

ШОПЕНГАУЭР



А. Тулыга,
И. Андреева



ЖИЗНЬ ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ

Annotation

Это первая в нашей стране подробная биография немецкого философа Артура Шопенгауэра, современника и соперника Гегеля, собеседника Гете, свидетеля Наполеоновских войн и революций. Судьба его учения складывалась не просто. Его не признавали при жизни, а в нашей стране в советское время его имя упоминалось лишь в негативном смысле, сопровождаемое упреками в субъективизме, пессимизме, иррационализме, волюнтаризме, реакционности, враждебности к революционным преобразованиям мира и прочих смертных грехах.

Этот одинокий угрюмый человек, считавший оптимизм «гнусным воззрением», неотступно думавший о человеческом счастье и изучавший восточную философию, создал собственное учение, в котором человек и природа едины, и обогатил человечество рядом замечательных догадок, далеко опередивших его время.

Биография Шопенгауэра — последняя работа, которую начал писать для «ЖЗЛ» Арсений Владимирович Гулыга (автор биографий Канта, Гегеля, Шеллинга) и которую завершила его супруга и соавтор Искра Степановна Андреева.

-
- [А. Гулыга, И. Андреева](#)
 -
 - [Предисловие](#)
 - [Глава первая. Корни](#)
 - [Родом из детства](#)
 - [«Книга мира»](#)
 - [Заложник чести](#)
 - [Свободен!](#)
 - [Глава вторая. Годы учения](#)
 - [Скандал в городе Готе](#)
 - [Веймар. Мать и сын](#)
 - [Геттингенский университет](#)
 - [В Берлине](#)
 - [В поисках Слова](#)
 - [Глава третья. Начало пути](#)
 - [Он вышел рано...](#)
 - [Снова в Веймаре. Разлад с матерью](#)

- [Великая встреча: Гете и Шопенгауэр](#)
- [Глава четвертая. Счастлиное время](#)
 - [«Вы цветете, господин доктор!»](#)
 - [Поиски и находки](#)
 - [Первое итальянское путешествие](#)
- [Глава пятая. Мое знамя — истина](#)
 - [Иной путь](#)
 - [«Майя — покрывало обмана»](#)
 - [«Воля — ядро мира»](#)
- [Глава шестая. Путь к спасению](#)
 - [«Единое око мира»](#)
 - [Эстетическое созерцание — путь к истине](#)
 - [Добродетели не учатся](#)
 - [Вечное правосудие](#)
 - [Спасает только вера...](#)
- [Глава седьмая. Побежденный Геракл](#)
 - [Пророк, которого не слышат](#)
 - [Сплошные неприятности](#)
 - [Маленькие радости, сомнения и неудачи](#)
- [Глава восьмая. Франкфуртское убежище](#)
 - [В поисках покоя](#)
 - [«О воле в природе»](#)
 - [К единству и свободе](#)
- [Глава девятая. Бурные годы](#)
 - [Свобода и необходимость](#)
 - [Свобода воли и самосознание](#)
 - [«Об основе морали»](#)
 - [Страх](#)
- [Глава десятая. «Нил достиг Каира»](#)
 - [На переломе эпох](#)
 - [«Комедия славы»](#)
 - [Негативное счастье](#)
- [Глава одиннадцатая. Воля к жизни](#)
 - [Зов рода](#)
 - [«Бабье лето» Артура Шопенгауэра](#)
 - [Философия для всех](#)
 - [???: О самом себе](#)
 - [«Они меня найдут...»](#)
- [Глава двенадцатая. Судьба учения](#)

