосредоточенное погружение в своё экзистенциальное бытие с тем, чтобы устремиться своим внутренним существом к метафизическому, к абсолютному, к Богу. Оба, и Шопенгауэр и Киркегард, похожи в своём восприятии мира и понимании метафизического, что сам Киркегард замечает в своих записках, однако, каждый из них приходит к различным выводам на основе этих восприятий (Garff 2005). Данная книга с особым вниманием прослеживает мыслительный процесс Артура Шопенгауэра, чтобы понять, каким образом это мышление совершает поворот от западного миропонимания классической философии Платона и Канта к экзотическим и эзотерическим философским религиозным школам Востока.

Жизнь и карьера Артура Шопенгауэра.

Артур Шопенгауэр родился в Данциге (нынешнем Гданьске) в 1788 году в семье уважаемого торговца с международными связями. Вскоре после рождения Артура семья переехала в Гамбург, где он и вырос. В 1805 году дела пошли из рук вон плохо из-за экономической депрессии, охватившей Германию, и неудачливый торговец бросился с крыши дома в неминуемую смерть, что оставило у сына травматические переживания, преследовавшие его всю жизнь. Йохана, мать Артура, писала сентиментальные романы, но по отношению к сыну не проявляла глубоких чувств. Один из знакомых семьи описывает её как бессердечную и бездушную. С раннего детства Артур испытывал нехватку сердечного тепла, безопасности и покоя, беспокойство сопровождало его всю жизнь. Это беспокойство и недоверие к жизни стали причиной его нежелания заключения семейного союза, хотя в определённое время в своей жизни он и подумывал о женитьбе.

В годы своего пребывания в университете Гёттингена молодой Шопенгауэр выбирает философию своим главным предметом. Его любимыми философами стали Платон и Кант, чьё наибольшее достижение в глазах Шопенгауэра за-

ключается в том, что Кант определил сознание не как пассивное подобие пустого табло из воска, на котором реальность оставляет отпечатки, или впечатления своего выражения, но как действенное сознание, приобретающее своё знание на основе активного участия в конструировании понимания через осознанное чувствование реальности. Как следствие этого определения Кант показывает, в понимании Шопенгауэра, что каждодневные переживания явлений окружающего мира, фактически весь пространственный и временной природный мир есть «представление» или «феномен», который решительно отличен от реальности как таковой, от «вещи в себе». Кант спрашивает себя: если пространственно-временной мир есть идеал, чистая абстракция нашего сознания, то как выглядит реальность – истинная реальность – в самом деле? На этот вопрос невозможно найти ответ, решает Кант, поскольку лишь Бог обладает необходимой для этого интеллектуальной интуицией – или обладал бы, если бы он существовал, добавляет Кант. Вопрос относительно существования Бога и является одним из тех вопросов об истинной реальности, на которые невозможно ответить, замечает Кант. Если Шопенгауэр видит в Канте своего теоретического ментора, то в Платоне он открывает для себя прото-экзистенциального философа. Как и сам Шопенгауэр, Платон (около 428-347 до рождения Христа) воспринимает окружающий мир как место, в котором неудобно быть, и который выглядит меньше, чем он есть на самом деле. В отличие от

Канта Платон утверждает, что приближение к «истинному миру» возможно: не для тех обычных «заклѳчѳнных», которые способны воспринимать только мир отражений на стене, но для просвещѳнных, для любителей форм, для аутентичных философов. В своѳм произведении под заглавием «Федра», которое испытало явное влияние восточной философии, что также воздействует на мировоззрение Шопенгауэра спустя пару тысячелетий, Платон выражает идею о том, что когда обычные люди обречены на вечное перерождение, просвещѳнные люди в состоянии спасти себя от этого цикла перерождения и достичь постоянного пребывания в мире, где изменения и боль отсутствуют.

В 1811 году Артур покидает Гѳттинген с тем, чтобы присоединиться к слушанию лекций Йохана Фихте в университете Берлина. Шопенгауэр с досадой узнаѳт, что Фихте не желал признать непознаваемость вещи в себе, и разочарован философскими лекциями Фихте в целом. Это разочарование стоит запомнить, поскольку критики порой выставляют философию Шопенгауэра как разогретое фиктианство. В 1813 году Шопенгауэр переезжает из Берлина в Веймар, куда к этому времени перебралась его мать. Йохана устраивает чайные общества, где молодой Шопенгауэр встречается Гѳте, и в течение короткого времени он помогает Гѳте в развитии анти-Ньютоновой теории цвета. В 1815 году Шопенгауэр даже издаѳт свою версию «О процессе зрения и цвете». Ещѳ более важной встречей в чайных обществах матери

было знакомство Шопенгауэра с востоковедом Ф. Мейером, который представил ему в 1813 году «Упанишады».

1814-1819 годы Шопенгауэр провёл в Дрездене. Именно здесь он приходит к своему открытию, о котором он делает заметку в 1815 году: «воля есть кантианская вещь в себе». После написания «Мира как воли и представления» философ заключает с издательством договор, по которому он будет читать лекции в университете Берлина, которые оказываются в одно время с лекциями Гегеля. Лекции Шопенгауэра оканчиваются полным провалом: в то время как на лекции Гегеля народ валил сотнями, на лекциях Шопенгауэра не было почти никого. Молодой философ со своим утверждением того, что «история» в гегелевском понятии не существует, что жизнь есть страдание, его замена интеллигентного «духа» «слепой иррациональной волей» был далеко от популярных философских шлягеров своего времени. В 1824 году он записывает в своём дневнике: «признавать, что вещь в себе есть противоречие, поскольку все проявления есть представления, тогда как вещь в себе представляет собой вещь, которая не есть представление». Поскольку всё, что предстаёт перед сознанием, есть продукт сознания, единственное, что доступно знанию – именно позиция Канта – это познание того, как мир выглядит для воспринимающего этот мир, но не какой он есть сам по себе. Если вещь в себе непознаваема, так же и воля оказывается непознаваемой. В 1844 Шопенгауэр издаёт новую редакцию «Мира как воли и представления»

во Франкфурте, добавляя второй том к изданию от 1818 года, который содержит дополнения к первому тому и в своих дополнениях оказывается толще чем первый том. Философ не отказывается от своего утверждения о том, что «воля есть вещь в себе», – отличие от первого издания лежит в смысле утверждения, который решительно отличается от первоначального толкования 1818 года. В 1851 году Шопенгауэр издаёт свои «Parerga и Paralipomena» (с греч. Попутное и Отложенное), где он вновь пересматривает свою философию, оттесняя пессимизм предыдущих изданий на задний план. С публикацией своих последних работ к нему приходит известность. После жизни, прожитой в безызвестности, Артур Шопенгауэр успеваает напоследок порадоваться тому, что он стал наиболее известным немецким философом после Эммануила Канта.

Мир как воля и представление

: структура произведения.

В своей повторной редакции произведение насчитывает два тома; том первый был издан в 1818 году и содержал четыре Книги, в 1844 году автор переработал первое издание и добавил новые дополнения к каждой из четырёх Книг, эти дополнения и составили том второй. В 1851 выходит окончательная редакция в форме двух дополнительных томов, «Parerga и Paralipomena» (с греч. Попутное и Отложенное), завершающих системную философию Артура Шопенгауэра. Книга Первая «Мира как воли и представления» имеет сво-

ей главной темой мироощущение человека как представление, осознаваемое в каждодневных переживаниях явлений. Книга Вторая развивает это описание мироощущения к восприятию мира как «объективации» воли (Fauth 2005). То, что осознаётся человеком как представление, имеет своим внутренним ядром волю. Это внутреннее ядро оказывается той метафизической волей, которая являет себя в становлении мира. Книга Третья развивает общую теорию искусства. Задача искусства объясняется Шопенгауэром в стремлении сознания оторваться от привязанности личности к воле и соединиться с осознающим субъектом, который в своём возвышенном таким образом видении в состоянии воспринять волю в её идеальном ядре, её объективации. Книга Четвёртая исследует возможности уменьшения жизненных страданий, которые заключаются в чередовании алчного стремления к достижению удовольствия, вызванного непрерывным желанием подтверждения жизни, сменяющегося убийственной скукой, наступающей после того как удовольствие пережито. Если искусство приносит кратковременное избавление от страдания через эстетическое переживание, то сознание вынужденно работать непрерывно для того, чтобы раскусить подоплёку воли человека и всё, что эта воля несёт с собой. Любовь к другому человеку толкуется философом как манифестация всё той же воли, которая позволяет человеку, как в случае с переживанием искусства, возвыситься до мистического аскетизма с тем, чтобы добровольно от-

казаться от воли к жизни как источника страданий. Второй том продолжает размышления философа относительно тем, начатых в первом томе. Популярность поздних томов «Parerga и Paralipomena» (с греч. Попутное и Отложенное) может объясниться в некоторой мере через изменение отношения интеллектуальных кругов Германии к философии Гегеля, но также и через ту более доступную форму изложения своих мыслей, которую Шопенгауэр применяет для объяснения своей философской системы, которую он в течение пятидесяти лет совершенствовал и расширял.

Книга Первая: мир как представление и иллюзия.

Артур Шопенгауэр начинает обустроить свою философскую систему с установления двух измерений мироощущения: с одной точки зрения мир ощущается как представление, с другой позиции тот же мир воспринимается как проявление воли. Книга Первая содержит рассуждения относительно первого измерения: восприятия мира через представление. Как любой западный философ, Шопенгауэр устанавливает понятийную пару – объект/субъект – где объект выступает во всей своей множественности форм во времени и пространстве, между тем как субъект исключён из обоих измерений. Эта понятийная пара находится в обоюдной зависимости: они существуют исключительно по отношению друг к другу и исчезают обоюдно. Они к тому же ограничивают друг друга, «где субъект заканчивается, там начинается объект». Представления имеют двойственную форму: они могут быть интуитивными или абстрактными. Шопенгауэр опирается на философию Канта в своих рассуждениях: непосредственное переживание есть наиболее обычное в восприятии феноменов, или явлений, которые привязаны ко времени и пространству. Содержание времени и пространства представляет материю, чья сущность есть при-

чинно-следственная связь. Изменения в материи происходят на основе этой причинно-следственной закономерности, каузальности, и влекут за собой преобразования определённой части пространства в определённый промежуток времени. Итак, мироощущение является первым и простейшим проявлением сознания. Восприятие демонстрирует интеллект, поскольку оно находит связь между наблюдаемым феноменом и причиной происходящего феномена. Когда человек смотрит, слушает, касается чего-либо – это не восприятие, но лишь чувственное раздражение, поясняет Шопенгауэр. Только когда сознание обнаруживает причинно-следственную связь – только тогда пространство и время объединяются в сознании как проявление материи, мир становится обозримым как представление. Философ трактует затем личность как логическую конструкцию, также состоящую из пары объект/субъект, которая в состоянии осмыслить воспринимаемый мир. Как непосредственный объект, человеческое тело в состоянии обитать в пространстве и времени и, таким образом, подвержено изменению. Как субъект, человек в состоянии осознавать своё восприятие, то есть в состоянии осознать себя как объект, поскольку лишь в сознании тело воспринимается как органически сообразная система. Если верить Шопенгауэру, восприятие имеет элементарную природу, одинаковую для людей и животных: живые существа воспринимают причинно-следственную связь и ничего более. Интеллект с его рефлектирующим сознани-

ем не в состоянии сформулировать закон природы без того, чтобы воспринять природный феномен непосредственно. На достаточном основании того, что было воспринято, интеллект делает абстрактное заключение о феномене как истинном или ложном. Разум воспринимает что-либо как нечто действительное и истинное, исходя из заключения о феномене этого непосредственного объекта и причине этого феномена. Однако, как восприятие, так и разум могут ошибаться. Для интеллекта такая ошибка приводит к заблуждению, для восприятия – к иллюзии. Разум с его интеллектом обладают знанием, восприятие же обладает интуитивным прозрением, свободным от влияния разума. Время, пространство и причинно-следственная связь образуют для Шопенгауэра общую границу между субъектом и объектом, которая воспринимается *a priori* (Лат.), непосредственно. Общее выражение для этой границы, состоящей из времени, пространства и каузальности, формулируется философом как «принцип достаточного основания». Именно этот принцип и устанавливает для философа отношение между субъектом и объектом. Логическое построение, основанное на сопоставлении субъект/объект, находит дальнейшее развитие в системе Шопенгауэра. В отличие от материализма, видящего своё основание в объекте, являющемся причиной для существования субъекта; а также в отличие от идеализма, видящего своё основание в субъекте, который затем позволяет объекту обстоять как следствие; Шопенгауэр выбирает сознание,

которое из своего представления создаёт и субъект, и объект. Таким образом мир как представление релятивируется: время становится последовательностью, или «принципом достаточного основания во времени»; пространство становится позицией, или «принципом достаточного основания в пространстве»; материя становится каузальностью, выражающей «отношение к восприятию достаточного основания». Формирование концепций является функцией разума так же, как обнаружение каузальности между причиной и следствием является функцией интуитивного восприятия. Поскольку природа и существование концепций или понятий есть выражение воспринятых представлений, Шопенгауэр предлагает называть концепции или понятия «представлениями о представлениях». Они являются, по мнению философа, последствиями предыдущих обозреваемых представлений, которые впоследствии фиксируются более основательно в абстрактном сознании и составляют знание. Как контрастирующую часть в паре со знанием Шопенгауэр выводит чувство, которое выражает всё то, что не может быть охвачено абстрактным восприятием разума. Интуитивное восприятие в состоянии охватить лишь одиночные проявления, поскольку разум в состоянии воспринять единичный объект в каждый данный момент. Абстрактное восприятие в форме знания может передаваться далее от личности к личности, оно может сохраняться во времени и получать постоянное место пребывания. Хотя абстрактное знание создаёт-

ся на основе обозреваемых представлений, оно тем не менее не является точной копией восприятия. По этой причине человек часто вынужден прибегать к своему разуму и хорошо продуманному образу действий, а не к прямому использованию абстрактного знания. Причинно-следственная закономерность является «проявлением принципа достаточного основания», лежащего в корне каждого эмпирического восприятия, утверждает философ. Однако, принцип достаточного основания объясняет каузальность без объяснения самих происходящих феноменов. Шопенгауэр придерживается того мнения, что задача философии состоит не в том, чтобы ответить на вопрос, откуда мир происходит, или почему мир существует, но в том, чтобы объяснить, «что есть мир». Философ объясняет, что если мир представляется для каждой личности *in concreto* (Лат.), между тем как сама личность есть в то же время субъект восприятия, то в задачу философии входит воспроизведение *in abstracto* (Лат.) этого восприятия, или той его части, которая не есть знание, но переживание, и таким образом обратить это переживание в знание. Сознание всего человечества может быть заключено в философии, которая способна сформулировать «высказывание о существе целого мира в своих концепциях». Чувственные переживания испытываются индивидом *in concreto* (Лат.) в его пространственном окружении и составляют чувственное восприятие, используемое разумом для создания осознанного внутреннего восприятия во времени. Таким об-

разом индивид наряду со своими чувственными впечатлениями от мгновенного настоящего постоянно *in abstracto* (Лат.) обновляет своё знание о прошлом и будущем, проживая *in concreto* (Лат.) свою чувственную жизнь в настоящем и в то же время *in abstracto* (Лат.) принимая решения относительно своего прошлого опыта и создавая планы на будущее. В заключение Книги Первой философ излагает свои мысли относительно этики стоиков, к которым он выражает большую симпатию. Первоначально этика стоиков преследовала не добродетели, но достижение счастья через покой разума. Преследование добродетели стало тем способом, который и позволяет достичь счастья. Именно в этом видит Шопенгауэр различие этики стоиков от других этических школ, ставящих добродетель ядром своих учений – индийских Вед, Платона, Канта, христианства – среди прочих. Счастье человека скрывается в отношении между его требованием ожидаемого и тем, что человек получает. С осознанием невозможности осуществления своих ожиданий и возникает страдание. Этика стоиков предлагает избежать страдание через понимание того, что каждый момент переживаемого счастья есть не что иное как заблуждение и иллюзия, потому что счастье длится лишь то мгновение, когда желание удовлетворяется. Человек испытывает мучительную боль от осознания непостоянства счастливого момента. И радость и боль следует избегать, чтобы не дать происходящему беспокоить покой разума, поучают стоики. Человек должен в своём осознании

ясно видеть, что в его власти, а что вне его возможностей. Окружающий мир неподвластен контролю, то единственное, над чем человек в состоянии захватить контроль, это его собственная воля. И здесь добродетель как жизненный путь будет означать для человека, выбирающего этот путь, счастье. Человек становится удовлетворён или не удовлетворён своим контролем над волей. Самовоздержание стоиков доходит до того, что стоик скорее уничтожит себя чем принудит себя к страданиям: именно здесь этика стоиков отделяет себя от других этических учений. Человек мудр в своём полном покое, удовлетворении и блаженстве, но это, однако, может противоречить человеческому существу. Шопенгауэр завершает свои рассуждения о стоицизме сравнением обсуждаемой мудрости стоиков с Христом как образцом того, кто в «совершенной добродетели, благочестии и возвышенности» осознанно избирает наибольшее страдание во имя блаженства других.

Дополнения Шопенгауэра к Книге Первой, помещённые им в Томе Втором, разделены на две половины: первая половина дополняет мысли философа относительно наглядного представления, вторая половина посвящена абстрактному представлению, или мышлению как таковому.