1. **Introduction**
 2. **Background**
 3. **Methodology**
 4. **Results**
 5. **Discussion**
 6. **Conclusion**
 7. **References**
 8. **Appendix**
 9. **Figure 1**
 10. **Figure 2**
 11. **Figure 3**
 12. **Figure 4**
 13. **Figure 5**
 14. **Figure 6**
 15. **Figure 7**
 16. **Figure 8**
 17. **Figure 9**
 18. **Figure 10**
 19. **Figure 11**
 20. **Figure 12**
 21. **Figure 13**
 22. **Figure 14**
 23. **Figure 15**
 24. **Figure 16**
 25. **Figure 17**
 26. **Figure 18**
 27. **Figure 19**
 28. **Figure 20**
 29. **Figure 21**
 30. **Figure 22**
 31. **Figure 23**
 32. **Figure 24**
 33. **Figure 25**
 34. **Figure 26**
 35. **Figure 27**
 36. **Figure 28**
 37. **Figure 29**
 38. **Figure 30**
 39. **Figure 31**
 40. **Figure 32**
 41. **Figure 33**
 42. **Figure 34**
 43. **Figure 35**
 44. **Figure 36**
 45. **Figure 37**
 46. **Figure 38**
 47. **Figure 39**
 48. **Figure 40**
 49. **Figure 41**
 50. **Figure 42**
 51. **Figure 43**
 52. **Figure 44**
 53. **Figure 45**
 54. **Figure 46**
 55. **Figure 47**
 56. **Figure 48**
 57. **Figure 49**
 58. **Figure 50**
 59. **Figure 51**
 60. **Figure 52**
 61. **Figure 53**
 62. **Figure 54**
 63. **Figure 55**
 64. **Figure 56**
 65. **Figure 57**
 66. **Figure 58**
 67. **Figure 59**
 68. **Figure 60**
 69. **Figure 61**
 70. **Figure 62**
 71. **Figure 63**
 72. **Figure 64**
 73. **Figure 65**
 74. **Figure 66**
 75. **Figure 67**
 76. **Figure 68**
 77. **Figure 69**
 78. **Figure 70**
 79. **Figure 71**
 80. **Figure 72**
 81. **Figure 73**
 82. **Figure 74**
 83. **Figure 75**
 84. **Figure 76**
 85. **Figure 77**
 86. **Figure 78**
 87. **Figure 79**
 88. **Figure 80**
 89. **Figure 81**
 90. **Figure 82**
 91. **Figure 83**
 92. **Figure 84**
 93. **Figure 85**
 94. **Figure 86**
 95. **Figure 87**
 96. **Figure 88**
 97. **Figure 89**
 98. **Figure 90**
 99. **Figure 91**
 100. **Figure 92**
 101. **Figure 93**
 102. **Figure 94**
 103. **Figure 95**
 104. **Figure 96**
 105. **Figure 97**
 106. **Figure 98**
 107. **Figure 99**
 108. **Figure 100**
 109. **Figure 101**
 110. **Figure 102**
 111. **Figure 103**
 112. **Figure 104**
 113. **Figure 105**
 114. **Figure 106**
 115. **Figure 107**
 116. **Figure 108**
 117. **Figure 109**
 118. **Figure 110**
 119. **Figure 111**
 120. **Figure 112**
 121. **Figure 113**
 122. **Figure 114**
 123. **Figure 115**
 124. **Figure 116**
 125. **Figure 117**
 126. **Figure 118**
 127. **Figure 119**
 128. **Figure 120**
 129. **Figure 121**
 130. **Figure 122**
 131. **Figure 123**
 132. **Figure 124**
 133. **Figure 125**
 134. **Figure 126**
 135. **Figure 127**
 136. **Figure 128**
 137. **Figure 129**
 138. **Figure 130**
 139. **Figure 131**
 140. **Figure 132**
 141. **Figure 133**
 142. **Figure 134**
 143. **Figure 135**
 144. **Figure 136**
 145. **Figure 137**
 146. **Figure 138**
 147. **Figure 139**
 148. **Figure 140**
 149. **Figure 141**
 150. **Figure 142**
 151. **Figure 143**
 152. **Figure 144**
 153. **Figure 145**
 154. **Figure 146**
 155. **Figure 147**
 156. **Figure 148**
 157. **Figure 149**
 158. **Figure 150**
 159. **Figure 151**
 160. **Figure 152**
 161. **Figure 153**
 162. **Figure 154**
 163. **Figure 155**
 164. **Figure 156**
 165. **Figure 157**
 166. **Figure 158**
 167. **Figure 159**
 168. **Figure 160**
 169. **Figure 161**
 170. **Figure 162**
 171. **Figure 163**
 172. **Figure 164**
 173. **Figure 165**
 174. **Figure 166**
 175. **Figure 167**
 176. **Figure 168**
 177. **Figure 169**
 178. **Figure 170**
 179. **Figure 171**
 180. **Figure 172**
 181. **Figure 173**
 182. **Figure 174**
 183. **Figure 175**
 184. **Figure 176**
 185. **Figure 177**
 186. **Figure 178**
 187. **Figure 179**
 188. **Figure 180**
 189. **Figure 181**
 190. **Figure 182**
 191. **Figure 183**
 192. **Figure 184**
 193. **Figure 185**
 194. **Figure 186**
 195. **Figure 187**
 196. **Figure 188**
 197. **Figure 189**
 198. **Figure 190**
 199. **Figure 191**
 200. **Figure 192**
 201. **Figure 193**
 202. **Figure 194**
 203. **Figure 195**
 204. **Figure 196**
 205. **Figure 197**
 206. **Figure 198**
 207. **Figure 199**
 208. **Figure 200**
 209. **Figure 201**
 210. **Figure 202**
 211. **Figure 203**
 212. **Figure 204**
 213. **Figure 205**
 214. **Figure 206**
 215. **Figure 207**
 216. **Figure 208**
 217. **Figure 209**

-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
- [Список литературы](#)
- [INFO](#)
- [notes](#)
 - [1](#)

ЖИЗНЬ[®] ЗАМЕЧАТЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ

Серия биографий

Основана в 1890 году
Ф. Павленковым
и продолжена в 1933 году
М. Горьким



ВЫПУСК

1046

(846)

А. Гулыга, И. Андреева

ШОПЕНГАУЭР



МОСКВА
МОЛОДАЯ ГВАРДИЯ

*

© Андреева И. С., 2003

© Издательство АО «Молодая гвардия»,
художественное оформление, 2003

Предисловие

Шопенгауэр был современником бурной эпохи всемирной истории. Это было время Великой французской революции (1789–1794) и многочисленных европейских войн, заложниками и жертвами которых стали десятки тысяч людей, когда рушились государства и царства и на их месте возникали новые, когда народы Европы стонали под пятой нового наполеоновского порядка, когда они, воодушевленные победоносной отечественной войной русского народа против Бонапарта, поднимались на национальное сопротивление захватчику, когда в постреволюционную эпоху складывались и новый экономический и политический порядок, и новый уклад жизни.

Шопенгауэр непосредственно не был вовлечен в катаклизмы эпохи: он не восторгался революцией; лично не страдал от войн, но подростком, испытывая тяготы военного времени в путешествиях по Европе, глубоко переживал бедствия, постигшие людей; он не воодушевлялся идеями спасения Германии от наполеоновского ига; он был лишь наблюдателем происходящего, но горячо переживал разруху, человеческие страдания и жертвы.

Это было время расцвета немецкой философии, начатой «Критикой чистого разума» Канта в 1781 году и получившей впоследствии название классической, когда создавались великие философские системы, отмеченные прославлением разума и обоснованием грядущего торжества человеческой мысли в решении высших жизненных проблем и в осуществлении человеческого призвания. Культ разума и рационального знания, глубокая вера в поступательное развитие человечества, в прогресс и счастье человеческого рода как высшей цели природы (Кант), как высшей мудрости абсолютного духа (Гегель), постулирование разумности человеческого поведения, рационалистическое или религиозное обоснование абсолютной морали — таковы основные достижения основоположника немецкой классики и многих продолжателей его философии, учения которых отмечены историческим оптимизмом и высокой гуманностью. Шопенгауэр был учеником Канта, но он во многом шел иным, чем учитель и его великие современники, путем.

Итоги немецкой классической философии, которая стала почвой и средой развития философии Шопенгауэра и в которую он внес свой оригинальный вклад, можно сформулировать следующим образом:

1. Главное философское достижение эпохи — диалектика. Она была разработана столь основательно, что открыла перед человеческой мыслью дотоле неизвестные горизонты. Историзм как принцип мышления прочно вошел в философский обиход: мир стал пониматься как развивающееся противоречивое целое. Древняя догадка о тождестве противоположностей стала аксиомой. Новой была идея диалектической логики, построения системы взаимосвязанных категорий. Тем самым был усовершенствован специфический язык философии как науки.

Философия оперирует предельно широкими понятиями, которые отражают не только различные стороны действительности, но и их взаимные связи, переходы, взаимное воздействие. Такие понятия гибки, текучи, переходят друг в друга. Определить их можно только через их место в системе. Но научная логическая сторона метафизики — только одна часть дела. Другая не менее, а, может быть, более важная форма диалектики — интеллектуальное созерцание, интуиция, когда в единичном явлении можно узреть сущность. Это относится не только к искусству, но и к природе и к мировидению. Эта форма диалектики была особенно важна для Шопенгауэра, а позже — и для русских идеалистов.

2. Было радикально пересмотрено отношение субъекта и объекта. Все предшествующие учения (и материалистические, и идеалистические) грешили созерцательностью: процесс познания представлялся им пассивным восприятием образов, поступающих извне. Немецкая классика впервые провозгласила активность сознания, вторжение субъекта в объект и их непрерывное взаимодействие. Знание возникает в результате синтезирующей деятельности субъекта: сознание не только отражает мир, но и творит его.