Первая половина Дополнений открывается размышлениями об идеалистическом взгляде, которые ведут к описанию созерцающего и рассудочного сознания, что объясняет механизм непосредственного познания. Шопенгауэр формули-

рует основную проблему отношения идеального к реальному через лозунг «Мир есть моё представление», который он поясняет посредством картезианского лозунга «Мыслю, следовательно существую». Одно лишь сознание дано человеку непосредственно, замечает Шопенгауэр, а поэтому философия по своему существу идеалистична. Экзистенциальная позиция философа прослеживается в его рассуждении о восприятии сознанием собственного тела: сам факт существования моей личности или моего тела как объекта во времени и пространстве предполагает нечто отличное от этого тела, нечто познающее, поскольку сам факт существования есть существование в представлении, иными словами, существование для другого, для субъекта. Но то, что воспринимается как представление, может существовать независимо от субъекта, независимо от времени и пространства, утверждает философ, такое существование есть бытие вещи в себе, которая не может стать объектом. Истинный идеализм, или трансцендентный идеализм, исключает из своих рассуждений эмпирическую реальность мира, объясняя нечто эмпирически реальное как объект, обусловленный субъектом через представление, существующее формально в пространственно-временной и каузальной опосредованности, которая исходит от самого субъекта. На основании этого заключения Шопенгауэр находит свой лозунг «Мир есть моё представление» недостаточным, поскольку мир кроме представления есть ещё и вещь в себе, воля. Мыслящий субъект име-

ет своим объектом понятия; чувственно созерцающий субъект воспринимает объекты с качествами, соответствующими его организации. Объективный мир в представлении оказывается разделённым на две составные, согласно философу, – познающий субъект сам по себе, независимо от форм своего познания, и грубая материя без форм или качеств. Ни одна из этих составных не поддаётся познанию: субъект – поскольку он и есть познающее, материя – поскольку вне форм и свойств она непроницаема. Обе составные, однако, являются основными условиями любого эмпирического созерцания, где материя является в представлении интеллекта, а интеллект оказывается тем носителем, где и существует материя. Эти две составные являют мир как представление, который есть не что иное как кантовское явление, т. е. нечто вторичное, заключает Шопенгауэр. Философ продолжает свою мысль о реальности воспринимаемого мира: хотя объект и не есть вещь в себе, но как эмпирический объект он реален и познаваем. Бессознательность эмпирического восприятия, с которой субъект регистрирует переход от ощущения к причине, имеет место быть только при созерцании как процессе зрения, замечает Шопенгауэр, при всех прочих чувственных восприятиях созерцанию способствует более или менее отчётливое сознание. Чувства передаются через ощущение, созерцание же не только чувственно, но по своему существу интеллектуально и обосновано на применении закона причинности. Восприятие объектов окружающего мира со-

вершается в мозгу созерцающего субъекта, и способом этого восприятия являются понятия времени и пространства, принадлежащие субъекту. Философ уточняет, что хотя время, как и пространство, есть форма познания субъекта, оба эти понятия представляются нам как совершенно независимые от воспринимаемого субъекта. Время есть форма внутреннего чувства, утверждает Шопенгауэр, а поскольку единственный предмет внутреннего чувства есть собственная воля познающего, время является той формой, посредством которой собственная воля познающего, первоначально и в себе самой бессознательная, оказывается в состоянии самопознания. Первичную причину явлений так же невозможно помыслить, как начало времени или границу пространства. Всякое изменение в материальном мире происходит лишь в том случае, если ему предшествовало другое. До этого изменения искать причину бессмысленно, утверждает философ, поскольку невозможно найти то априорное основание, по которому можно было бы заключить от бытия наличных вещей к их предшествующему небытию, а от него – к их возникновению или изменению. Между тем основания, почерпнутые из прежнего опыта, апостериорные основания, могут существовать и приводят к предположению, что воспринимаемое состояние не существовало вечно, но возникло как результат другого состояния, т. е. в силу изменения, которое произошло по причине, и эту причину следует найти. По мнению философа, изменение и причинность есть качества со-

стояния, или формы: лишь формы подвержены изменениям, сама материя неизменна. Логическим заключением служит утверждение, что только форма подчинена закону причинности. Сущность и бытие, *essentia* и *existentia* (Лат.), являются конкретное сочетание материи и формы, которое мы воспринимаем как вещь. Проявление форм в материи путём их изменения и подлежит закону причинности. Было бы неверным заключать, как это делает космологическое доказательство, что бытию мира предшествовало небытие, утверждает Шопенгауэр. Закон причинности прилагаем ко всем вещам в мире, но не к самому миру, потому что этот закон имманентен миру, а не трансцендентен ему: в мире он утверждается, с ним же он и уничтожается. При абстрагировании происхождения закона причинности из нашего рассудка и при объективном взгляде на этот закон философ находит, что в своей глубочайшей основе он выражает вечную, вневременную силу, приводящую в движение всё действующее; так, наблюдаемое действие должно было бы наступить неизмеримо раньше, прежде всякого мыслимого времени, если бы не было временного условия для этого действия – причины, в силу которой это действие происходит именно теперь, но с необходимостью: причина указывает действию его место во времени, заключает философ. Этот закон причинности, эта цепь каузальности, простирается в бесконечность как прошлого, так и будущего, оставляя нетронутыми две сущности – саму материю и силы природы. Материя и силы природы

представляют условия причинности.

Вторая половина дополнений Шопенгауэра продолжает тему восприятия мира, но в абстрактном представлении. От описания интеллекта, который философ отделяет от разума, он приступает к формулированию своего понятия абстрактного познания через разум, когда интеллект совершает переход от познания наглядного к познанию отвлечённому. В этой связи философ освежает знания читателя о логике и ассоциации мыслей, упоминает о недостатках интеллекта как инструмента познания, с тем чтобы вернуться к основной теме Книги Первой: практического применения разума в отношении стоицизма и метафизической потребности человека. Шопенгауэр утверждает, что человек – единственный из живых существ, способный к полной осмысленности бытия, с ясным осознанием прошлого и возможного будущего как таковых и в связи с настоящим. Необходимая для этого память упорядочивает, связывает, воспроизводит мысленно это прошлое пользуясь общими понятиями, необходимыми даже для совершенно изолированного индивида. Во внутреннем созерцании мы в состоянии представить себе лишь отдельные сцены из прошлого; временная протяжённость и её содержание, между тем, доступны нам только абстрактно, при помощи понятий и дат, представляющих дни и годы с их содержанием, считает философ. Способность воспоминания у животных, в отличие от человека, ограничена наглядным, когда возвращающееся впечатление предстаёт как

уже бывшее в созерцании, освежает след более раннего впечатления; воспоминания животных, как и весь их интеллект, всегда опосредованы реальностью момента: жизнь животного протекает исключительно в настоящем. Интеллект животных проявляется в тесной связи между сознанием и окружающей их средой. Животные и их внешний мир представляют единое и неразрывное целое, тогда как между человеком и миром всегда существуют мысли и представления об этом мире, которые часто делают человека недоступным для мира, или мир недоступным для человека, замечает Шопенгауэр. Познание животных непосредственно, человек же обладает помимо непосредственного познания ещё и опосредованным познанием, что составляет двойной интеллект, состоящий из созерцающего и мыслящего, при этом оба эти интеллекта способны функционировать независимо друг от друга: мы созерцаем одно, при этом думаем о другом; однако довольно часто обе формы восприятия переплетаются друг с другом. Абстрактное познание есть функция разума, за более подробное описание которой философ и принимается в своих Дополнениях. Понятие возникает из созерцаний и сохраняется при помощи слов, однако оно отлично как от самих слов, так и от созерцаний; оно не фиксирует в себе созерцаемое и ощущаемое как оно есть во всей своей полноте, но лишь то, что восприятие находит существенным и сохраняет это существенное в форме, отличной от самого созерцаемого. Более общие понятия создаются путём после-

дующей переработки уже созданных понятий и абстрагирования от наличных определений, оставшихся в них. Наше сознание основано на времени как неизменной форме. Посредством слов понятия связываются в сознании с формой времени и устанавливают связь между разумом, объектами которого являются универсальные понятия, не имеющие ни времени, ни места; и сознанием, глубоко осознающим время посредством чувств и таким образом обнаруживая свой животный характер. Животное неразрывно связано с природой и его мотивы исходят из созерцаемого мира, единственно для него возможного. В понятиях, сформулированных человеком, можно найти всё, что только можно придумать, так, существуют понятия, содержащие ложь, невозможное, абсурдное, бессмысленное. Иррациональность понятий, сконструированных человеком, свидетельствует о несовершенстве человеческого мышления как изолированного инструмента познания. Необходимость согласованности наглядного познания с познанием отвлечённым становится очевидной, если принять во внимание, что созерцание есть не только источник всякого познания, но что оно само является познанием, ибо оно даёт подлинное понимание и ассимилируется человеком как истинное. Шопенгауэр пытается привести к гармонии абстрактное мышление с созерцательным восприятием и с этой целью освежает философские понятия логики для читателя: мышление как индивидуальный акт, диалектику мышления в диалоге с другим индивидом, ри-

торику как передачу своих мыслей более широкому кругу индивидов. Кроме того, он считает уместным напомнить об определённых законах мышления, которым следует и он сам: закон исключения третьего, где «за всяким субъектом один и тот же предикат можно или признать или отрицать». Если следовать этому закону, две сферы понятий могут объединиться или разъединиться, – смешение этих условий ведёт к возникновению противоречия. Другой закон не менее важен для философа: это закон основания, «признание или отрицание предиката должно определяться отличным от самого суждения основанием, будь то созерцание или иное суждение». Суждение, следующее первому закону, Шопенгауэр признаёт формально мыслимым, суждение, вытекающее из другого суждения и следующее второму закону, он признаёт истинным с логической или формальной точки зрения. Гармоничное согласование абстрактных представлений, сформулированных в понятия, с непосредственными представлениями созерцания приводят к истине со стороны объекта, которая воспринимается субъектом как знание. В сознании индивида, замечает философ, происходят частые перемены в течении мыслей. Это происходит потому, что чувственные, внешние представления влияют на внутренний ассоциативный строй мыслей. Наше самосознание протекает исключительно во времени, тогда как наше созерцание покоится в трёх измерениях: времени, пространстве и каузальности. Интеллект в состоянии познавать последовательно, так

что познавая что-либо он с необходимостью упускает другое, происходящее в то же время. Шопенгауэр утверждает, что мысль покидает сознание после короткого промежутка времени и может никогда не вернуться в сознание: возвращение мысли в сознание обусловлено, по мнению философа, связью мысли с интересами воли, желающей укрепить свои позиции. Воля, таким образом, сохраняет единство сознания и определяет его функцию, хотя сама она не принадлежит интеллекту. Разум индивида создаёт, по мнению Шопенгауэра, цельное представление из разрозненных элементов наглядного созерцания, корректируя противоречия, лежащие в этих элементах. Философ приводит пример такого мышления, когда описывает наше чувство осуждения при виде дурного поступка, совершённого человеком, которое сменяется чувством сострадания, когда мы узнаём о нужде, подвигнувшей этого человека к дурному поступку, разум, со своей стороны, предлагает заключение, что этого человека всё же следует наказывать и предоставить ему иной выбор. Из этого примера Шопенгауэр делает вывод, что индивид, прислушиваясь к разуму в выборе своего поведения, выбирает себе будущее, лежащее в терпении и воздержании. Он подтверждает свой вывод описанием идеи кинизма, лежащей в выборе жизни в её простейшей форме с преодолением её естественных тягот, поскольку удобства, развлечения, забавы являются источником новых мук, возникающих с истечением удовольствия. В отличии от аскезы, отличающейся

смирением, кинизм проявляет гордость и презрение к искушениям и к тем, кто перед этими искушениями склоняется, замечает Шопенгауэр. Смирение стоиков он видит в том, что они направляют свой разум на размышления: если обладание и наслаждение есть то, без чего можно обойтись, лишение этих обладаний и наслаждений не тяготит. Индивид, отрекающийся от вещей и удовольствий, но мнящий эти вещи и удовольствия желанными, показывает самим отречением своё вожелание, как это делают киники. Философ видит истинность логики стоиков в принятии ими того факта, что все жизненные блага случайны и если случай лишает нас этих благ, мы испытываем несчастье, поскольку мы считали обладание этими благами за счастье. Именно осознание случайности этих благ приносит нам избавление от этой участи, утверждает философ. Несоответствие между нашими желаниями и миропорядком испытывается нами как страдание, избежать которого возможно лишь при изменении этого несоответствия. Изменить миропорядок нам не по силам, но укрощение наших желаний лежит в нашей власти, поскольку мы в состоянии осознать разумом, что именно наша собственная воля есть то, что движет нашими желаниями. Разум впервые проявляется в человеке, и воля к жизни в своей объективации как внутренняя сущность природы впервые достигает осмысленности в человеке. С самосознанием воли разум также осознаёт конечность бытия, и в виду неминуемой смерти все стремления оказываются тщетны-

ми. С этим осознанием потребность человека в метафизике становится очевидной. Для Шопенгауэра метафизика представляет собой знание, выходящее за пределы эмпирического опыта природных явлений, которое направлено на размышления о том, что лежит за пределами природы и делает её возможной. Философ подразделяет метафизику на два вида: один вид основан на убеждении и представлен философией, другой вид основан на вере и представлен религией. Источником метафизики служит не только внешний опыт, но в равной мере и внутренний, – ведь именно внутренний опыт, по мнению Шопенгауэра, даёт объяснение внешнего и становится предметом метафизики. Метафизика философа излагает в ясных понятиях сущность созерцания внешнего мира и информации о нём, но также проникает и объясняет самый интимный факт самосознания. Как мысль выражает свою сущность через слово, так и метафизическая сущность явления находит своё выражение в философском толковании, заключает Шопенгауэр.

Комментарии к Книге Первой.

Многие критики (Young 2005, Fauth 2010) указывают на то, что несмотря на свой эмпиризм, Шопенгауэр оказывается перед тем же парадоксом, что и философы, которых он сам критикует: если личность не в состоянии воспринять то, что находится за представлением, то нет никакой возможности говорить об этом. Стоит отдать должное Шопенгауэру в том, что он и сам был осведомлён об этом парадоксе, который он и пытается разрешить в Книге Второй. Другое критическое замечание может быть отмечено в отношении предпочтения Шопенгауэром зрения, или способности бессознательного созерцания, перед другими органами чувств. Как наиболее развитый орган чувств зрение служит инструментом непосредственного восприятия, по мнению философа. Достаточно вспомнить такие примеры из истории, как Гомера или Джона Мильтона, чтобы установить, что зрение не является необходимым инструментом восприятия, что и не обладая зрением человек способен на провидение мира в его глубочайших проявлениях.

Шопенгауэр придерживается того мнения, что задача философии состоит не в том, чтобы ответить на вопрос, откуда мир происходит, или почему мир существует, но в том, чтобы объяснить, «что есть мир». Именно в этом утверждении мы можем установить исток основополагающей пози-

ции более позднего экзистенциализма. Задача объяснения мира усложняется идеализмом Канта, который утверждает, что личность воспринимает мир природных объектов только лишь как представления, никогда как действительность саму по себе. Шопенгауэр конструирует свою аргументацию на основании утверждения Канта о том, что между природными объектами мира и личностью всегда имеет место быть разум, воспринимающий мир. Закон причинности прилагается ко всем вещам в мире, но не к самому миру, потому что этот закон имманентен миру, а не трансцендентен ему: в мире он утверждается, с ним же он и уничтожается. Философ использует к тому же понятие «вуаль Майи», цитируемое им из «Упанишад», для описания того, как личность воспринимает мир. Истинная сущность мира не доступна восприятию, поскольку личность воспринимает мир только лишь как представление. Основной идеей Книги Первой является создание философом концепции осознания индивидом себя в экзистенциальном пребывании по отношению к природе с её непреодолимой волей к жизни, а также осознания индивидом наличия своей собственной воли, приносящей ему страдания в нескончаемой погоне за исполнением желаний, или волений. Эту свою волю индивид вынужден обуздать посредством разума, чтобы избежать страданий. Будет ли достаточно усилий одного разума свергнуть власть воли и что может быть предложено взамен, – возможно, Книга Вторая содержит ответы на эти вопросы.

Книга Вторая: мир как подтверждение воли и жизнь как страдание.