3. Сфера познания предстала в более широких масштабах. В нее включили и бессознательные, неконтролируемые сознанием процессы. Бессознательная работа мысли присутствует и в единичном акте творчества, где решающая роль принадлежит продуктивному воображению. Есть и коллективное, массовое бессознательное — мифологическое мышление, которое представляет собой необходимую ступень в развитии форм общественного сознания. Сознание поднимается и к своим вершинам, охватывая самоосмысление познающего Я.

4. В XVIII веке появилась «новая наука» — так Дж. Вико назвал область социального знания; Вольтер употребил термин «философия истории». Немецкая классическая философия обосновала идею общественной закономерности, указав на деятельность как на сферу ее наиболее яркого проявления. Творчество, созидание, орудия труда

предстали как предмет философского рассмотрения. Была предпринята попытка увидеть в истории человечества закономерные этапы прогрессивного, хотя и противоречивого развития. Прогресс приводит к осуществлению вековой мечты человека — устранению войн из жизни общества, установлению всеобщего правопорядка. Благо человека стало высшей заботой философии.

5. Другой «новой наукой», получившей в Германии имя и систематическую разработку, была эстетика. Уходившие в древность предшествующие учения были отрывочными и не схватывали диалектический характер красоты как особого вида взаимодействия человека и природы. Эстетическое выступило как опосредующее звено между теорией и практикой, наукой и нравственностью. Впервые искусство вошло в сферу исторического рассмотрения, проанализированы были две взаимосвязанные формы художественного обобщения.

6. В древней философской науке — этике — немецкой классической философии также удалось сказать новое слово. Обсуждалась проблема счастья. Возникла идея долга как абсолютного побудительного мотива морального поведения. Впервые в философии была поставлена проблема идеала (19. С. 302–304).

7. По-новому встала проблема человека. «Что такое человек?» Таков главный вопрос философии Канта. Ответ на него нельзя дать научными средствами.

Нет, человека ты никак
Истолковать не в состоянии.

Этот упрек Фауста Мефистофелю как бы произносит философия науке, которая пребывает в безмятежном неведении относительно своих возможностей. Только совокупное философское знание в состоянии ответить на вопрос, волновавший немецкую классику от Канта до Шопенгауэра.

Хотя Шопенгауэр и не принял многие плодотворные идеи своих современников, его мысль развивалась в русле идей, поставленных Кантом и развиваемых Фихте, Шеллингом, Гегелем. Но в целом его учение было чуждым духу того времени; его учение не было этим временем востребовано: идея прогресса его не воодушевляла, вера в разум подвергалась сомнению, хотя рассудок и здравый смысл никогда ему не изменяли.

Системы старших современников Шопенгауэра, указывающие человечеству благую цель, вызывали у него аллергию: он не только их не принимал, но даже ненавидел, особенно Гегеля. Исключение он делал только для Канта, да и то с некоторыми оговорками. И все же Шопенгауэр, как и его выдающиеся современники, вышел «из Канта», он восхищался им, почитал его за «великий дух, которому человечество обязано незабвенными истинами» (74. С. 13). Взяв за исходные позиции многие идеи Канта, Шопенгауэр пошел иным, чем его старшие современники, путем. Но его натурализм был исключительным, а гуманизм и этика соответствовали этическому потенциалу немецкой классики.

В методическом и методологическом плане Шопенгауэр стремился создать философскую систему, обнимающую всеобщность бытия и мышления. Однако он с неприязнью относился к системосозидающим корифеям немецкой классики — Фихте, Шеллингу и Гегелю именно за их стремление представить мир во всей полноте; он называл их прославленными софистами послекантовского периода, которых следует изгнать из царства философов за шарлатанство.

Поскольку Шопенгауэр провозглашал неприятие такого системосозидания, многие интерпретаторы его учения посчитали его учение чуждым систематичности, быть может, вследствие его незамкнутости.

Однако некоторые современные исследователи настаивают на том, что его философия благодаря отчетливости, последовательности аргументации и упорядоченности представляет собой именно систему, а сам он является «систематическим мыслителем» (102. С. 2). Нападки на создателей систем выражались в личностном неприятии исторического оптимизма их авторов и определялись преимущественным интересом Шопенгауэра к антропологическим проблемам, что объективно побуждало его стать к ним в оппозицию.

Несмотря на то что единственным предметом его интересов и его учения был человек — конкретный, эмпирический, реально действующий, погруженный в юдоль собственного физического и духовного несовершенства, неблагоприятных внешних обстоятельств и страха перед смертным уделом, — структура его учения выступает как система, обнимающая мир и указывающая на место человека в этом мире. Шопенгауэровские устремления гуманистичны; его беспокоит проблема человеческого счастья, он хочет научить людей, как стать счастливыми, но видит недостижимость этой цели: в отличие от современников, его взгляд на мир и человека в нем пессимистичен.

Все свое внимание Шопенгауэр сосредоточивал на иррациональных, слепых силах человека и мира, но стремился их объяснить, оставаясь исключительно на почве рационализма. Это был «самый рациональный философ иррационального», писал о нем Томас Манн. Рационализм — господствующая традиция западноевропейского философствования, но не единственная. Со времен Древней Греции многие мыслители сохраняли потребность в иррациональном. Чувствуя что-то вне разума, они стремились освободиться от пресса разумности. Но и философское откровение, и вера в сверхрациональное парадоксальным образом имели рационалистический характер. Шопенгауэр не был исключением, но он вернул в философию эмоциональную сферу.

Шопенгауэр считал себя посторонним на этом карнавале жизни, но в то же время пытался дать ответ на вопросы, которые, как он полагал, были животрепещущими, однако не поддаются решению здесь и теперь и обречены оставаться нерешенными из-за мании величия человечества. Три глубоких симптома этой мании видел Шопенгауэр задолго до того, как они были осознаны людьми: 1) космологический, когда человек предстает как венец творения, а между тем Земля — лишь один из бесчисленных шариков в бесконечном пространстве, на котором существует плеснеподобный налет живых и думающих существ; 2) биологический, когда человек предстает как венец природы благодаря своему разуму, но является всего-навсего животным, интеллект которого призван лишь компенсировать дефицит инстинкта и недостаточную органическую приспособленность к условиям обитания; 3) психологический симптом, который выражается в иллюзии, что наше сознательное Я является господином в собственном доме.

Шопенгауэр не оставил собственного жизнеописания (имеется всего четыре кратких автобиографии, написанные им самим; это два — «*curriculum vitae*» (от 1813 и 1819 годов), представленные для защиты докторской диссертации и получения звания приват-доцента, а также два биографических наброска 1851 года для «Истории новой философии» Э. Эрзмана и для энциклопедического словаря Мейера. Но вскоре после смерти философа начались (не без скандала) интенсивные публикации его наследия, в том числе писем (которые, правда, сохранились далеко не полностью), заметок и отрывков из дневника, позволяющие (хотя их датировка оказалась не всегда возможной) понять многие реалии его существования, генезис его идей и приверженность на протяжении всей жизни к возникшему с юности мировидению.

Отстранившись от злобы дня, претендуя на общечеловечность,

Шопенгауэр обнаруживает родство в первую очередь и с немецкой классической философией и — шире — с общеевропейской традицией Нового времени, хотя и вносит в свое учение темы и понятия, почерпнутые из индийской мудрости. Но в полном смысле его творение — дитя немецкого гения.

Есть мнение: каков человек, такова и его философия (Фихте). И в самом деле, оригинальные идеи отражают особенности личности своего творца. У Шопенгауэра личностное начало, как в содержательном плане и в характере дискурса, так и в личностных интенциях по своей интенсивности уступает, быть может, только Ф. Ницше.

По словам И. В. Гете, чтобы понять поэта, надо пойти в страну поэта. Не только в окружающую поэта действительность, но и в страну его внутренней жизни, его душевных порывов, его сердца. То же самое следует сказать и о философе: чтобы понять учение, нужно иметь в виду не только его мировоззрение, не только предмет его интересов, методологию и метод, которых он придерживался, но и внешние условия создания учения — образ жизни общества и особенности духовной среды, а также, по возможности, проникнуть во внутренний мир творца, в обстоятельства его жизни и личного опыта, в его характер.

Дитя эпохи, Шопенгауэр оставался для нее нелюбимым, чужим ребенком. Плоть от плоти духа немецкой классики, он пребывал как бы за ее пределами благодаря отказу от культа рациональности и пессимизму. В чем здесь родство и где обозначены разрывы, можно понять, лишь обратившись к событиям жизни и духовным исканиям мыслителя. В то же время нельзя оставить без внимания и последующие варианты толкований его философии, которые имеют значение в наши дни: они помогают нам более основательно выявить актуальные ныне аспекты мировоззрения нашего героя.

Глава первая. Корни

Родом из детства

Согласно семейной легенде предки Шопенгауэра были родом из Голландии. Это нравилось Артуру, так как его духовные предшественники — Декарт и Спиноза, которых он уважал, жили в Голландии. Он писал одному из своих почитателей, что его дед родился в Голландии и только в юные годы переселился в Данциг, где и женился опять-таки на дочке голландского посланника в этом вольном ганзейском городе. Однако это предание документально не подтверждено, и биографы философа утверждают, что несколько поколений Шопенгауэров, именитых граждан Данцига, имели земельные владения близ города. Дед философа был помещиком в местечке Ора.