Книга Вторая начинается с краткого описания содержания Книги Первой: объект провозглашается быть «частью наиболее простой формы представления, которое и состоит в том, чтобы отделить объект от субъекта». Затем преподносится главная тема Книги Второй: воля. Воспринимающий субъект становится в своей идентификации со своим физическим телом индивидуальностью, или личностью. Помимо того, что личность воспринимается для самой себя как представление или объект, эта личность также проявляется в своих действиях и манифестациях как объективированная воля, что делает волю воспринимаемой. Воля, таким образом, становится для Шопенгауэра «осознанием тела *apriori*» (Лат.), непосредственно, тело же, в свою очередь, становится «осознанием воли *aposterori*» (Лат.), опосредованно. Отношение между этими осознаниями и создает личность из воспринимающего субъекта. Окружающая реальность выступает перед этой личностью как представления, являющиеся манифестацией воли, так же, как собственное тело личности есть манифестация воли. Проявления воли подлежат принципу достаточного основания, меж-

ду тем как сама воля не нуждается в основании. С этого момента философ приступает к размышлениям относительно кантианской вещи в себе, которые занимают добрую часть Книги Второй. Для Шопенгауэра вещь в себе не является объектом. Вместо этого философ предлагает воспринимать любую природную силу как проявление воли. Основа понятия «сила» лежит в представлении, манифестации, тогда как воля исходит не из манифестации, но из «непосредственного сознания, в котором личность осознаёт собственную индивидуальность своего существа». Время и пространство комбинируются философом в *principium individuationis* (Лат.), принцип индивидуализации. Воля отлична от своей манифестации и независима от этого принципа, на этой основе она находится «вне множественности возможностей». Промежуточное заключение этих рассуждений устанавливает, «что время, пространство и каузальность не принадлежат вещи в себе, но являются исключительно формами восприятия». Воля по своей природе и составляет, таким образом, вещь в себе. Философ, между тем, не останавливается на этом заключении, но продолжает свои рассуждения о том, что это значит для человека. Поскольку человек и сам является представлением, он подлежит достаточному принципу основания. С восприятием волей «самосознания непосредственно и в самой себе» личность осознаёт свою свободу. Философ замечает, что личность есть лишь манифестация воли, а не сама воля в своём «качестве вещи в себе». Как

проявление воли, личность подлжит достаточному принципу основания. Человек непосредственно воспринимает себя свободным в своих действиях, но испытывает в то же время, что несмотря на свои стремления и размышления, человек продолжает действовать исходя из своей природы, о которой он имеет невысокое мнение. Каждый человек имеет свою индивидуальность, поэтому люди поступают различно друг от друга, один и тот же мотив действует различно на разных людей. Философ сравнивает поведение людей с проявлениями природных сил и приходит к выводу, что природа проявляет себя вне всякой формы индивидуальности и всегда предсказуемо природным законам. Шопенгауэр признаёт, что вещь в себе непознаваема, поскольку «принцип достаточного основания и есть сама форма». Проявление какой-либо вещи подлжит принципу достаточного основания «как форме представления», но сама вещь в своей сущности не может быть прослежена обратно к этой форме. Сущность вещи в себе непознаваема без её представления, заключает философ. Индивидуальный характер каждого человека лежит в основе его действий в мире и способности воспринимать мотивы для действия; так же и любое проявление природной материи, которое лежит в основании восприимчивости материи к влияниям извне, имеет то же ядро. Это ядро проступает через проявления материи, которые подлжат принципу достаточного основания, однако само ядро не имеет основания. Человек находится в уникальной ситуации, поскольку он в

состоянии зафиксировать в своём внутреннем существе сам факт осознания своего существа, не только как представление, но и как выражение воли. Личность в состоянии делать заключения о силах природы в её проявлениях, которые по своей сути есть выражения той же воли, утверждает Шопенгауэр. Разница лежит в том, насколько явственно воля выражает себя в человеке и в природной материи. Для дальнейшего укрепления своей философской системы Шопенгауэр обращается за поддержкой к Платону. Объективация воли имеет неограниченные возможности в своём многообразии. Эта объективация есть не что иное как идеи Платона, утверждает немецкий философ и объясняет, что под идеей он подразумевает «любое движение в направлении объективации воли», и так же, как воля, так и идея есть вещь в себе. Вечная идея Платона проявляется во всей своей множественности благодаря *principium individuationis* (Лат.). Эти проявления следуют причинно-следственным закономерностям во времени и пространстве, оспаривая свои права на материю для своей самореализации. Характер человека реализует себя в манере, сравнимой с «неосознанной природой», которая реализует себя посредством материи. Характер человека проявляет себя в любом случае, хотя форма выражения характера через поступки меняется в зависимости от окружающей ситуации. Шопенгауэр совершает синтез идеи Платона как объективации воли с *forma substantialis* (Лат.), формой содержания Аристотеля для того, чтобы сформулировать «сте-

пень объективации воли в вещи». Каждое проявление имеет своё ядро, общее для всех проявлений, но которое наполняет эти проявляемые формы в разной степени. Восприятие человека через наблюдение сопровождается умением человека рефлексировать, что при поддержке разума помогает ему создать обозреваемую картину настоящего, но также и совершать взвешенные рассуждения относительно будущего и прошлого, которое заключает в себе сознание о своих волевых решениях. Рассуждения Шопенгауэра завершаются соединением терминологии Канта с терминологией Платона в синтезе, направленном на обоснование мира как представления и как воли в одно и то же время. Каждый объект есть манифестация, или кантианский «феномен». Воля как «абсолютная объективация» идеи Платона в человеке не в состоянии, однако, выразить сущность воли абсолютно, замечает Шопенгауэр, – одна лишь воля есть вещь в себе. «Внутренняя необходимость в поступательном движении манифестирующей себя воли» обнаруживается Шопенгауэром в многообразии «объективаций». «Внешнюю необходимость» он видит во взаимозависимости между проявлениями, или телеологии: так, человек нуждается в животных для того, чтобы существовать, животные зависят друг от друга и растений, растения зависят от почвы и воды, планеты – от своих орбит и так далее. Воля приводит в движение весь космос, поскольку «воля желает проявить себя». «Постоянное преследование, страх и страдание» есть последствия проявления воли.

Сущность мира, решает философ, есть «не что иное как воля и ничто иное как представление». Самосознание человека включает в себе целый мир и, так же как тот большой мир, человек есть «не что иное как воля и ничто иное как представление», – другого нет. Каждая воля, которая может быть воспринята, имеет целью проявить себя в своём желании. Когда задаются вопросом о том, что является конечной целью воли как «сущности мира в себе», тогда ошибочно принимают за вещь в себе её манифестацию, утверждает Шопенгауэр. Единственно возможным является достижение причины манифестации, но не самой воли. Идея, в которой воля объективирует себя, также ускользает от восприятия. «Единственное самосознание воли как целого есть представление о целом, весь обозреваемый мир», завершает свои размышления философ, – мир есть богоявление о самом себе.

В своих Дополнениях к Книге Второй Шопенгауэр углубляет и развивает теоретическую базу для своей системной философии. От более пространных рассуждений о познаваемости вещи в себе он обращается к описанию примата воли в процессе самосознания с тем, чтобы подробнее остановиться на роли мышления в самосознании, углубить понятие материи и трансцендентность вещи в себе. Через более пространные рассуждения о телеологии философ обращается к роли инстинкта и инстинктивного влечения к творчеству, чтобы завершить свои Дополнения возвышенным описанием воли к жизни.

Шопенгауэр начинает с риторического вопроса, ставящего под сомнение заключение Книги Второй: возможно ли познание вещи в себе? Он видит главную проблему в том, что познание являет собой представление, осознание некоего образа, отличного от познающего индивида. Каждый индивид непосредственно осознаёт себя как нечто отличное от окружающего мира, в то время как этот окружающий мир и другие индивиды в нём познаются этим индивидом весьма опосредованно. Мыслительный процесс определяется философом как результат наглядного созерцания, относящийся к бытию в себе этого созерцаемого. Эмпирическое бытие представляет собой информацию для мыслительного процесса, завершающегося абстрагированием от созерцания в понятия. Материя, таким образом, представляется Шопенгауэру как причинность, созерцаемая объективно, которая сама по себе есть ничто и как часть созерцаемого объекта являет собой абстракцию, невозможную для переживания или опыта. Субъективное представление индивида, утверждает философ, не может быть тождественным внутренней сущности вещи, созерцаемой вне индивида, и именно поэтому данное субъективное представление принадлежит индивиду. Бытие в себе каждой вещи оказывается субъективным по необходимости, однако по той же причине то же самое бытие существует для другого индивида как объективное. Вещь, рассматриваемая объективно, предполагает чужой субъект, для которого она существует в качестве

представления. Кроме того, согласно Канту, рассматриваемая вещь обретает формы, не принадлежащие её собственной сущности, но которыми этот чужой субъект владеет как инструментами своего познания. Представление, или кантианское явление как таковое, ограничено рамками этого познаваемого явления. Шопенгауэр совершает гениальный поворот в своих рассуждениях, заявляя, что познаваемая личность есть не только познающий субъект, но представляет также и вещь в себе, что и делает возможным приближение к этой подлинной сущности не извне, но изнутри. Вещь в себе оказывается открытой сознанию непосредственно именно благодаря этому самосознанию. Уникальная возможность познания внешнего явления с его внутренней стороны лежит в осознании индивидом своего собственного волеизъявления как непосредственного проявления воли. Философ признаёт, что хотя это осознание и приближает нас к восприятию воли в себе, этого всё же недостаточно для полного и исчерпывающего познания вещи в себе: являясь по своей природе восприятием, осознание само распадается на субъект и объект. Разница между бытием в себе объекта познания и восприятием этого объекта в познающем субъекте существует и во внутреннем познании. Отличие от познания внешнего лежит в свободе внутреннего познания от пространственной формы, а также от формы причинности, опосредующей всякое чувственное созерцание. Внутренне познание сохраняет, однако, свою зависимость от временной

формы и продолжает оперировать в форме познания. Будучи внутренней и неразрушимой сущностью человека, воля как вещь в себе как таковая бессознательна. То, что индивид испытывает как радость и горе, удовольствие или неудовольствие есть проявления аффектации воли, результат её побуждений, которые осознаются индивидом как собственные волевые акты. В самосознании воля представляется как нечто первичное и основное, в то время как познающее выступает как нечто вторичное. То же можно наблюдать в любом познании: воля во всех животных существах есть начало первичное и субстанциональное, тогда как интеллект предстаёт как начало вторичное. Интеллект эволюционирует с развитием животных и принимает более сложную структуру, достигая в человеке высшей степени совершенства, – способности наглядного представления, дополняя его абстрактным представлением, мышлением и рассудительностью. Эта интеллектуальная форма сознания одерживает верх в человеке над наглядной формой и познающее сознание в человеке довлеет над вожделеющим. Воля как вещь в себе не имеет степеней, она всегда присутствует во всём своём наличии. Степень раздражения воли, однако, может варьироваться от слабой склонности до неудержимой страсти. Философ находит также различные степени её возбудимости: от флегматического темперамента до холерического. В отличие от воли, интеллект может быть characterized в своей сущности, от примитивного у низших животных до высшей сту-

пени развития у человека. В самом человеке как виде можно заметить также степень развития от идиотов до гениев. Единственно воля представлена во всех своих проявлениях в своей полной мере, поскольку её функция элементарна: желать или не желать. Интеллект может функционировать независимо лишь при молчаливой воле: любое изъявление воли прерывает функцию интеллекта и искажает конечный результат мышления. Интеллект же не имеет такого влияния на волю. Воля пребывает неизменной и составляет уникальный характер индивида, тогда как интеллект подвергается важным изменениям в течение жизни. Познания индивида обречены на забвение, тогда как сущность, лежащая за познающим «Я», выражается в чувствах, аффектах и страстях, вызванных желанием или нежеланием. Шопенгауэр делает вывод, что привязанность индивида к жизни не есть результат свободного выбора или мышления, но сокрыта в самом субъекте. Мы сами являемся манифестацией воли к жизни, поэтому мы должны жить – хорошо или дурно. Воля соединяет нас с природой через такие естественные проявления как зачатие, возмужание, целительный процесс, инстинктивное творчество без вовлечения интеллекта в эти процессы. Познание как продукт работы интеллекта будет тем совершеннее и чище, чем дальше он отстраняется от воли, предлагает своё решение философ. Такое познание ведёт к максимально возможному объективно, эстетическому постижению мира. Если внутреннее самосознание являет субъектив-

ную позицию интеллекта, то объективной позицией интеллекта будет его обращение от собственного сознания к внешнему эмпирическому опыту, осознание себя и мира существ с их интеллектом. Существовать для другого значит быть представленным, бытие в себе есть само воление, проявление желания. Объективный путь к ядру вещей по этой причине невозможен. На субъективном пути самосознания мы проникаем в самое ядро вещей, находя его в самих себе как волю; на основании этого мы можем представить, что и другие существа устроены подобным образом, что бытие в себе независимо от его представления в сознании того или иного индивида, что оно мыслимо только как воление. Внутренняя сущность вещей скрыта для познания, которое применимо лишь к восприятию явлений. Организм, сам по себе и вне представления являющийся волей, достигает высшего совершенства и развития в представлении и мышлении, что обуславливает расцвет воли. Та же воля, которая лежит в основе всех явлений, принимает форму представления, вступая тем самым во вторичное существование предметного мира, открытого для познания. Сама по себе, воля бессознательна и в большинстве своих проявлений остаётся такой. Лишь через вторичный мир представления воля способна к самосознанию. Мозг животного индивида как продукт стремления воли к постижению своих отношений к внешнему миру приводит к осознанию собственной самости, становящейся субъектом познания, воспринимающего

вещи как существующие, а «Я» – как волящее. Мозг создаёт для себя временную последовательность, содержащую информацию, представляющую познание. Эта функция мозга определена Кантом как синтетическое единство апперцепции, что позволяет воле осознать саму себя, ведь в этом случае познающее осознаёт себя как тождественное своей собственной основе, волящему, из чего и возникает «Я». При объективном рассмотрении функции интеллекта становится ясным, что изначальная его функция – постижение целей, обеспечивающих жизнь, выживание и размножение индивида, вовсе не отражение независимой от познающего сущности в себе вещей и мира. Практическое применение интеллекта всегда направлено на постижение взаимных отношений между вещами, но не на их внутреннюю сущность. Мир как представление, расположенный в пространстве и времени и закономерно развивающийся по строгому правилу причинности, – этот мир оказывается прежде всего лишь физиологическим феноменом, функцией мозга, который выполняет её, хотя и воспринимая как поводы некоторые внешние раздражения, но по своим собственным законам. Сила природы, бессознательная и иррациональная, достигает самосознания и оказывается волей благодаря созданию и развитию животного мозга и его функции познания, приводящего к феномену созерцаемого мира. Кант замечает, что это есть имманентное представление, не имеющее трансцендентного применения. Наш интеллект, служащий первоначально ис-

ключительно как поставщик целей для воли, способен к восприятию одних только отношений между вещами, но не проникает в собственную сущность этих вещей, – поэтому сущность мира не растворяется в познании, а познание уже предполагает существование мира и не имеет доступа к источнику этого бытия, присоединяется Шопенгауэр к замечанию Канта и определяет материю как действительность *in abstracto* (Лат.). Материя становится созерцаемой в процессе мышления определённого действия, представляющего в мышлении в качестве тела и объекта опыта. Субстанция, причинность, мыслимая объективно как существующая в пространстве и наполняющая его, и есть чистая материя. Через действие материя наполняет пространство и длится во времени, представляя собой чистую причинность. Сама же причинность, так же как пространство и время, осознаётся нами *apriori* (Лат.) как форма нашего рассудка, благодаря этому чистая материя постигается нами в понятии, но не созерцается. Поскольку материя есть пребывающий субстрат всех преходящих явлений, создающих формы нашего интеллекта, она индифферентна по отношению к самим этим явлениям, её существование только формально и сама она должна мыслиться как нечто безначальное и бесконечное во времени. В качестве объективированной причинности материя выявляет волю, составляющую внутреннюю сущность каждой вещи, и делает её воспринимаемой и наглядной. Материя выступает как видимость воли, связующая мир как волю и мир

как представление. Являясь продуктом интеллекта, материя принадлежит миру как представлению; то, что раскрывается во всех явлениях материального мира, есть воля. Исходя из этого, всякий объект как вещь в себе есть воля, тогда как в качестве явления этот объект есть материя. Именно эта вещь в себе, выражаясь через явление, открытое для нашего интеллекта, представляется нам как материя, делающая волю видимой. Предстоя перед объективным познанием, воля приобретает интуитивные формы интеллекта – время, пространство, причинность, – и предстаёт как материальный объект. Материя может являться познанию только в известной форме, и такой формой созерцания является пространство. Свойства и отношения воли воспроизводятся материей через временной образ. Как воля есть то, что независимо от пространственно-временных привязанностей, так и материя не зависит от времени или пространства и пребывает по устранении всех акциденций. Проявляясь через явление, воля предстаёт как материя, облечённая в формы и свойства физического тела, формы которого обусловлены пространством, а свойства, или действительность, – причинностью. Без этих функций интеллекта материя обернулась бы вещью в себе, неразличимо сливаясь с волей. Эти дополнения Шопенгауэра относительно отношений между волей и материей необычайно ценны для понимания его рассуждений о воле и материи, представленные в Книге Второй. Не менее ценны дополнения относительно трансцендентно-

го понимания воли как вещи в себе. Всякое существо в мире есть с одной стороны явление, определяемое законом основания в его различных видах; с другой стороны, это существо есть воля, свободная от этого закона и предполагающая таким образом бытие в себе, напоминает философ. Такая свобода поэтому трансцендентальна и относится к эмпирической необходимости как трансцендентальная идеальность явлений относится к эмпирической реальности. Необходимость во всей своей полноте относится к действию и поведению, свобода в своём полном выражении – к бытию и сущности, утверждает Шопенгауэр. Всякая сущность действует в силу строгой необходимости, но её существование обусловлено в силу её свободы. Поскольку необходимость относится исключительно к явлению, ему же присуща и множественность. Каждый индивид непосредственно познаёт только одну сущность – свою собственную волю в самосознании. Всё то, что не есть индивид, он познаёт лишь опосредованно и соответственно аналогии с собственной волей. Множественность вещей имеет свои корни в способе познания субъекта, но эта множественность чужда сущности вещи в себе, поэтому пространство и время, которые делают возможными всякую множественность, есть лишь формы нашего созерцания. Единство воли, познанной нами как сущность в себе мира явлений, является метафизическим единством, познание которого трансцендентно, непроницаемо для функций нашего интеллекта. Последующие рассуждения Шопенгауэра

невольно приобретают оттенок апофатизма. Наше сознание, обращённое вовне, становится более отчётливым и достигает наибольшей ясности в чувственном созерцании, которое само лежит наполовину во внешнем мире. Обращённое же вовнутрь, наше сознание теряет ясность, чем дальше внутри своей индивидуальности обращается сознание, тем неразличимее оно становится, пока не достигает наконец полной темноты и неспособности сознания. Сознание предполагает индивидуальность, которая сама уже представляет явление, которое как явление из множественности однородного обусловлено временем и пространством. Тот внутренний мир, на который обращает своё внимание наше сознание, лежит уже вне явления и принадлежит вещи в себе, недоступной для форм явления и лишённой главных условий индивидуальности, поэтому наше отчётливое сознание исчезает с исчезновением индивидуальности. Стоит заметить, что сознание совершает своё путешествие по внутреннему миру в определённой последовательности, которая приближает его к осознанию вещи в себе перед тем как исчезнуть за пределами индивидуальности. Шопенгауэр не был бы философом кантианской школы, если бы не попытался найти источник света в потёмках апофатических рассуждений, для чего он привлекает возможности телеологии. Телеология объясняет природу вполне исчерпывающе, когда возникает мысль о целесообразности каждого организма. Применение же телеологии для объяснения метафизических заключений, касаю-