Предание гласит также, что прадед Артура оказал гостеприимство Петру Великому и его супруге. Русский царь выбрал для ночлега комнату без отопления. Стояли холода, и находчивый хозяин решил согреть спальню экзотическим способом. На пол, уложенный голландским кафелем, вылили несколько бочонков водки и подожгли. Несмотря на чад и дым, русская августейшая чета осталась довольна (131. Bd. 1. S. 4).

Еще в XVII веке Данциг служил перевалочным пунктом для почти 60 % балтийской торговли, он процветал под покровительством Польши (Западная Пруссия согласно Торуньскому миру 1466 года отошла к Польше). Отец философа Генрих Флорис Шопенгауэр (1747–1805), человек основательный, после серьезного обучения в Англии и Франции торговому делу создал в Данциге оптовую торговлю, которая вскоре стала процветать; он стал именитым оптовым купцом. Польский король пожаловал ему титул хофрата — надворного советника. Им, однако, вольнолюбивый бюргер никогда не пользовался, ибо был человеком республиканских убеждений и английского образа жизни: он выписывал «Таймс» и исповедовал свободу. Недаром фамильный герб Шопенгауэров украшал девиз: «Point de bonheur sans liberte» — «Нет счастья без свободы».

Но в конце XVIII века вольности Данцига оказались под угрозой. В 1772 году в результате первого раздела Польши Пруссия, овладев западными землями, стала теснить Данциг; многие прилегающие к городу земли оказались в составе прусской провинции. Русские и польские грузы с зерном были обложены таможенными пошлинами; в кофейнях города появились прусские соглядатаи, вызывавшие возмущение граждан.

Генрих Флорис не мог перенести мысль об утрате родным городом

ганзейских вольностей. Он отклонил милости прусского правительства. Даже двухчасовая беседа в Потсдаме с Фридрихом Великим (который пожаловал ему и его потомкам патент на полную свободу жительства в любом месте Пруссии) не могла смягчить его. Во время прусской блокады Данцига в 1783 году некий прусский генерал предложил Генриху Флорису привилегию в деле обеспечения фуражом его лошадей, на что последний с презрением ответил ему: «Моя конюшня обеспечена кормами, а когда их не станет, я прикажу забить своих лошадей». Когда Данциг окончательно потерял свои вольности, он решил покинуть город и переселиться в Англию.

В 1785 году Генрих Флорис женился на Иоганне Генриете Трозинер (1766–1838), миловидной и живой, обожавшей развлечения девушке, на 20 лет его моложе, дочке уважаемого, но бедного данцигского бюргера. Мужа она не любила: в воспоминаниях она пишет о своей к тому времени завершившейся несчастной любви (сделавшись писательницей, она населяла свои романы девушками, которые безвинно страдают из-за неверных возлюбленных), что не мешало ей предаваться веселью в загородном поместье Генриха Флориса — Оливе, когда тот приезжал туда в конце недели и привозил гостей. Они были очень разными по характеру: Генрих Флорис был меланхоличным и даже мрачным человеком, с очень сильной, подчас необузданной волей. Супруги сходились лишь в любви к путешествиям.

Летом 1787 года они отправились в первое путешествие. Генрих Флорис хотел показать жене мир. Она была в восторге: «Я поеду путешествовать, путешествовать! Увижу Англию!.. У меня закружилась голова от радости, когда мой муж объявил мне о своем намерении дать мне это нечаянное счастье...» (цит. по: 124. S. 18). Но намерение Генриха Флориса состояло не только в этом. Супруг определял судьбы своих близких, не спрашивая их мнения. Он заранее решил, что его будущий ребенок (непременно сын) будет купцом, как он сам, что его будут звать Артур — имя, которое пишется и произносится одинаково и по-немецки, и по-английски, — и что будет он англичанином, а для этого должен родиться в Англии. Поняв, причем раньше, чем это осознала жена, как предполагает автор новейшей биографии философа («Шопенгауэр и бурные годы философии») Рудигер Сафрански (124), что она забеременела, он отправился через Голландию и Гавр в Лондон. Его целью было подготовить почву для окончательного переселения в Англию.

Как только Иоганна поняла, что станет матерью, между супругами возник конфликт: она хотела во что бы то ни стало вернуться домой и

рожать под присмотром матери. Но супруг был непреклонен, и она подчинилась, так как не могла противопоставить его воле «ничего разумного», хотя ее стремление рожать дома при матери было естественным. Об этой коллизии она вспоминала в 1837 году, много лет спустя после смерти мужа. Именно в путешествии впервые проявились те скрытые противоречия, которые определяли их брак. Она подчинялась, но жаждала следовать своим естественным склонностям; она нуждалась в помощи, но оказалась совсем одна в чужой стране. Однако ее талант общения скоро подарил ей друзей, которые заботились о ней, утешали ее и сулили поддержку. Здесь она ненароком открыла в себе эту способность, которая весьма пригодилась ей в жизни.

Когда пришла осень, будущий отец семейства затосковал в туманном Альбионе: его преследовал беспричинный страх, который унаследовал Артур, вынужденный, по его собственному признанию, всю жизнь «всей силой своей воли бороться с ним» (134. Bd. 4. T. 2. S. 120). Генрих Флорис не мог похвастать хорошей наследственностью: в его роду было несколько душевнобольных.

Возможно, этот страх был симптомом душевного нездоровья. Возможно, его темным и неопределенным источником была ревность к светским успехам жены. Но Иоганна истолковала его иначе. Она решила, что ее покорность пробудила у мужа угрызения совести, что он начал беспокоиться за благополучный исход родов, что он пожалел ее, такую одинокую. Это было второе противоречие, характерное для их брака: супруги не понимали друг друга. К тому же Иоганна отличалась большой черствостью. Артур много лет спустя вспоминал, что, когда отец был прикован к инвалидной коляске, «моя госпожа мать собирала общество и развлекалась, в то время как он тяжело страдал» (133. S. 152).

Как бы то ни было, в самое неблагоприятное время года, с огромными трудностями (через Ламанш, например, переправлялись ночью) супружеская чета устремилась на родину, куда и прибыла в последний день 1787 года и где 22 февраля 1788-го появился на свет Артур Шопенгауэр. Молодая мать отнеслась к нему поначалу как к новой кукле, которая, однако, быстро ей надоела, поскольку она вынуждена была коротать свои дни с сыном в загородной Оливе, не имея возможности отлучиться. Отец, который появлялся раз в неделю, и мать, которая тяготилась своим материнством, обрамляли первые годы жизни ребенка. Это была исходная сердцевина жизненного опыта, которая повлияла на его мировосприятие. «У человека, — писал позже Шопенгауэр, — есть глубокая вера в то, что нечто вне него сознает так же, как он сам; живое представление о

противоположности, наряду с безмерностью — ужасная мысль» (134. Bd. 1. S. 8).

Он никогда не знал покоя и уюта в родительском доме. Не ведая материнской любви в ранние годы, когда формировалась базисная личность, он не получил способности смотреть на все живое спокойным взглядом. Ему казалось, что в мире нет высшей цели, нет высшего замысла. Он редко и неумело радовался жизни. С юности он ужасался воле к жизни, потому что не умел воспринять теплоту этого мира. То, что было ему ближе всего, выступало как нечто чуждое и дальнее, и здесь была тайна, которую он поднял затем на философскую высоту. Он не понимал людей, страшился близости с ними, чурался ее, подчас попадая впросак. Всю жизнь он трепетал за свое здоровье; в старости боялся грабежа и разбоя.

Все мы родом из детства, в личности каждого дремлет ребенок. Как заметил П. Флоренский, секрет гениальности таится в людях, которые сохраняют детскость, детскую конституцию на всю жизнь. Гениальность Артура ярко выражала чувство покинутого ребенка — покинутого не только в семье, но и в целом мире. Несмотря на это, в его характере отсутствовали покорность или неуверенность.

Он рано осознал, что принадлежит к патрицианскому купеческому роду; ему в высшей мере были присущи чувство реальности и здравый смысл. Он унаследовал от отца мужество, гордость, трезвость и холодное, четкое самосознание. Подобно отцу, поначалу Артур был умеренно благочестив: вера должна способствовать успеху в делах.

«Книга мира»

Только пять лет Артур провел в родном городе, не успев в нем укорениться. Уже бушевала французская революция; в 1793 году осуществился второй раздел Польши, в результате которого вольный город Данциг потерял свои вольности. Но прежде чем прусские солдаты вступили в город, Генрих Флорис с семьей покинул его (потеряв при этом десятую часть имущества) с тем, чтобы никогда больше сюда не возвращаться.