щихся того, что лежит за пределами возможного опыта, затрудняется тем, что сама целесообразность нуждается в объяснении, замечает философ. Природный организм есть проявление воли в условиях внешнего мира, которые и определяют его облик и строение, которые выглядят целесообразными для обозревателя. Если для понимания неорганической природы следует искать причины действующие, то понимание органической природы исходит из конечных причин, объясняет философ. Действующая причина – это та, через которую нечто есть; конечная причина – та, ради которой это нечто есть; явление, подлежащее объяснению, имеет, во времени, первую причину позади себя, вторую – перед собой. Движение тела и волевой акт в сущности одно и то же, ибо это движение есть не что иное, как обнаружение воли в церебральном созерцании, согласно философу. Это совпадение конечной причины с действующей причиной приводит нас к тому выводу, что по крайней мере в органической природе – для изучения которой необходимо руководствоваться конечными причинами – по крайней мере в этой природе формирующим началом служит воля. Конечная причина, или цель, формулируется разумом как мотив. Чтобы выразить трансцендентную сущность конечных причин, действующих в природе, мы с необходимостью признаём, что эта конечная причина есть мотив, приводящий в действие тот или иной организм, который этого мотива не осознаёт, заключает Шопенгауэр. Действующие причины подчинены конечным

причинам, поскольку всякая действующая причина основана на какой-нибудь силе природы, до конца непостижимой и объяснимой лишь относительно; тогда как конечная причина объясняет целесообразность организма вполне достаточно. Являясь бессознательной, воля, однако, в состоянии подвигнуть живые существа на действия, не приносящие ей очевидных преимуществ. Если конечная причина в качестве мотива подвигает организм к действию бессознательно, то действенным и организующим началом влечения к творчеству является именно воля. Живые существа приводимы к действию либо мотивацией, либо инстинктом, т. е. внешним поводом или по внутреннему влечению. Поскольку внешний повод открыт для познания, он поддаётся объяснению, влечение же необъяснимо, поскольку скрыто внутри организма. Однако эта противоположность лишь кажущаяся: мотив может воздействовать на организм только при наличии внутреннего влечения, выраженного в характере организма, диктуемого волей, мотив подвигает характер в определённом направлении и индивидуализирует его в отношении к конкретному случаю. Инстинкт есть такой характер, который приводится в движение совершенно особым мотивом, так что действия, основанные на этом мотиве, совершенно однородны, определяя однородность и детерминированность такого характера. Для определения действия инстинктом необходим интеллект, развитый до уровня того особого и единственного мотива, проявляющего данный инстинкт. Однако, да-

же интеллект низших животных, руководимый инстинктом, способен видоизменять и упорядочивать частности в соответствии с известными или новыми обстоятельствами. Аналогией такой помощи, оказываемой инстинкту, может служить целебная сила природы. В этих проявлениях творчества проявляется подчинённая, то более, то менее ограниченная, то совсем исчезающая роль познания в деятельности воли. Философ завершает свои дополнения описанием воли к жизни как метафизического начала. Закон мотивации распространяется не только на отдельные действия, но и на воление в целом, замечает он. Как любая сила природы в своём проявлении имеет известную причину, сама же эта сила в причине не нуждается; так и всякое проявление воли имеет известный мотив, сама же воля не нуждается в мотиве. Воля как метафизическое начало лежит во всяком объяснении, которое не имеет возможности проникнуть дальше этого. Закон мотивации – это, как и всякая причинность, только форма явления. Воля к жизни есть первое и безусловное, предпосылка всех предпосылок; ибо не воля к жизни является благодаря миру, но мир – благодаря воле к жизни. Воля к жизни – единственно верное выражение сокровеннейшей сущности мира, ядро самой реальности, утверждает Артур Шопенгауэр.

Комментарии к Книге Второй.

Если следовать логике Шопенгауэра, то раскрытие загадки мира лежит в человеке как источнике знания о мире. Самосознание собственной личности обнажает волю, которая стоит за динамикой жизни. Самосознание личности приводит к осознанию окружающего мира с тем результатом, что и в этом окружающем мире царит объективация воли во всех его проявлениях. Критики аргументации философа отмечают, что воля не может быть слепой волей, – необходимо снабдить её своего рода знанием, тогда можно будет беспрепятственно описывать волю как «внутренний механизм» (Young, 2005). Вещь в себе трактуется Шопенгауэром как сущность мира (Fauth 2010), где мир предстаёт как богоявление воли о самой себе, таким образом Шопенгауэр оказывается в очередном парадоксе, считают критики: «метафизика воли есть метафизика переживания» (Fauth 2010), то, что может быть пережито и испытанно, а, следовательно, существует в действительности. В защиту позиции Шопенгауэра относительно метафизики переживания следует напомнить, что такое восприятие индивидом себя и окружающего мира и представляет позицию прото-экзистенциализма.

Главным достоинством Книги Второй является глубокое переосмысление идей, изложенных в предыдущей книге. По-

нятия времени и пространства, объединённые в принцип индивидуализации, провозглашаются философом исключительно формами восприятия, не затрагивающими вещи в себе. Значение этой декларации невозможно переоценить: личность человека оказывается лишь манифестацией воли, но не самой волей в качестве вещи в себе. Такая уникальная позиция даёт человеку возможность зафиксировать в своём внутреннем существе сам факт осознания своего существа, не только как представление, но и как выражение воли. Это осознание всё же не в состоянии выразить сущность воли абсолютно, что было подмечено критиками Книги Первой и самим автором. Осознание приближает нас к восприятию воли в себе, но, оставаясь по своей природе восприятием, осознание само распадается на субъект и объект, оставляя волю как вещь в себе бессознательной по своей сути. Познание будет совершеннее, если интеллект отстранится от влияния воли, что ведёт к более объективному познанию, а таким Шопенгауэр выводит эстетическое восприятие. Философ подступает вплотную к экзистенциальному пониманию человека, осознающего себя как индивид среди других индивидов и живых существ и вытекающей из этого взаимозависимости существования. На субъективном пути самосознания мы проникаем в самое ядро вещей, находя его в самих себе как волю; на основании этого мы можем представить, что и другие существа устроены подобным образом, что бытие в себе независимо от его представления в сознании того

или иного индивида, что оно мыслимо только как воление. Не менее важно определение Шопенгауэром в своих Дополнениях роли материи по отношению к воле. Материя выступает как видимость воли, связующая мир как волю и мир как представление. Представая перед объективным познанием, воля приобретает интуитивные формы интеллекта – время, пространство, причинность, – и предстаёт как материальный объект. Единство воли, познанной нами как сущность в себе мира явлений, является метафизическим единством, познание которого трансцендентно, непроницаемо для функций нашего интеллекта. Апофатизм познания вещи в себе налицо: сознание совершает своё путешествие по внутреннему миру в определённой последовательности, которая приближает его к осознанию вещи в себе перед тем как исчезнуть за пределами индивидуальности. Воля как метафизическое начало лежит во всяком объяснении, которое проникнуть дальше этого утверждения не имеет возможности. Для философа становится ясным путь к проникновению в объективный мир: интеллект, который выходит за рамки рабского служения вожделениям воли, приобретает возможность объективного воззрения на мир, что позволяет этому интеллекту создать картину мира, выраженную в произведениях искусства, для воли совершенно не нужных. Эстетическая система Шопенгауэра открывается для читателей в Книге Третьей.

Книга Третья: генеральная теория искусства.

Переживания субъекта, а, следовательно, переживания индивида подлежат принципу достаточного основания. По этой причине идеи недоступны для личностного переживания. Несмотря на это, Шопенгауэр указывает путь к познанию идей через низложение «индивидуальности переживающего субъекта». Утверждая что воля есть вещь в себе, а идея есть «непосредственная объективация этой воли», философ указывает, что между кантианской вещью в себе и идеей Платона существует одна весомая разница. Тогда как кантианская вещь в себе не имеет формы, через которую вещь могла бы примкнуть к восприятию, платоническая идея становится воспринимаемым объектом, представлением, которое следует принципу достаточного основания. Личность воспринимает сущность вещей имманентно, лишь на основе критики чистого разума, но в осознании отношений между вещами личность достигает трансцендентального восприятия вещей, если следовать логике Канта. Шопенгауэр, со своей стороны, предлагает другую возможность достижения трансцендентального восприятия идеи вещи, а именно через интуитивное прозрение. В интуитивном прозрении происходит преобразование в воспринимаемом субъекте, поскольку он «более не является индивидом». Для индивида доступны восприятию лишь вещи, которые представляются в их обособленности, тогда как идеи доступны воспринимаемому субъекту для восприятия в их манифестации. Философ поясняет, что существует взаимосвязь между индивидом и вос-

принимаемой манифестацией воли, и эта взаимосвязь связывает индивид и отдельную манифестацию воли, – связь, которая является *principium individuationis* (Лат.). В отношении же чистого воспринимаемого субъекта происходит разрыв с этими воспринимаемыми формами: «время, место, индивид, который воспринимает, индивид, которого воспринимают, – ни для одного, ни для другого не имеют значения». В то мгновение, когда личность теряет свою индивидуальность и осознаёт себя как чистый воспринимающий субъект, в это мгновение мир выступает перед ним как объективация воли, как идея. Шопенгауэр считает, что это происходит в сознании личности, которая воспринимает весь окружающий мир как представление, где «идеи, или ступени объективации воли, проходят одна за другой через то же сознание». Интуитивное восприятие сущности мировых явлений философ обнаруживает в искусстве, которое воспринимает идеи и трактует это восприятие через творчество. Шопенгауэр формулирует искусство как форму восприятия, которая обзревает вещи независимо от принципа достаточного основания, в отличие от других форм восприятия мира, где индивид переживает отдельный феномен или совершает абстрактный анализ каузальности в ряду других феноменов при помощи разума. В этих случаях индивид как правило следует принципу достаточного основания. Воспринимая мировые проявления с помощью разума индивид следует Аристотелю, тогда как воспринимая мир через искусство, или через «гениаль-

ное восприятие», как философ его называет, индивид следует Платону. Эти две формы восприятия мира находятся во взаимоисключающем отношении. Любой человек способен к интуитивному прозрению, и хотя это прозрение длится лишь миг, гений способен удержать это прозрение дольше и не только осознать это мгновение, но и воссоздать его в своём произведении. Не воспринятая реальность, но её идея сообщается через произведение искусства в той форме, в какой художник видит её в своём воображении. Со своей стороны, идея произведения искусства направлена к «чистому, безвольному субъекту восприятия» зрителя, а не к индивиду зрителя. Как объясняет Шопенгауэр, эта идея связывает произведение искусства и зрительский субъект восприятия в эстетическую форму восприятия. Такие прекрасные природные явления как восход или заход солнца и подобные им тоже могут пробудить чистый субъект восприятия в созерцающем человеке. Очарование исчезает в тот миг, когда индивид создаёт в своём сознании отношение между обозреваемым и своей волей, или персоной. Если же человек в состоянии удержать это чистое состояние восприятия более долгое время без того, чтобы притягивать его обратно к своей персоне, такое восприятие прекрасного природного феномена создаёт возвышенное состояние в человеке. Шопенгауэр выражает своё несогласие с Платоном, который утверждает, что искусство мастерит красивую картину объекта или воспекает объект, – по мнению философа, предметом ис-

искусства является именно идея. Христианское искусство интересно для Шопенгауэра прежде всего той темой, которую оно передаёт зрителю: именно тогда, когда сущность воли перестаёт главенствовать, эта воля становится Богоявленной с наибольшей полнотой. Философ, однако, отличает исторические темы из Ветхого или Нового Завета как имеющие малую эстетическую ценность, от непосредственно христианских, этических тем, которые отображают человека в состоянии возвышенного этического одухотворения. Эти этические картины сосредотачивают в своём фокусе не события или действия, но Иисуса Христа, его учеников, святых, выражающих идею в своём телесном положении, выражении лиц, которые светятся «существом жизни всего мира». Эффект от этих картин на зрителя философ усматривает в успокоении зрительского «азарта». Шопенгауэр видит самоуничтожение как результат действия искусства, что приветствуется как христианством, так и индийской мудростью, ведущей к отступлению от мирских соблазнов, что в конечном итоге с отказом от воли как таковой ведёт к искуплению. Сама идея скрыта в манифестируемой форме, которая воспринимается большинством в отношении к принципу достаточного основания, поскольку форма воздействует на наши чувства. Хотя способность разума производить заключения на основе абстрактных размышлений помогает человеку постигнуть суть идеи из многообразия форм, истинный художник постигает идею через интуитивное прозрение и видение

сути формы, а не через формулирование концепций, делает различие Шопенгауэр. Многие зовут себя художниками, создавая свои произведения на основе концепций, но их произведения остаются безжизненными копиями или бледными отражениями абстракций, замечает философ. Идея постигается только через отстранение от своих «азарта и индивидуальности», с тем чтобы достичь «чистого субъекта восприятия». Зритель вынужден возвыситься над своей собственной персоной и приблизиться тому настроению, с которым художник постиг идею и передал её через своё произведение. Большинство людей плетутся далеко позади приближённости художника к миру идей, с сожалением замечает философ. В случае с поэзией происходит так, что поэт пытается выразить воспринятые идеи словами, которые наиболее живо и точно отражают эти идеи в форме, доступной для читателя или слушателя. Разница между историей и поэзией, размышляет философ, лежит в том, что «история повествует об истине в событиях, происходящих единожды, тогда как поэзия описывает истину обычного, тривиального». Так, если верить Шопенгауэру, античные историки становились поэтами для передачи речей своих героев. В музыке философ находит особую способность быть «такой же непосредственной объективацией и так же непосредственно отражать волю, как сам мир это отражает, наравне с идеями». Музыка выделяет себя среди других форм искусства тем, что она отражает не идеи, но самую внутреннюю суть воли, её «бытие в се-

бе». Она выражает не чувства или душевные движения, рождённые из мотивов, но их немотивированную сущность. Хотя эти настроения воспроизводятся *in abstracto* (Лат.), слушатель толкует их без затруднения через восприятие музыки, именно поэтому музыка имеет силу излечения от страдания, отмечает философ. Музыка в состоянии выразить волю непосредственно и вполне, в своей совершенной гармонии, и как сама воля, музыка в состоянии соединить воедино все ступени своей объективации, провозглашая свою суть с наибольшей ясностью в этом единении. Так же как и мир, являющийся представлением волевых проявлений, так и искусство проявляет видимость воли, с той лишь разницей, что искусство заключает эти проявления в формы, доступные постижению людьми, которые способны делать усилия для того, чтобы вознестись над «хотением» своей персоны к чистому восприятию. Философ подчёркивает элемент искусства в этом проявлении воли, «которое может восприниматься незамутнённым и которое воспроизводится в том или ином произведении искусства». Однако, искупление художника кратковременно, поскольку художник пребывает в человеческой жизни с её страданиями, утешаем временными светлыми порывами провидения, дающими ему надежду, отмечает Шопенгауэр, завершая свою книгу.

В своих Дополнениях к Книге Третьей Шопенгауэр расширяет свою эстетическую программу, изложенную в Книге Третьей, рассуждая о познании идей посредством инту-

итивного прозрения и возможности для индивида стать чистым субъектом познания, который манифестирует себя через гениальность, что приводит философа к размышлениям о внутренней сущности искусства.

Интеллект способен лишь к распознаванию отношений между вещами, которые он трактует как мотивы для проявления воли, к которой он сам принадлежит. Такое познание опосредованно, поскольку оно находится в зависимости от воли, в отличие от него, художественное познание объективно и не зависит от воли, а поэтому отношения между вещами и объектом воспринимаются непосредственно, что освобождает интеллект от влияния воли, напоминает философа. Если интеллект достаточно самостоятелен, чтобы опустить отношения вещей к самой воле, для того, чтобы вместо них воспринять чисто объективную сущность какого-либо явления через интуитивное сопоставление отношений вещей между собой, то такой интеллект выходит из-под влияния воли и отказывается от восприятия одних только отношений, а потому и от восприятия всякой отдельной вещи как таковой, развивает Шопенгауэр свою мысль. Во всякой отдельной вещи он тогда прозревает её существо, весь её род, образ, независимый от временного бытия, что и составляет идею в платоновском смысле. Такой образ, созданный на основании познания отношений, не есть сущность вещи в себе, но даёт представление об истинном характере вещи, выражении её сущности, воспринимаемом интуитив-

ным созерцанием как объект. Идея, являясь центральным пунктом всех отношений, есть полное и совершенное явление, адекватная объективность воли в этой форме её проявления, приходит к заключению философ. Идеи раскрывают суть явлений, объективный характер вещей, но не их сущность как вещей в себе: такая сущность недоступна ни через идею, ни через какую бы то ни было иную форму объективного познания, признаёт Шопенгауэр. Лишь благодаря тому, что всякое познающее существо есть одновременно и индивид, часть природы, – единственно потому для него доступно проникновение в недра этой природы посредством самосознания познающего, когда природа действует непосредственным образом и обнажает себя перед этим сознанием как проявление воли. Идея Платона, рассматриваемая как чисто объективный образ, стоящий вне времени и всяких отношений, – эта же самая идея, взятая эмпирически и во времени, представляет собой эмпирический коррелят, её вид, по утверждению Шопенгауэра. Как каждый индивид имеет свои корни в роде, время имеет своё начало в вечности; и так каждый индивид, неся в себе сущность своего рода во временной продолжительности, существует вместе с тем в вечности. Уникальность и естественная единичность идеи воспринимается чувствами и мозгом созерцающего индивида как обусловленная множественность отдельных вещей, преображаясь через рефлексию разума как общее понятие, равное по своему объёму идее, однако облечённое в

совершенно иную форму, лишённую наглядности и определённости. Сознание вынужденно совершить акт самоотрицания, отдалиться от собственной воли чтобы воспринять какую-либо идею, заявляет Шопенгауэр. Получив таким образом временное освобождение от воли, интеллект способен предпринять созерцательную деятельность мозга без мотиваций или аффектов. Сознание выступает таким образом в двойной роли: самосознания своего «Я», которое представляет волю, но также осознания окружающего мира, которое становится тем совершеннее и объективнее, чем меньше мы осознаём собственное «Я» как принадлежащее этому миру. Поскольку все страдания имеют источником волю, составляющую наше действительное «Я», с уменьшением самосознания уменьшается и возможность страдания, отчего состояние объективного созерцания ощущается как нечто благодатное, что можно назвать одним из двух элементов эстетического наслаждения, объясняет философ. Поскольку мы способны к восприятию сущности вещей как идей только тогда, когда не находимся к ним ни в каком отношении через нашу волю, то идеи легче постигаются нами из художественных произведений, чем из действительности. Произведения искусства стоят вне всякого отношения к нашей воле, тогда как восприятие идей в действительности требует интеллектуального отвлечения от собственной воли. Искусство, создавая не существующий в действительности образ, выделяет существенное и отбрасывает несущественное, но

также делает возможным чисто объективное восприятие, ведущее к эстетическому наслаждению. Создание произведения искусства требует от артиста особой формы производительности. В голове обычного человека созерцательная сила приводится в движение и поощряется исключительно волей и не имеет достаточной энергии и эластичности для бесцельного объективного восприятия мира. В редких случаях, между тем, сила представления мозга настолько избыточна, что в состоянии создать явственный объективный образ внешнего мира, бесполезный для намерений воли, – в таких случаях мы встречаемся с гением, утверждает философ. Всякое понятие есть лишь абстракция, отсекающая от мысли отдельные стороны предмета, его своеобразность. Подлинная сущность вещей открывается именно интуитивному созерцанию, мыслящему в образах, которые лежат в корне истинно художественного произведения, созданного гением. По мнению Шопенгауэра, произведения заурядных талантов, созданные на основе понятий, содержат разумные мысли и подражания и рассчитаны на текущие потребности публики и признание современниками. В отличие от заурядного артиста, гений принимает на вооружение свою фантазию, помогающую ему создать из наглядных представлений любой предмет или процесс в живых образах. В частном постоянно видеть общее – в этом именно и заключается основная черта гения; обыкновенный же человек в частном всегда и познаёт частное как таковое, потому что лишь как таковое оно отно-

сится к действительности, которая одна имеет для него интерес, т. е. отношение к его воле. Степень, с какой всякий человек в отдельной вещи не просто мыслит, но и прямо видит, не только её, но уже и нечто более или менее общее, вплоть до наиболее общей идеи рода, – эта степень может служить критерием его близости к гению, заключает философ. Когда гений обретает мгновение вдохновения, его интеллект отрешается от желаний и способен увидеть мир в его истинном виде и полноте. Такое состояние до некоторой степени противостоит природе и назначению интеллекта, поэтому гениальность является редкостью среди людей. Произведения искусства, созданные гениями, не есть объект утилитарного использования, поскольку они создаются творчеством свободного от воли интеллекта. Если прочие продукты человеческой деятельности создаются для облегчения жизни и развлечения, гениальные творения существуют для самих себя и могут толковаться как чистое цветение бытия: то, что полезно, редко выглядит прекрасным. Решению проблемы бытия способствует не только философия, но и изящные искусства, утверждает Шопенгауэр, делая вместе с тем важное различие: тогда как искусства передают своё понимание того, что такое жизнь, через мимолётные образы, философия в состоянии дать ответ в форме абстракции, удовлетворяющий и однозначный. Каждое произведение искусства стремится показать нам жизнь и вещи такими, каковы они в действительности, но не всякий мо-

жет видеть их непосредственно таковыми, потому что они окутаны туманом объективных и субъективных случайностей: этот туман искусство и рассеивает, объясняет философ. Содействие зрителя, необходимое для наслаждения художественным творением, отчасти основывается на том, что всякое произведение искусства может действовать только через среду фантазии; поэтому оно должно возбуждать её, и она ни на минуту не должна оставаться незатронутой, бездеятельной. Это есть условие эстетического воздействия, и потому является основным законом всех изящных искусств. Именно недосказанность художественного произведения направляет фантазию на верный путь, заключает философ. Вполне удовлетворяет нас впечатление от художественного произведения только в том случае, если оно оставляет в нашей душе нечто такое, чего мы, сколько о нём ни думать, не можем целиком довести до отчётливости понятия.

Комментарии к Книге Третьей.

Критики (Young, 2005) указывают на три главных элемента в описании Шопенгауэром сознания как такового в основном тексте Книги Третьей:

Сознание эгоцентрично, индивид следует за своей волей, которая ставит этот индивид в пространственно-временном центре собственного мира.

Вещи воспринимаются всегда в отношении или степени их полезности для воли.

Сознание постоянно находится в страхе и ожидании несчастья.

В своих Дополнениях к Книге Третьей Шопенгауэр объясняет более подробно механизм восприятия. Эстетическое сознание должно освободиться от этих элементов: «Я» должно раствориться, чтобы вещи смогли восприниматься не как потенциальные инструменты для проявления воли, но так, как они есть, таким образом они перестают быть объектами для страха и несчастья. Сознание, полностью поглощённое удовлетворением интересов воли, есть сознание незрелой личности, тогда как более объективное сознание, способное представить себе мир с точки зрения другого, свидетельствует о возмужавшем сознании. Критики также указывают на своеобразное толкование Шопенгауэром трагедии, которую он считает высшей формой немзыкальных форм

искусства. Причиной этого является его предпосылка о том, что трагедия вносит интуитивное прозрение в мир, не опираясь при этом на волю, и таким образом через сопереживаемый катарсис даёт возможность ощутить состояние спасения (Young, 2005). Это интуитивное прозрение слишком близко подходит к религиозному толкованию откровения, что вызывает неприемлемую позицию среди критиков. Одним из критических комментариев относительно общей теории искусства Шопенгауэра становится исключение философом воли из эстетического сознания, что делает проблематичным включение чувств в эстетическое сознание, поскольку чувства описаны философом как «модификации воли». Шопенгауэр обходит эту проблему утверждая, что чувства могут играть большую роль как в создании, так и в восприятии произведения искусства, в этих моментах чувство проявляет себя неопределённо, как своего рода душевное движение (Young, 2005). В своих Дополнениях к Книге Третьей философ объясняет свою позицию более пространно. Истинные произведения искусства создаются вне всякого влияния со стороны воли. Восприятие идей, манифестирующих себя в действительности и являющихся источниками произведений искусства, возможно только при отвлечении интеллекта от собственной воли. Произведение искусства представляет собой образ, не существующий в действительности, сохраняющий существенное и отбрасывающий несущественное. Восприятие произведения искусства, таким образом, стано-

вится чисто объективным, что ведёт к эстетическому наслаждению, если верить Шопенгауэру.

Интеллект, освобождённый от рабского служения воле, способен на создание произведений искусства, не приносящих утилитарной пользы, но приносящих эстетическое наслаждение, которое может быть сравнимо с одухотворением, а в случае трагедии и с религиозным экстазом. Какие выводы можно сделать из этого наблюдения, и возможно ли полное освобождение индивида от власти воли? Возможные ответы на эти вопросы читатель найдёт в Книге Четвёртой.

Книга Четвёртая: альтруизм как производное от любви к ближнему.

Своею Книгу Четвёртую Артур Шопенгауэр начинает с рассуждений на тему смерти: Человек осознаёт свою смертность, но также обладает неосознанным знанием о том, что и сама смерть есть часть природы. Это знание помогает человеку относиться со спокойствием к неминуемой смерти, которая может настичь человека в любой момент. Этому толкованию смерти философ противопоставляет бессознательное отношение к смерти. Бессознательный индивид, который есть не что иное как сама воля в её индивидуализированной объективации, напротив, пьется со страхом на смерть именно потому, что для индивида смерть означает его роковой исход. Слепое, бессознательное существование воли подтверждается в форме её объективации, множественности мира и жизни в восприятии через осознание и отражение. Против порабощения индивида волей Шопенгауэр утверждает «отрицание воли к жизни», где восприятие сути мира в идеях, которые есть отражение воли, ведёт к успокоению воли, таким образом воля, наконец, «добровольно отменяет себя». Согласно философу, это становится возможным благодаря способности человека становиться «абсолютно самосознаваемым», когда человек в состоянии рассмот-

реть свою собственную сущность, отражающую себя в мире. Эта способность самосознания есть результат независимости человека от принципа достаточного основания в его роли как субъекта восприятия. Это осознание свободы переносится также на действия, совершаемые человеком. Однако, на основании опыта и рассуждений человек приходит к выводу, что он действует согласно своему характеру и индивидуальности, на которые влияют мотивы, замечает философ. Шопенгауэр опирается в своих рассуждениях на Канта, делающего разделение на «разумный и эмпирический характер», где эмпирический характер проявляет себя в «расколоте проявлении неизменного акта воли во времени и пространстве, и это проявление подлежит всем формам проявления принципа достаточного основания», тогда как разумный характер независим от времени и поэтому является «неделимым и неизменным актом воли». Сознание играет большую роль в чувстве раскаяния. Философ утверждает, что человек никогда не будет раскаиваться в поступке, совершённом на основании заблуждения, которое произошло из-за концепций, побуждающих совершить что-либо против воли человека. Раскаяние пробуждается потому что «на основании более высокого и более конкретного осознания человек приходит к провидению» того, что от дал себя ввести в заблуждение. В отличие от раскаяния, Шопенгауэр толкует понятие совести как восприятие человеком своего собственного характера, который имеет всё ту же волю как ос-

нову. Действия, совершённые на основании выбора, сделанного человеком, раскрывают разумный характер индивида, утверждает философ. Совесть пробуждается на основании поступков, а не мыслей. Раскаяние, рассуждает философ, может привести к практическому действию и изменить характер индивида в его собственных глазах, таким образом неверный поступок заменяется, или искупается верным действием. Именно поступки указывают на индивидуальный характер, но все проявления воли всё ещё подлежат закону каузальности, поскольку человек продолжает оставаться этим проявлением воли. Человек продолжает воспринимать свой эмпирический характер, который к тому же иррационален, и самого себя, как выражение природных проявлений, но теперь это восприятие принимает осознанный характер. Шопенгауэр заключает из этих наблюдений, что человек стремится в жизни к удовольствию, или богатству, знанию, или искусству; что человек склонен отказаться от других вещей в жизни в пользу того, к чему он стремится. Таким образом индивид приобретает свой разумный характер. Кроме того, что индивид узнаёт, чего он желает, он также узнаёт, что он в действительности может, замечает философ. Это знание выражает «приобретённый характер» индивида, констатирует Шопенгауэр. Приобретённый характер включает в себе сумму знаний о своём эмпирическом характере и его склонностях, о своей душевной силе и слабости, о своей выдержке. Философ напоминает, что страдание испытывается, когда

воля наталкивается на препятствия в достижении сиюминутной цели. С достижением цели индивид испытывает удовлетворение и счастье, но ни одно удовлетворение длится долго, наоборот, это начало нового стремления. Само стремление бесконечно, поэтому страданию не видно конца, – восприятие жизни не приносит ничего кроме страдания. Шопенгауэр цитирует из иудейской книги мудрости, Кохелет (קֹהֶלֶת), мысль о том, что «тот, кто умножает своё знание, умножает страдание» и заключает, что «вся жизнь, собственно говоря, есть страдание». Нехватка объектов для проявления своей воли ведёт к пустоте и скуке, от которой человеческая «сущность и само её существование становятся невыносимой ношей», замечает философ, – индивид арестован в своей жизни между страданием и скукой. Индивид стремится к существованию, но когда он достигает его, то не знает что с этим делать. Эта ситуация ведёт к тому, что люди ищут общества с другими людьми в социальных отношениях, заключает Шопенгауэр. Но во всех этих отношениях индивид ссылается к своему собственному существу. Люди придумывают богов чтобы просить их о чём-либо, но лишь сам человек в состоянии это что-либо совершить, настаивает философ и приводит как пример Ветхий Завет, который представляет мир и человека как создание Бога; и Новый Завет, который представляет Боговоплощение как путь познания самого человека, где спасение и искупление от мирских страданий приходит из самого мира. Человек находится во власти своей воли,

заклучает философ и утверждает, что подтверждение воли выявляется с наибольшей ясностью в половом акте, поскольку даже после смерти индивида воля к жизни будет продолжаться в потомстве индивида. Оправдание страдания философ находит в том, что воля в своём собственном утверждении сама несёт эти страдания. Согласно Шопенгауэру, миф о грехопадении Адама, который лежит в удовлетворении сексуального желания, есть результат восприятия идеи, заключённой в человеке. Множественность индивидов соединяется в желании плодить и множиться, таким образом Адам, который представляет «подтверждение жизни», совершает грехопадение, за что и осуждён к страданию и смерти. От мифа об Адаме философ переходит к рассуждениям о примере Иисуса как восприятия той же идеи человека, где, в противоположность к подтверждению жизни через размножение, человек идентифицирует себя со спасителем, представляющим отрицание воли к жизни в самопожертвовании Иисуса. Через деяние Христа и человек, в свою очередь, приобретает спасение от греха, смерти и этого мира. Тот человек, который осознаёт, что есть правое и что есть неправое независимо от кого бы то ни было – будь то государство или другие структуры власти – только лишь по своему убеждению; этот человек, который придерживается моральной границы между правым и неправым, есть справедливый человек, утверждает философ. Такой человек не станет причинять страдания другим людям для подтверждения своей воли, поскольку

ку человек в состоянии узреть себя в другом человеке, увидеть себя сквозь *principium individuationis* (Лат.). В этом Шопенгауэр видит победу восприятия над «слепым желанием воли», в котором индивид проявляет себя и свою волю через других существ, в том числе и тех, которые страдают через эти проявления. Так сбрасывается вуаль Майи индуистов, которая скрывала иллюзию жизни; по той же причине, из любви к ближнему, совершаются христианские поступки, замечает философ: именно из этого происходят все формы добродетели и благородства. Шопенгауэр видит христианскую этику как пример власти равноправия над проявлениями насилия, – этику, отрицающую любую форму воздаяния злом за причинённое зло. Это осознание своего существа в самом себе ведёт к действиям, не приносящим самому пользы или выгоды, или удовольствия, но которые переживаются как упокоенная совесть, и интерес к самому себе становится меньшим. Мир эгоиста выглядит враждебным по отношению к окружающим, поскольку он воспринимает себя окружённым враждебными проявлениями. Мир справедливого человека, напротив, воспринимается им как дружелюбный, где каждый встречный видится ему как его собственное проявление. По мнению философа, основой бескорыстной любви и самопожертвования именно и является устранение разницы между индивидуальностью этого совестливого человека и других людей. Самоотказ и самоотстранение ведут ещё дальше: собственная воля отказывается утверждать своё

существо и, наоборот, отрицает его, – из добродетели индивид подвигается к аскезе. Отказ от утверждения жизни выражается в целомудрии, примеры этого Шопенгауэр находит во многих религиях, от жизнеописания святых в христианской литературе до повествования об аскезе Будды. Философ в очередной раз настаивает на том, что эти проявления свидетельствуют о возвышенном состоянии души; они являются не абстрактным, основанным на догмате или разумном размышлении, но интуитивным, творческим восприятием сущности мира. Христианская этика становится опять ближайшим примером такого состояния, поскольку оно ведёт не только к любви к ближнему, то также и к самоотречению. Такие примеры, которые намекают на самоотречение своего существа и своего тела, философ находит в Новом Завете: Мат 16, 24-25: «Тогда Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною, [25] ибо кто хочет жизнь свою сберечь, тот потеряет её»; Марк 8, 34-35: «И, подозвав народ с учениками своими, сказал им: кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за мною. [35] Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет её, а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережёт её»; Лука 9, 23-24: «Ко всем же сказал: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за мною. [24] Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет её; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережёт её»; Лука

14, 26-27; 33: «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестёр, тот не может быть Моим учеником; [27] и кто не несёт креста своего и идёт за Мною, не может быть моим учеником [...] [33] Так всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником». Монашество с его добровольной бедностью, терпимостью, отрицанием всех мирских вещей, самозабвением своей персоны ради созерцания Бога, представляют видимые примеры аскетической жизни, о чём философ находит свидетельство у немецкого мистика Мейстера Экхарта. Слова Мартина Лютера в его «Немецкой Философии» об интимном отношении Мейстера Экхарта к Богу Шопенгауэр воспринимает как подтверждение своей точки зрения. Христианские мистики и тот мудрец, который записал индийскую Веданту, согласны в необходимости осознания ненужности внешних проявлений, поэтому они описывают с особой тщательностью церемонии, направленные на возвышение духа, когда воля как «отношение идеи» пытается оторвать себя от «вечного субъекта восприятия», где индивид чувствует в своём обрётённом совершенстве святость и освобождение от земных оков. Этим вечным субъектом восприятия, очищенным от всякой воли, является идея, по мнению Шопенгауэра. Отрицание своей собственной индивидуальности философ находит в христианской церкви как перерождение во время крещения, которое становится возможным по причине нисхождения Благодати: речь идёт о

покаянии, об «ультимативном отрицании характера». Проявление Благодати и перерождение являются для Шопенгауэра «единственным непосредственным выражением свободы воли». С осознанием собственной истинной сущности в себе воля обретает свободу от мотивов, рождаемых желанием, где объекты предстают только лишь как проявления. Философ приходит к заключению: «Необходимость есть царство природы, тогда как свобода есть царство Благодати». Суть христианства Шопенгауэр видит в учении о первородном грехе, который является для него «подтверждением воли», а также в искуплении как «отрицании воли». С этой точки зрения Иисус Христос видится ему как персонификация отрицания воли к жизни, а не как персона, которую описывают в евангелиях, не задаваясь вопросом о правдивости этих описаний. Книга Мартина Лютера «О порабощённой воле» приводится им как попытка коррекции евангелий в отношении воли. Также и Лютер видит волю склонной ко злу, и как следствие этого невозможность для индивида оправдать себя через добрые деяния. Только одна вера, ниспосланная через Благодать извне, делает человека благим, если верить Лютеру. Добродетель и святость возможны не через деяния, но через осознание, которое является верой в словаре Лютера. Для Шопенгауэра лютеранское понятие «веры» содержит в себе осознание человеком своей сущности как греховной, но вместе с этим также осознание того, что человек нуждается в спасении. Деяния и мотивы связаны с «законом и правом»,

поэтому они не могут вести к справедливости, в ещё меньшей степени они способны спасти человека. Единственно вера указывает человеку на его склонность ко злу, утверждает Лютер. Шопенгауэр соотносится с другой книгой Лютера, «Свободное Христианство», для сравнения рассуждений Лютера об установлении справедливости со своей философией. Лютер пишет о том, что человек пожинает добрые деяния как фрукты веры, они добровольны и без ожидания награды или признания заслуг. Добровольная справедливость зарождает любовь к ближнему, которая опять же приходит к «безвозвратному отходу от эгоизма» и отрицанию воли, — то, что философ трактует как результат прозрения и видения сквозь *principium individuationis* (Лат.). Такое описание этики гармонирует с христианской этикой в той же степени, как и с этикой святых индийских учителей, с той лишь разницей, что форма выражения отлична, настаивает Шопенгауэр. То, что он описывает как отрицание воли, можно найти в других учениях как «экстаз, транс, просветление, единение с Богом, и т.д.». Философ описывает результат этого отрицания как «отсутствие воли: отсутствие представления: отсутствие мира». Простой человек надеется противостоять трепету перед этим отсутствием мира, его надежда лежит в святости и добродетели, в следовании примеру святых, преподанных и запечатлённых в произведениях искусства. Индуисты создают мифы и слова, обозначающие это ничто, как «растворение в Бrame». Буддисты описывают это отсутствие мира как Нир-

вану. Вместе с ними Артур Шопенгауэр приходит к заключению, что те, кто полны воли, смотрят на то, что осталось после того, как воля была выражена во всей своей полноте, и видят ничто. Те же, кто отрёкся от воли, те смотрят на окружающий мир с его фантастическими представлениями тоже как на ничто.

Дополнения Шопенгауэра к Книге Четвёртой касаются наиважнейших тем его философской системы. От размышлений о смерти в сравнении с неразрушимостью внутренней сущности личности философ проводит прямую логическую связь между личностью и родом, касаясь метафизики половой любви и утверждении воли к жизни. Размышления о жизни человека приводят Шопенгауэра к повторяющейся теме о ничтожности жизни и её страданиях, он противопоставляет этому своё понимание этики, которое должно обосновать его учение об отрицании воли к жизни, долженствующее указать читателю путь спасения.

Шопенгауэр сосредотачивает внимание на разнице между восприятием жизни у животного и у человека. Для индивидуального животного, живущего без осознания своего смертельного исхода, нетленность всего рода очевидна и не вызывает сомнений в бесконечности рода. Человек, убеждённый в страшной неизбежности смертельного исхода для себя, вынужден утешить себя созданием метафизических воззрений, в которых животное не нуждается, замечает философ. Эти метафизические воззрения направлены на защи-

ту нашего осознания неизбежности смерти и составляют основу всех религий и философских систем. Для Шопенгауэра априорный страх смерти есть проявление воли к жизни, свойственный всем людям, поскольку смерть несёт с собой уничтожение, для природы естественное. Философ объясняет, что привязанность к жизни не есть результат рефлексий разума: при разумном и более объективном рассмотрении жизнь выглядит довольно непривлекательной, по мнению философа, – небытие представляется более предпочтительной альтернативой. При соотнесении продолжительности человеческой жизни с бесконечностью времени, в котором нас не будет, жизнь выглядит едва заметным проблеском. Доверяясь исключительно доводам разума, привязанность человека к жизни иррациональна, и Шопенгауэр находит единственное объяснение этой привязанности в том, что сущность человека лежит в воле к жизни, которая представляет нам жизнь как высшую благодать и заставляет нас пренебречь её очевидными горестями, кратковременностью и уязвимостью. Такая слепая привязанность есть выражение воли, которая сама слепа и лишена познания. Познание как продукт сознания не является, однако, источником привязанности к жизни, замечает философ, но наоборот, противодействует ей, указывая на ничтожность этой жизни и тем самым побеждая страх смерти. Если бы смерть страшила нас мыслью о небытии, то мы должны были бы ужасаться тому, что было время, когда нас не было. Бесконечность ми-

новала без нас, но это нас не страшит, однако короткий проблеск эфемерного бытия перед той бесконечностью, где нас не будет, – эта мысль невыносима и ужасна, рассуждает философ. Нас страшит в смерти именно исчезновение сознания в момент прекращения деятельности мозга, – энтропия всех частей тела, следующая за этим, может рассматриваться как уже посмертное явление: для субъективного восприятия смерть постигает только сознание. Осознание того, что возникновение и уничтожение не касаются действительной сущности вещей, что эта сущность нетленна, а из этого следует, что всё продолжает жить как объективация воли, бессмертная во времени, – эта мысль действительно судьбоносна, утверждает философ. Корни воли к жизни лежат именно в роде, идее, которая согласно Платону есть реальность для устойчивых форм вещей, – в ней воля находит своё выражение и поэтому она заинтересована в сохранении этой идеи. Душевный покой и уверенность в прохождении своего жизненного пути как у животных, так и у людей, коренится в глубоком внутреннем сознании собственной нетленности, которое они сохраняют среди бесчисленных случайностей, угрожающих уничтожением, на своём пути, ведущем к неумолимому смертельному исходу. Вещь в себе независима от времени, поскольку время обосновано нашим субъективным восприятием, согласно Канту. Смерть есть окончание временного явления, поэтому при отстранении от формы времени пропадает и смысл этого окончания. Вещь в себе

сохраняет объективную неприкосновенность по отношению ко времени и процессам, от времени зависящим – возникновению и исчезновению, – более того: сами явления, протекающие во времени, не могли бы иметь даже того эфемерного, беспрерывно исчезающего существования, если бы в них не было зерна вечности, замечает Шопенгауэр. Вечность есть понятие, не подлежащее созерцанию, и как таковая определяется чисто отрицательно как вневременное бытие, – апофатизм Шопенгауэра в этом заключении налицо. Понятие времени представляет собой образ вечности, согласно Плотину, и наше временное бытие также представляет собой образ нашей внутренней сущности. Эта сущность покоится в вечности, поскольку время есть лишь форма нашего познания, через которое мы познаём, что наше бытие и бытие всех вещей преходящи, конечны и обречены на уничтожение. Индивидуальное познание во времени представляет идею как вид, идею, которая входит во временную форму и дробится на отдельные моменты. Вид, таким образом, предстаёт как непосредственная объективация вещи в себе, воли к жизни. Сущность как животного, так и человека лежит в виде, а не в индивидуе, и именно в виде воля к жизни проявляется со всей своей мощью. Самосознание, отличающее человека от животного, лежит исключительно в индивидуе, поэтому он и воспринимает себя отличным от рода и страшится смерти, замечает философ. Воля к жизни проявляется у индивида через голод и страх смерти, в отношении вида та же воля

проявляется как половой инстинкт и самоотверженная забота о потомстве. Осознать своё бытие как необходимое значит осознать, что до настоящего момента, в котором индивид пребывает, прошла целая вечность с бесконечностью изменений, – и несмотря на это индивид существует. Если бы его когда-нибудь не было, – его бы и теперь не было: бесконечность времени с его неисчерпаемыми возможностями является подтверждением того, что данный индивид существует по необходимости. Неразрушимость нашего существа единственно покоится на этом аргументе, который является имманентным и лежащим в области эмпирических данных. Если бы от времени зависело наше благополучное состояние, то мы бы давно его достигли: целая вечность лежит позади нас. Однако, если бы время могло служить причиной нашей гибели, то нас уже давно не было бы на свете по той же причине. Мы сами принимаем в себя время как заполнение пустоты: мы заполняем собой одинаково всё время – настоящее, прошлое, будущее – поскольку для нас невозможно существовать вне временного бытия как невозможно существовать вне пространства. Вещь в себе находится во вневременной всеединой реальности, согласно Канту, а из этого следует, что сущностная сторона вещей, человека, мира пребывает в неизменном, твёрдом состоянии, заключает Шопенгауэр. Смена явлений и событий есть результат, созданный нашим восприятием этого незыблемого пребывания с помощью формы нашего созерцания – времени.

Осознание того, что в нас есть нечто неподвластное смерти, возможно лишь тогда, когда мы понимаем, что наше рождение не является началом нашего бытия, утверждает философ. Для каждого индивида его «Я» лежит в его сознании и представляется связанным с индивидуальностью, вместе с которой погибает всё, что составляет это личное «Я», отличающее его от других. Тот, кто воспринимает своё бытие как тождественное сознанию и ожидает для него посмертного существования, должен понять, что его вечное посмертное существование возможно лишь ценой признания столь же бесконечной жизни до его рождения. «Я» нашего сознания есть тёмная точка, поскольку вся наша познавательная способность направлена вовне как функция мозговой деятельности, направленной на самосохранение организма, возвращается философ к апофатической форме мышления. Мы осознаём себя индивидами, предстающими во внешнем созерцании, и ожидать бессмертия для индивидуальности было бы желанием бесконечно повторять одну и ту же ошибку, настаивает Шопенгауэр. Индивидуальность есть своего рода мутация рода, искоренение которой представлялось бы истинной целью жизни. Чтобы человек почувствовал себя счастливым, переселения его в «лучший мир» недостаточно, – необходимо самосознание человеком того, что он есть не то, чем он является во времени и пространстве, но то, чем он не является, заключает философ. Для этого человеку необходимо перестать быть тем, что он есть, и дости-

гается это через смерть, моральная необходимость которой становится очевидной. Смерть прекращает действие нашего познающего сознания, воля же свободна от определённости, обоснованной временем, а посему непреходяща. Познание показывает воле её сущность в индивидуальном явлении и создаёт иллюзию, что с этим явлением и сама воля погибнет, – поэтому возникает страх смерти, повторяет философ. Воля, не подлежащая смерти, способна её бояться, тогда как простой субъект познания, интеллект, равнодушный к бытию и по своей природе не способный испытывать страха, обречён на уничтожение, замечает философ. С момента смерти человеческое «Я» пребывает в том, что это «Я» прежде считало «не-Я», поскольку с этого момента различие между внешним и внутренним исчезает. Поскольку пространственное различие между «вне меня» и «во мне» коренится в самом явлении, а не в вещи в себе, и, таким образом, не абсолютно реально, то с утратой своей индивидуальности мы испытываем лишь мнимую утрату явления, подчёркивает философ и утверждает: тот, кто отрицает волю к жизни и не требует посмертного существования, – тот желает умереть действительно, а не притворно. То, что он получает взамен жизни, в наших глазах есть ничто, потому что наше собственное существование по сравнению с тем, что ждёт его, есть также ничто. Буддизм характеризует это ничто, которое представляется нам, как Нирвану, или «угасание» в переводе Шопенгауэра. Род представляется ему иде-

ей, протекающей во времени. Внутренняя сущность каждого живого существа заключена в роде, который имеет своё бытие исключительно в индивидах. Воля достигает самосознания в индивиде и способна непосредственно познать себя лишь как индивид, однако, сознание того, что сущность индивида объективируется только в роде, проявляется в том, что для каждой особи интересы рода – половые отношения, деторождение и выкармливание потомства – предстают как наиболее важные по отношению к другим интересам, напоминает философ. Даже стремление к сохранению индивида, выражающее индивидуализированную волю к жизни, уступает в значимости перед сохранением рода. Половое влечение представляет собой самое полное откровение воли к жизни, поскольку оно подразумевает возникновение из него других индивидов, и перед которым отступают все другие желания. Связанная с деторождением забота о потомстве, родительская любовь, возникающая как результат полового влечения, – способствуют продолжению жизни рода во времени, утверждает философ и в связи с этим предлагает метафизическое понимание половой любви. Влюблённость есть определённое и индивидуализированное половое влечение, считает Шопенгауэр. Пафос и возвышенность влюблённости, её трансцендентный характер отражают важность и значимость целей, к которым эта влюблённость стремится, – это касается жизни и будущего всего человеческого рода, а не индивидуального благополучия или счастья. Осо-

знание индивидом своего полового влечения без определённого объекта влечения является проявлением воли к жизни как таковой, признаёт философ, однако, размышляет он далее, целенаправленное влечение к определённой личности есть проявление воли к тому, чтобы продолжать жить в качестве нового индивида именно с этими определёнными чертами. Субъективная потребность предстаёт как объективное восхищение предметом влюблённости и этим обманывает сознание, сохраняя своей исключительной целью стремление к рождению индивида с определёнными свойствами. Инстинкт, в действительности совершенно лишённый понятия цели, побуждает индивида к действиям, которые представляются этому индивиду необходимыми для достижения цели, создавая иллюзию, воздействующую на его волю. Так, сладострастная иллюзия наивысшего наслаждения в обладании женщиной с именно этими чертами побуждает мужчину сосредоточить свои действия именно на этой женщине как источнике необыкновенного счастья. Он убеждён, что прилагает все свои усилия и идёт на жертвы ради собственного наслаждения, тогда как в действительности он старается во благо продолжения рода с определённой индивидуальностью в потомстве, разъясняет философ. Сущности половых отношений свойственно и объяснимо то, что всякий влюблённый, достигнув желаемого, испытывает странное разочарование в том, что осуществление его страстной мечты не принесло ему большей радости, чем от любого другого по-

лового удовлетворения. Его удовлетворённое любовное желание относится к другим его желаниям как род относится к индивиду: как бесконечное к конечному. Удовлетворение само по себе идёт во благо только роду и минует сознание индивида, который, будучи вдохновлён волей рода, самоотверженно служил цели, которая не была его личной, но лежала в продлении рода, отмечает философ, – иллюзия, созданная для индивида, исчезает, и он чувствует себя в некоторой степени обманутым. Связь индивида с родом более непосредственна чем с самим собой, о чём свидетельствует выбор его поступков. Влюблённый готов на беззаветную жертву ради своей избранной, поскольку к ней тяготеет бессмертная сущность его личности и в этом лежит залог неразрушимости нашего существа и бессмертия рода, утверждает Шопенгауэр, и по его убеждению было бы заблуждением принимать такое бессмертие как нечто малозначащее: это заблуждение происходит из представления грядущей жизни в роде как бытия подобных, но не тождественных нам существ. Так познание, направленное вовне, представляет себе только внешний облик рода, но не его внутреннюю сущность. Следует, однако, принять во внимание, что именно эта внутренняя сущность и составляет ядро нашего сознания и является более непосредственной чем само сознание, поскольку как вещь в себе, свободная от *principio individuationis* (Лат.), эта сущность тождественна всем индивидам: – не важно, что они существуют одновременно или как череда поколений. Эта внут-

ренняя сущность есть воля к жизни, постоянно требующая продолжения существования, недоступная смерти и минующая её, настаивает философ, но та же внутренняя сущность, та же воля к жизни пребывает в настоящем и обрекает на беспрерывные страдания и смерть обретающих её индивидов, напоминает философ. Освобождение от этих страданий видится Шопенгауэру в отрицании воли к жизни, когда индивидуальная воля не желает принадлежать к родовому дереву и делить с ним своё существование. Во что обращается в таком случае воля к жизни, нет возможности представить себе, признаёт философ, – мы можем либо признать волю к жизни, либо отрицать её. В последнем случае буддизм имеет понятие Нирваны, которое можно истолковать как предел, недоступный для дальнейшего человеческого познания, заключает Шопенгауэр. Как уже упоминалось выше, для любого вида животного существование в тысячелетиях проживается как единый миг: в сознании животного жизнь есть бытие в настоящем, без знания прошлого или будущего с подстерегающей его смертью. Такое сиюминутное пребывание в объяснении Шопенгауэра есть не что иное как одно неподвижное мгновение. Только человек, создающий образы с помощью своей фантазии, способен к выражению абстрактных понятий прошлого и будущего. Воля становится сознательной и, освещённая ясным познанием, предстаёт перед выбором, заключает философ, – утверждать или отрицать себя, в чём Шопенгауэр видит наивысшую объектива-

цию воли. Воля осознаёт себя как личность, проснувшись от бессознательного пребывания, и находит себя в бесконечном и безграничном мире среди бесчисленных индивидов, каждый из которых к чему-то стремится, от чего-то страдает, где-то блуждает. Не в силах справиться с потрясением от виденного, воля ищет пристанища обратно в бессознательном, чтобы оттуда заявлять о своих желаниях, которые безграничны, о своих притязаниях, которые неисчерпаемы; и каждое удовлетворённое желание приводит к новому, рассуждает Шопенгауэр, предвосхищая психоанализ бессознательного на десятилетия. Желания в своём большинстве состоят в поддержании существования индивида, вынужденного непрерывным трудом и борьбой с нуждой влачить ничтожное существование изо дня в день, чтобы достичь ожидаемого горизонта, смерти. Интеллект, имеющий время своим мерилom, провидит всю ничтожность этого прозябания воли в индивиде и сознаёт эту ничтожность как брэнность бытия, в котором время обращает в ничто наши радости и наслаждения, и мы с удивлением спрашиваем себя, куда эти радости и наслаждения подевались. Старость и смерть, приходящие со временем, свидетельствуют о бесплодности стремлений воли; о том, что предметы наших желаний и вожделений всегда обманывают нас и сами гибнут, принося больше муки чем радости, пока не гибнет и сама среда, в которой они пребывают. Принцип бытия мира совершенно безоснователен и представляет собой слепую волю к жизни, которая как вещь

в себе не подвластна закону основания, являющемуся формой явлений и объясняющему всякое «почему». Это и объясняет характер мира, поскольку исключительно благодаря слепой воле мы оказываемся в том положении, которое открывается нашему познанию. Познание внешнего мира с его физической стороны не приносит нам утешения, это утешение нам следует искать в моральной стороне мира, где для познания открываются глубины нашего собственного внутреннего существа, заключённого в нашей собственной воле, решает философ, – человек есть своё собственное произведение со свойственными именно ему поступками. Индивид проявляет склонность как выражение восприимчивости воли по отношению к определённым мотивам. Склонность может перерасти в страсть, где побуждающие мотивы приобретают власть над другими, противодействующими мотивами, оставляя воле роль пассивную и страдательную. Аффект есть сильное, но преходящее возбуждение воли под влиянием мотива, подавляющего в этот момент все другие мотивы и заполняющего собой всё сознание индивида, лишённого таким образом интеллектуальной свободы и возможности трезвого размышления. После совершения поступка в аффекте интеллект возвращает себе свободу действий, и с этой свободой при осознании противоположных совершённому поступку мотивов приходит моральное раскаяние. Осознание того, что индивид совершил нечто не соответствующее его воле, и побуждает его к раскаянию, со-

гласно Шопенгауэру. Мотивы, противодействующие поступку, подавляются аффектом, если поступок совершён в бездумном порыве, или страстью, если поступок явился результатом навязчивого течения мыслей. Благоразумие характера, противостоящего страсти, выражается в том, что интеллект не уступает воле своего контроля и сохраняет свою функцию представления мотивов ясно и отчётливо: *in abstracto* – для разума, *in concreto* – для фантазии. Всякий индивид способен к осознанию своей воли как вещи в себе при пристальном взгляде в глубины своей сущности: это и даёт ему повод осознания себя как средоточия мира; но после осознания этого, при взгляде на окружающий мир он видит себя в этом представлении мира как часть простого явления, незначительную и ничтожную. Это уже есть позиция не юного неопытного ума, но разума, прошедшего через становление и возмужание. Каждое «Я», обзереваемое изнутри, видится как всё во всём, но при взгляде вовне, в контексте мира это же самое «Я» видится как ничто или равное ничто. Эгоизм и заключается в том, чем каждый из нас является в своих глазах по сравнению с тем, чем он видится в глазах других. Эгоизм приводит нас к ложному восприятию, заключающему, что мы представляем друг для друга «не-Я». Истинная добродетель исходит из непосредственного и интуитивного познания метафизического тождества всех существ. Такое познание основано на преодолении грани *principio individuationis*, но воля противится этому со всей силой своего деспотиче-

ского влияния на интеллект. Шопенгауэр делает наблюдение: поскольку мы есть то, чем не должны являться, мы неизбежно делаем то, чего не должны были бы делать. Из этого наблюдения преобразование нашего разума и существа становится очевидным: только через возрождение доступно освобождение, заключает философ и в этой связи толкует решение вопроса вины в христианстве, сравнивая его с другими религиями. Хотя вина обнаруживается через поступки и действия, рассуждает философ, коренится она в сущности и в бытии, – ведь действие необходимо вытекает из бытия. Христианство тождественно по своей сути с брахманизмом и буддизмом в том, что все они настаивают на прегрешении рода человеческого уже самим своим бытием, с той разницей, что христианство перемещают грех с бытия на первоначальное грехопадение, совершённое Адамом и Евой. Христианство оставалось в долгу у иудаизма, и история грехопадения примиряла учение христианства с догматом иудаизма. Закон иудейского исповедания требует от нас постоянного изменения наших поступков, тогда как наше существо пребывает неизменным. Невозможность такого улучшения ясна для Святого Апостола Павла, считает Шопенгауэр и подчёркивает, что Святой Павел настаивает на том, что хотя для нас нет оправдания перед законом, наше перерождение во Христе через благодать даёт нам ту силу, способную трансформировать нас из состояния греховности в состояние избавления и свободы. Согласно Святому Павлу, через Бла-

годать приходит духовное обновление, облекая нас новыми людьми и совлекая с нас ветхих. Однако, уже само возникновение человека является актом его свободной воли и, следовательно, тождественно с грехопадением, рассуждает Шопенгауэр. Пока наша воля прозябает в бессознательной дремоте, наш мир не может быть иным. Все хотели бы избавиться от страданий и смерти; все жаждут вечного блаженства, но пока природа предстаёт перед нами как отображение и бледная тень нашей воли, это невозможно. Природа держит нас в своей власти и не даёт нашему виду обратиться в ничто, но она и не приведёт нас никуда, кроме как к той же природе, объясняет философ. Быть частью природы – значит жить и умирать, на это бытие мы обречены. Мы должны смотреть на такое бытие как на заблуждение, избавление от которого было бы спасением, утверждает философ. Освобождение от этой иллюзии, отвержение всех устремлений воли, самоотречение и есть то, к чему призывают религии: ведь истинная наша самость и есть воля к жизни. Моральные добродетели – справедливость, человеколюбие – преодолевают *principium individuationis*, узнавая себя в этих проявлениях и показывая, что бессознательная воля уже не находится во власти этой иллюзии, но в своём пробуждении находит в этой иллюзии разочарование. Несправедливость, злоба, жестокость показывают обратное: воля порабощается всё сильнее иллюзией жизни. Человек, воодушевлённый добродетелью, узнаёт в другом человеке свою собственную сущность и отождеств-

ляет свою судьбу с судьбой всего человечества: жребий тяжкого труда, страданий и смерти. Тот, кто отрекается от всякого случайного блага и преимущества, не ищет себе иного удела кроме общечеловеческого, но в конце своего отречения не может желать себе и этого удела: без привязанности к жизни с её утехами приходит полное отречение от неё, а с этим и отрицание воли. Власяница справедливости причиняет постоянную муку, отказ от самого необходимого во имя человеколюбия: всё это приводит к непрерывному посту. Буддизм по этой причине освобождается от такой строгой и преувеличенной аскезы, указывая путь умеренности, но в брахманизме строгая аскеза играет важнейшую роль. Лука 24, 49 передаёт проповедь Христа, смысл которой в том, что греховные дела и их последствия должны быть возмещены рано или поздно, что достигается через приходящую извне милость и собственное внутреннее просветление, – иначе спасение мира невозможно; однако, после спасения добродетели ничего не стоят, поскольку нет нужды в их применении. Моральные добродетели есть не конечная цель, но ступень на восхождении к цели, к спасению, комментирует философ. Христианство представляет вкушение от древа познания добра и зла как основание для моральной ответственности и первородного греха. Вместе с тем, это вкушение можно истолковать как утверждение воли к жизни, отрицание которой в силу наступившего просветления ведёт к спасению. Согласно Шопенгауэру, между утверждением во-

ли к жизни и её отрицанием лежит область морального, где человек ведом от утверждения воли к её отрицанию. Он обращается за поддержкой своей позиции к восточным этическим учениям. Веды индусов учат, что здесь лежит путь через все перерождения, которые есть следствие ряда содеянного индивидом, пока он не встречает на этом пути истинное познание, приносящее освобождение, или Мокшу, воссоединение с Брахманом. Буддисты прибегают к отрицательным выражениям, применяя слово Нирвана, символизирующее отрицание этого повторяющегося мира, Сансары. Индивидуальность выражается с наибольшей силой через интеллект и отражает явление, частью которого индивид является, имея своей формой *principium individuationis*. Воля выражается также через индивидуальный характер, с отрицанием воли индивидуальность упраздняется, ибо она присуща воле лишь в её утверждении, но не в её отрицании. Та святость, сопровождающая каждый моральный поступок, и основана на том, что индивид приходит к уразумению тождества всех живых существ в их внутренней сущности, замечает философ. Это переживание тождества возможно лишь в Нирване, в отрицании воли, поскольку Сансара, утверждение воли, есть множественное явление этой воли. Цель всякой интеллигенции лежит в реакции на волеизъявления, а поскольку всякое воление есть заблуждение и иллюзия, интеллигенция вынуждена подавить само воление, на проявления которого она прежде реагировала как служебная функ-

ция. В силу своей подчинённости воле даже самая совершенная интеллигенция может служить лишь как ступень для восхождения к тому, чего никакое познание не в силах постичь: подводя тем самым личность к единственно возможному мгновению полноты прозрения, утверждает Шопенгауэр и в очередной раз пользуется терминологией апофатизма. Все религии ведут к мистике как высшей точке приближения к Богу, сокрытому мраком и оберегаемому тайной, что, собственно, описывает место, лишённое познания, где всякое познание прекращается по необходимости: единственно возможное выражение этой мысли состоит в форме отрицаний. Мистика как таковая есть именно описание того, что недоступно ни созерцанию, ни понятию, ни какому бы то ни было познанию. Как философ западной традиции, Шопенгауэр пытается привести к гармонии апофатический мистицизм Востока и свою философию. Задача любой философии ограничена миром, признаёт он: философия обязана описать мир во всех его проявлениях. Так и философия Шопенгауэра, достигнув вершины, вынуждена закончиться отрицанием, поскольку через это отрицание она приобретает ничто, которое для утешения не есть абсолютное, но относительное ничто: ибо если какая-либо вещь есть результат нашего познания, то это ничто есть результат нашего несовершенного познания. Это не есть, между тем, абсолютное ничто, которое и должно оставаться как ничто с любой позиции и в любом смысле: нет, это есть продукт отрицатель-

ного познания в силу нашей ограниченности, которая вполне может быть объяснима ограниченностью нашего взгляда, утверждает Шопенгауэр и замечает, что с этого пункта мистик начинает своё положительное восхождение, ибо далее ничего кроме мистики невозможно. Квиетизм как отречение от всех желаний, аскеза как умерщвление своеволия, мистицизм как осознание тождества собственной сущности с сущностью всех вещей или с ядром мира, – эти три стратегии находятся в тесной связи между собой. Согласно Шопенгауэру, не только религии Востока, но и истинное христианство несёт в себе тот аскетизм, который философия называет отрицанием воли к жизни. Отцы церкви раннего христианства описывают аскетическую тенденцию как ту вершину, к которой всё стремится. Брак в истинно христианском восприятии есть компромисс с греховной природой человека, безбрачие и девственность были высшим посвящением в христианство, ведущим к победе над плотью. С этической позиции христианству ближе дух брахманизма и буддизма, нежели иудаизм с его оптимизмом в ожидании Мессии и полигамией. Христианство ставит во главу своего учения вину человеческого рода, лежащую в самом его бытии, искупление этой вины возможно лишь через порыв души ценою подавления собственной личности и перевоплощения человеческой природы. Чем возвышеннее учение, тем уязвимее оно со стороны всяких злоупотреблений, свойственных низменности и злонамеренности человеческой природы: в Римском католи-

цизме можно видеть гораздо больше злоупотреблений чем в протестантизме, делает наблюдение философ и приводит монашество как пример: это методическое отрицание воли, ищущее взаимного поощрения, представляет собой институт возвышенного характера, но именно поэтому во многих случаях изменяет собственному духу и становится коррумпированным. Путь спасения видится Шопенгауэру в отказе от воли к жизни, что становится краеугольным камнем его философской системы. Наше врождённое заблуждение, что мы живём для того, чтобы быть счастливыми, исходит из нашей зависимости от воли к жизни: последовательное удовлетворение наших желаний представляется нами как достижение счастья, объясняет ещё раз философ. Мир и жизнь, со своей стороны, не предоставляют нам такого счастливого существования. Человек, размышляющий о реальных страданиях действительности, приходит в недоумение от того, что мир и жизнь так плохо приспособлены для обеспечения человеку счастливого существования. Вся наша жизнь стремится к тому, чтобы убедить нас в том, что цель нашего бытия лежит не в погоне за счастьем, не в стремлении к радости или самой жизни, но в том, чтобы мы отrekliсь от мира. Правильнее было бы видеть цель нашей жизни в страдании, а не в благополучии, замечает философ. Жизнь полна страданием: мы вступаем в неё со слезами на глазах, проживаем её через трагические моменты, наиболее трагическим из которых является её конец. Страдание есть истинный очиститель.

тельный процесс, открывающий человеку ложность следования воли к жизни. Настоящей целью жизни является смерть, и в момент её прихода совершается всё то, к чему мы готовились в течение всей нашей жизни, заключает свои рассуждения Шопенгауэр и завершает свои Дополнения к Книге Четвёртой элегантно описанием своей философской системы. Он настаивает на том, что его философия не выходит за рамки толкования внешнего мира и самосознания, которое постигает сущность мира в его внутренней согласованности. Мир как явление с его внутренними связями познаётся через самосознание. В интуитивной попытке постичь то, что лежит за гранью любого возможного опыта, мы теряем этот мир и с ним ту основу, на которой возможно сочетание причины и следствия, а с этой основой теряется сама возможность познания. Поскольку познание само есть феномен, заключённый в рамки мира, для него недоступна сущность вещей, лежащих до мира или по ту сторону его. Познание рассчитано на удовлетворение целей индивидуальной воли и как инструмент для исследования внутренней сущности вещей в себе довольно несовершенно. Этим объясняется невозможность полного и до конца исчерпывающего познания и понимания бытия, сущности и происхождения мира. В отличие от пантеистов, утверждающих, что каждое явление есть проявление непознаваемой божественности, Шопенгауэр настаивает на том, что воля из всех возможных вещей знакома нам ближе всего: она одна дана нам непосредственно

и поэтому она одна в состоянии объяснить всё остальное. В своей объективации воля достигает самопознания, что делает возможным её подавление, обращение и освобождение от неё. Воля есть единственное метафизическое начало, явленное человеку через самосознание, оставляя достаточно места для возможности бытия, которое Шопенгауэр обозначает как отрицание воли к жизни. Ветхий Завет объединён с Новым Заветом через единого Бога-Творца, который находит своё творение превосходным и где человек должен наслаждаться жизнью. Шопенгауэр видит внутреннюю сущность мира в воле, которая уподоблена не Иегове, но скорее Спасителю, так этика Шопенгауэра приходит в гармонию с христианской этикой, а кроме того и с этикой брахманизма и буддизма. Волевой акт, созидающий мир, есть наш собственный акт. Его отличает свобода, потому что формой его проявления становится закон достаточного основания, от которого необходимость и получает своё значение: именно посредством этого мы имеем возможность различить характер данного волевого акта, что и даёт нам свободу определить свою волю иначе.

Философская система Шопенгауэра нашла своих последователей среди широкой публики лишь после издания им приложения к первым двум томам «Мира как воли и представления», составляющим дополнительно два тома, «Parerga и Paralipomena», (с греч. Попутное и Отложенное), опубликованных в 1851 году. В этой связи целесообразно

упомянуть главу «Добавление к учению об утверждении и отрицании воли к жизни» из тома «Parerga», поскольку она прекрасно дополняет идеи и мысли философа, изложенные в Книге Четвёртой.

Нечто, способное к проявлению явления мира, с необходимостью способно и к воздержанию от этого проявления, или к покою, предлагает Шопенгауэр как исходную мысль к последующим размышлениям. Тогда как первое есть явление желания жизни, второе предполагает явление нежелания её, развивает он своё доказательство далее и проводит параллель этого нежелания с «Великим Сном» учения Вед, с Нирваной буддистов, с потусторонностью неоплатоников. Философ подчёркивает, что отрицание воли к жизни не есть уничтожение какой-либо субстанции, но выражает лишь отсутствие вожделения. Зная волю только через проявления этих вожделений и будучи сами представлением этого вожделения, мы воспринимаем отрицание воли как переход в ничто: утверждение и отрицание воли к жизни есть лишь желание или нежелание: субъект остаётся неизменным при обоих этих актах. Желание видимо по причине проявления вещи в себе через явления. Нежелание известно нам лишь через манифестацию его наступления, которую индивид воспринимает, будучи сам частью проявления желания. Следовательно, размышляет философ, до тех пор, пока индивид существует, желание и нежелание находятся в конфликте, по окончании существования индивида нежелание одерживает

верх над индивидом, что, согласно философу, и есть чистое обнаружение нежелания. Ничего иного о нежелании или его субъекте мы сказать не в состоянии, настаивает философ.

Шопенгауэр противопоставляет далее этику греков этике индусов. Для большинства греков, за исключением Платона, этика, по мнению Шопенгауэра, имеет целью наставить человека к счастливой жизни. Для этики индусов, напротив, цель представляется в освобождении от жизни, «пока воле не станет не-волением». Та же противоположность между утверждением и отрицанием воли к жизни наблюдается философом между греко-римским язычеством и христианством. Шопенгауэр относит свою этику ко всем прочим этикам европейской философии в той же мере, в какой Новый Завет относится к Ветхому Завету. Ветхий Завет подчиняет человека закону, что, по мнению Шопенгауэра, не избавляет человека от зла. Новый Завет сомневается в действительности закона, вплоть до его отмены. Рим. 7: «Разве вы не знаете братия (ибо говорю знающим закон), что закон имеет власть над человеком, пока он жив? [2] Замужняя женщина привязана законом к живому мужу; а если умрёт муж, она освобождается от закона замужества. [3] Посему, если при живом муже выйдет за другого, называется прелюбодействующею; если же умрёт муж, она свободна от закона, и не будет прелюбодействующею, выйдя за другого мужа. [4] Так и вы, братия мои, умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, воскресшему из мёртвых, да прино-

сим плод Богу. [5] Ибо когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные, обнаруживаемые законом, действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти; [6] но ныне, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве. [7] Что же скажем? Неужели от закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай. [8] Но грех, взяв повод от заповеди, произвёл во мне всякое пожелание: ибо без закона грех мёртв. [9] Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, [10] а я умер: и таким образом заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти, [11] потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею. [12] Посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра. [13] Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак: но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть, так что грех становится крайне грешен посредством заповеди. [14] Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотен, продан греху. [15] Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю что хочу, а что ненавижу, то делаю. [16] Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, [17] а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. [18] Ибо знаю, что не живёт во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. [19] Доброго,

которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. [20] Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. [21] Итак я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. [22] Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; [23] но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. [24] Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти? [25] Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим. Итак тот же самый я умом служу закону Божию, а плотию закону греха.»; Гал. 2, 15-21: «Мы по природе Иудеи, а не из язычников грешники; [16] однако же, узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали в Иисуса Христа, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть. [17] Если же, ища оправдания во Христе, мы и сами оказались грешниками, то неужели Христос есть служитель греха? Никак. [18] Ибо если я снова созидаю, что разрушил, то сам себя делаю преступником. [19] Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, [20] и уже не я живу, а живёт во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего себя за меня. [21] Не отвергаю благодати Божией; а если законом оправдание, то Христос напрасно умер.» и Гал. 3, 19-29: «Для чего же закон? Он дан после по причи-

не преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование, и преподан через ангелов, рукою посредника. [20] Но посредник при одном не бывает, а Бог один. [21] Итак закон противен обетованиям Божиим? Никак. Ибо если бы дан был закон, могущий животворить, то подлинно праведность была бы от закона; [22] но Писание всех заключило под грехом, дабы обетование верующим дано было по вере в Иисуса Христа. [23] А до пришествия веры мы заключены были под стражею закона, до того времени, как надлежало открыться вере. [24] Так закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою; [25] по пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя. [26] Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса; [27] все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. [28] Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе. [29] Если же вы Христовы, то вы семья Авраамово и по обетованию наследники». Новый Завет, тем самым, предлагает взамен царство Благодати, достигаемое через веру, любовь к ближнему и отречение от самого себя; таким образом указывая путь к избавлению от зла и мира. Невзирая на протестантскую рациональную позицию, именно аскетический дух является содержанием Нового Завета, настаивает Шопенгауэр и в его понимании избавление от греха и смерти через Искупителя к вечной жизни во Христе есть не что иное как переход от моральных добродете-

лей к отрицанию воли к жизни. Этические школы до Шопенгауэра представляются ему как толкование всё того же закона Иеговы, не имеющие ни основания, ни цели, тогда как его этика противостоит им, поскольку имеет и основание и цель. Основанием для этики Шопенгауэра служит метафизическое понимание справедливости и человеколюбия, которые и указывают цель. Открытое признание того, что мир плох, указывает на отрицание воли как пути к избавлению от этого мира, что отмечает этику Шопенгауэра как истинно христианскую, по его же собственному утверждению. Согласно философу, человеческие вожеления греховны уже в своём корне и по существу, поэтому сама воля к жизни дурна и должна быть отвергнута и вина нашего существования подтверждается смертью. Добродетельный человек через познание своего существа и узнавание подобного существа у других, принимает участие в их судьбе и находит их участь тяжелее, чем свою собственную. Эгоист видит вокруг себя лишь тени и полностью поглощён собственной судьбой, что выражается в жалобах на свою судьбу и в преувеличенной чувствительности к себе. Именно узнавание себя в других, повторяет философ, есть изначальный источник справедливости и человеколюбия, ведущий к отречению от воли. Утверждение воли предполагает ограничение самосознания собственной личности, замечает философ, такой человек надеется на случайную возможность счастливого жизненного жребия. Счастливая жизнь невозможна, констати-

ругет Шопенгауэр, высшая форма жизни возможна лишь как жизнь героическая, когда герой преодолевает все трудности на своём пути к поставленной им цели, являющейся благом для других, достигает этой цели, но не надеется получить за свои подвиги полагающегося ему вознаграждения. Память его пребывает в людской молве как память героя, воля же его, подверженная умерщвлению и труду, угасает в Нирване.

Комментарии к Книге Четвёртой.

Критики выражают сомнение в действенности этики Шопенгауэра: по их мнению, философия не в состоянии изменить жизнь человека, поскольку, внутренний характер человека неизменяем, но также и потому, что философия не содержит ценности в своих размышлениях (Young, 2005). Интерпретация Шопенгауэром смерти и бессмертия в отношении человека толкуется критиками как попытка философии предоставить утешение в момент прихода смерти через радикальный идеализм: по их мнению, истинное «Я» в трактовке Шопенгауэра с идеализированием времени принимает вневременное пребывание, или бессмертие (Young, 2005). Наибольший критицизм получило обращение Шопенгауэра к религиозным этическим школам и богословским писаниям, что по мнению критиков ослабило аргументацию философом его этики (Young, 2005). Путь спасения через отрицание воли становится в глазах критиков свидетельством непоследовательности философа и примыкания его к универсальному каузальному детерминизму. Убедительной и оптимистической неожиданностью видится критикам осуждающая позиция, занятая философом по отношению к самоубийству как отрицанию воли (Young, 2005). Вызывает несогласие критиков сопоставление философом эстетического и этического сознания как равных. По мнению Юлиана Янга,

если аскет провидит сквозь вуаль Майи, то эстет пребывает в дремоте, навеянной прекрасным совершенством самой вуали. С расчленением этих двух форм сознания Янг склоняется к позиции Хайдеггера, формулирующего величие роли искусства в самосознании. Жизнь как страдание также не принимается критиками, имеющими более оптимистический взгляд на жизнь.

Книга Четвёртая предлагает читателю этическую систему, которую Шопенгауэр приводит к гармонии через синтез христианской этики, этических школ буддизма и индуизма с этикой классической философии стоицизма. Обращение к религиозным источникам послужило причиной осуждения этики Шопенгауэра как ненаучной и спекулятивной. Следует заметить в защиту Шопенгауэра, что именно его обращение к религиозным школам Востока и мистицизму отцов церкви первых веков христианства, а также мистикам средневековья позволили ему увидеть горизонт, сокрытый для глаз философов, придерживающихся строгих классических канонов западной школы, в особенности приверженцев философии Гегеля. Сам Шопенгауэр настаивает на своей позиции эмпирического философа, пришедшего в своих рассуждениях к той грани, где незамутнённое видение реального мира уступает сумеркам метафизического провидения воли как объективной ипостаси, не поддающейся познанию. Апофатический мистицизм приходит философу на помощь в этом случае, когда он пытается выразить в словах то, что

ускользает от эмпирического познания.

Логические построения этики Шопенгауэра выдерживают критику без усилий, поскольку критика его этики сводится к констатированию позиций самих критиков, отличную от позиций Шопенгауэра, но не как ошибочную по своей сути. Помещая индивида между страданием и скукой, философ объясняет механизм появления потребности человека в социальных отношениях с другими людьми. Страдание объясняется философом бессознательностью воли, стремящейся проявить себя через проявление желаний. Осознание своего существа приводит по мнению философа к действиям, не приносящим самому индивиду пользы или выгоды, или удовольствия, но которые переживаются как упокоенная совесть, и интерес к самому себе становится меньшим. Примером власти равноправия над проявлениями насилия для Шопенгауэра является по праву христианская этика, которая отрицает любую форму воздания зла за причинённое зло. Именно отрицание воли через устранение границы между индивидуальностью совестливого человека и других людей становится основой бескорыстной любви к ближнему и самопожертвования. Осознание себя как представителя рода значит также осознание человеком своей вечности: если бы его когда-нибудь не было, – его бы и теперь не было, бесконечность времени с его неисчерпаемыми возможностями является подтверждением того, что данный индивид существует по необходимости. В этом утверждении критики уви-

дели радикальный идеализм, хотя Шопенгауэр на протяжении всей своей философии относится ко времени как к форме созерцания и восприятия, что находится в полном соответствии с позицией Канта. Осознание человеком своей принадлежности к виду, или роду даёт основание к осознанию наличия в человеке того, что неподвластно смерти. Именно это осознание представляет смерть как необходимость для того, чтобы перестать быть тем, что человек есть во времени и пространстве, и стать тем, что он есть в вечности. То, что он есть в вечности, – это ничто в наших глазах, но наше собственное существование по сравнению с тем, что ждёт нас после смерти, уверяет Шопенгауэр и с ним большинство религиозных школ, есть также ничто. Путь спасения лежит в отказе от воли к жизни, – это есть краеугольный камень философии Шопенгауэра. Цель для человека становится ясной при метафизическом понимании справедливости и человеколюбия. Чистосердечное признание того, что мир плох, ведёт к отрицанию воли и избавлению от этого мира. Вождения человека греховны уже в своём корне, потому что сама воля бессознательна и должна быть отвергнута, вина такого существования подтверждается смертью. Первый шаг на пути отречения воли к жизни человек совершает узнавая себя в других и находя тем самым источник справедливости и человеколюбия.

Восприятие и влияние философии Шопенгауэра.

В том, что он первым из философов задаёт вопрос о том, чего стоит жизнь, Артур Шопенгауэр задаёт тон всей последующей философии экзистенциализма. Внимание Шопенгауэра к трагедии как высшей форме искусства помимо музыки откликается в дальнейшем развитии идеи у Фридриха Ницше в его «Рождении трагедии»: там, где мысль Шопенгауэра завершается в утверждении ничто, там начинается нигилизм Ницше (Young, 2005; Fauth 2005). Среди философов двадцатого века можно со справедливостью назвать Людвига Витгенштейна, который опирается на понятие «вечной справедливости» Шопенгауэра в изложении своей этики. Не только философское наследие Шопенгауэра, но и его идеал аскетической жизни как отрицания жизни имели влияние на умозрение и жизненный стиль Витгенштейна (Young, 2005; Fauth 2005). Янг упоминает философа Макса Норкхеймера, основавшего Франкфуртскую школу, который был впечатлён критикой Шопенгауэром оптимизма Гегеля. Хоркхеймер считал, что именно от критики Шопенгауэром Гегеля деконструкция марксизма получила жизненно важный импульс (Young, 2005). В Дании восприятие философии Шопенгауэра было и остаётся довольно прохлад-

ным. В 1840 году Датское Научное Общество [Den Danske Videnskabelig Selskab] объявило конкурс на лучшую философскую работу и Шопенгауэр предоставил на конкурс эссе «Об основании морали», что не вызвало большого резонанса. Большинство членов жюри были гегельянцы и критика Гегеля Шопенгауэром была ими принята с большим неудовольствием (Young, 2005; Fauth 2005). Поль Мартин Мюллер, профессор философии в университете Копенгагена, учитель и друг Сёрена Киркегарда, также был не в восторге от «нигилизма и пантеизма» Шопенгауэра (Garff 2005). В противоположность своему наставнику, Сёрен Киркегард штудировал Шопенгауэра систематически с 1854 года. Йоким Гарфф пишет о восторженном восприятии Киркегардом идей Шопенгауэра, особенно его восторгали «антигегелианизм, антиисторизм, антиакадемизм и женоненавистничество», которые находят развитие и у самого Киркегарда. В своём восторге Киркегард даже находит сходство своей карьеры с карьерой Шопенгауэра, а также сходство в мировосприятии и жизненном стиле. Вместе с тем, Гарфф выделяет разницу между этими философами: если Киркегард пишет «этически о психологическом», то Шопенгауэр пишет «психологически об этическом» (Garff 2005). Там, где подход Шопенгауэра «объективный, чистый, незаинтересованный, созерцательный», для Киркегарда важно «оставаться субъективным и относиться со страстью по отношению к вечному блаженству». Наибольшее различие между ни-

ми Гарфф находит в констатации Киркегардом нехватки отстранённости между теорией и практикой, что в какой-то степени выражает его собственную «косвенную самокритику». Оба, и Шопенгауэр, и Киркегард относились пламенно критически по отношению к официальному христианству и выражали серьёзную отсталость от времени и косность церковной администрации и академической теологии. Гарфф считает, что Киркегард не признавал провозглашения жизни как страдания, для Киркегарда жизнь представлялась светлой; лишь с христианством страдание становится явственным для Киркегарда (Garff 2005). Мнение современных философов в Дании не изменилось сколько-нибудь существенно со времён Киркегарда. Официальная позиция относительно Шопенгауэра заключает, что критика Шопенгауэром Гегеля безосновательна, а сам Шопенгауэр является лишь слабым эпигоном философии Канта. Для многих философов обращение Шопенгауэра к мистицизму христианства и восточных религиозных школ является неприемлемым, тогда как люди искусства, писатели, поэты, художники, композиторы, приняли его эстетику как откровение. Лев Толстой был просто ошеломлён прочтением «Мира как воли и представления» и предлагал Афанасию Фету заняться переводом книги (Garff 2005). Влияние Шопенгауэра прослеживается в творчестве Д. Х. Лоуренса, Франца Кафки, Марселя Пруста, Августа Стриндберга, Самюэля Беккета, Андре Жида, Эмиля Золя, Густава Флобера, Джеймса Джой-

са, Эдварда Мунка, Германа Гессе, – список можно продолжить. Рихард Вагнер был убеждённым поклонником Шопенгауэра и даже послал ему издание своего «Кольца Нибелунгов» с дарственной надписью, о котором Шопенгауэр, сам довольно виртуозно владеющий флейтой, имел весьма скептическое мнение. Психологические наблюдения, сделанные Шопенгауэром, опередили развитие психологии на многие годы, а его провидение роли бессознательного в становлении и жизни индивида задолго до Зигмунда Фрейда привлекло внимание широкой читающей публики и послужило причиной популярности философии Артура Шопенгауэра на закате его жизни во второй половине девятнадцатого века.

Заключение.

Ни Платон или Кант не в состоянии удовлетворить Шопенгауэра в его поиске человеческого счастья, что можно охарактеризовать как конечную цель его философских изысканий. Невозможность для западной философии воспринять вещь в себе или идею в её метафизической непостижимости вынуждают Шопенгауэра искать ответы на свои вопросы в христианском мистицизме, философии индуизма и буддизма. Это не соблазняет его, однако, рядиться в многоцветные уборы внешней формы философии индуизма или бежать без оглядки и прятаться в буддийском монастыре. Шопенгауэр открывает для себя и своих последователей современный путь, на который ступят впоследствии многие, а именно: отобрать лучшее что есть в восточных философиях и приложить это к своему собственному толкованию осознания мира и человека в этом мире. Шопенгауэр не становится более религиозным в своём внешнем проявлении, – скорее наоборот, философ направляет острую и пламенную критику против христианских институтов и академической теологии, что оставило у многих читателей впечатление, что он будто бы отрицает христианство как таковое. Однако это было бы ошибкой, скорее наоборот, христианская этика, выраженная Мартином Лютером, мистицизм Мейстера Экхарта придали силы аргументации философа о странствиях сознания от

любви к ближнему по направлению к самоотрицанию. Те же идеи философ находит в восточных религиозных и философских учениях. Систематическая философия Артура Шопенгауэра оказывается первой западной попыткой формулирования религиозного мировосприятия без привлечения Бога как центрального пункта вращения в системе. Он остаётся в философской сфере, выводя в центр своей системы человека, не как Боговоплощение, но как существо, испытывающее страдания в своей жизни, чтобы указать этому человеку путь, ведущий прочь от страданий. Помимо роли первого западного философа, сформулировавшего религиозную философию без Бога, Шопенгауэр претендует на звание первого западного философа, посеявшего зёрна экзистенциализма, которые после него усердно культивировали и пожинали следующие за ним: Киркегард, Виттгенштейн, Сартр, Деррида, Гадамер и многие другие.

Библиография.

Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление: Т. 1; Пер. с нем.; Под ред. А. Чанышева. – М.: TERRA – Книжный клуб; Республика, 1999

Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Мир как воля и представление: Т. 2; Пер. с нем.; Под ред. А. Чанышева. – М.: TERRA – Книжный клуб; Республика, 2001

Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4: Parerga и Paralipomena: В 2 т. Т. 1: Parerga; Пер. с нем.; Под ред. А. Чанышева. – М.: TERRA – Книжный клуб; Республика, 2001

Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 5: Parerga и Paralipomena: В 2 т. Т. 2: Paralipomena; Пер. с нем.; Под ред. А. Чанышева. – М.: TERRA – Книжный клуб; Республика, 2001

Verden som Vilje og Forestilling, Schopenhauer, Arthur, 2005, Gyldental

Oversætterens indledning, Fauth, Søren R., i 'Verden som Vilje og Forestilling', 2005, Gyldental. В тексте упоминается как (Fauth 2005)

Schopenhauers filosofi – En Introduktion, Fauth, Søren R., 2010, Informations Forlag, Kbh. В тексте упоминается как (Fauth 2010)

Schopenhauer, Young, Julian, 2005, Routledge, NY. В тексте упоминается как (Young 2005)

SAK – Søren Aabye Kierkegaard – En biografi, Garff, Joakim, 2005. В тексте упоминается как (Garff 2005)