Ранней весной 1793 года семья переселилась в вольный ганзейский город Гамбург. Гамбург в то время процветал: он был перевалочным пунктом не только для английских промышленных изделий, но и для голландских и французских колониальных товаров. В 1795 году в Гамбурге побывало более 2 тысяч судов из разных стран мира — европейский рекорд. Поэтому Генрих Флорис быстро встал на ноги, обзавелся прекрасным жильем и вскоре приобщился к городской элите. Он нашел в Гамбурге не только покой и безопасность, но даже и свободу, которой привлекала его Англия: здесь были республиканские порядки, царила англomanия. Здесь была жива память о Г. Э. Лессинге, создавшем знаменитый театроведческий журнал «Гамбургская драматургия». Еще была жива память о местном поэте Бартольде Брокесе, который воспевал трезвый и свободный дух города. Его место в конце XVIII века занял Матиас Клавдий, возвысивший «земную хвалу Богу» до пиетистской мистики, которая стала близка Артуру. В Гамбурге жил знаменитый поэт Фридрих Клопшток, которого почитали, но мало знали, а также многие другие выдающиеся деятели немецкой культуры, не считая множества французских аристократов, бежавших из революционной Франции.

Иоганна Шопенгауэр от души наслаждалась изысканным обществом, превратив свой дом в салон, где бывали не только вышеупомянутые знаменитости, но и художник В. Тишбейн, доктор Г. Реймарус — создатель известных «Вольфен-бюттельских фрагментов», деист и истолкователь естественной религии, мадам де Сталь, французские актеры, дипломаты и многие другие. Маленький Артур, находясь на попечении нянек и служанок, не принимал никакого участия в этом празднике жизни. Мать была к нему равнодушна, для отца он тоже как бы не существовал. Отец начал общаться с сыном и руководить его поведением, только когда он «вошел в разум», — примерно с восьми лет. В воспоминаниях

Шопенгауэра об этих годах жизни в Гамбурге сквозит чувство оставленности, скованности и страха. «Однажды, возвратившись с прогулки, родители нашли меня, шестилетнего, в полном отчаянии, потому что мне пригрезилось, что они навсегда покинули меня» (134. Bd. 4. T. 2. S. 121).

Летом 1797 года, когда родилась единственная сестра Артура Адель, отец решил отправить сына обучаться купеческому ремеслу во французский город Гавр, где хозяином процветающего торгового дома был его компаньон и приятель Грегуар де Блезимар, в доме которого Артур жил два года. Здесь для Артура наступили «самые радостные годы детства» (132. S. 649). Дом Грегуаров был гостеприимен и уютен, мадам Грегуар окружила его любовью, все относились к нему как к родному. Артур полюбил Гавр и море, подружился с сыном хозяина, своим ровесником Антимом, и так хорошо овладел французским, что, вернувшись домой, с трудом говорил на родном языке.

Артур вернулся в Гамбург в 1799 году. Вся Европа к тому времени была охвачена пламенем войны; он вынужден был возвращаться домой без сопровождения близких, хотя Северное море бороздили пиратские корабли. Сразу по возвращении в Гамбург он был определен в весьма престижную школу доктора Й. Рунге, где обучались будущие коммерсанты — дети из богатых семей и где в течение четырех лет он проводил по пять-шесть часов ежедневно. В своей автобиографии Шопенгауэр с похвалой отзывался об этой школе. Среди наук, которые были необходимы будущим коммерсантам, имелись и гуманитарные — иностранные языки, история, география, религия (без догматов и учения о воскрешении, без мистики, а только как деистическое учение о морали) и в небольшой дозе — латынь, ровно столько, сколько необходимо, чтобы не выглядеть совсем уж неучем.

Сохранились дневники и письма (весьма пустые, а подчас и пошлые) школьных друзей Артура — Лоренца Майера и Карла Годфруа, в которых описываются школьные будни и развлечения. Артур не выглядит в них прилежным учеником; балы, которые посещают школьники, где учатся хорошим манерам, танцуют и присматриваются к будущим невестам, Артура не воодушевляли: он был слишком плотного сложения. Дружба эта не была глубокой. И когда Артур в 1807 году навсегда покинул Гамбург, оба друга исчезли из его жизни.

Артура влекла интеллектуальная жизнь. Он много читал, в чем родители его не ограничивали. Помимо любовных приключений шевалье де Фобласа круг его чтения составляли сочинения Вольтера и Руссо, а также немецкие и французские поэты. Он не хотел быть купцом и мечтал о

гимназии, где мог бы изучать древние языки, философию и другие гуманитарные науки. Но отец готовил ему иную судьбу: пятнадцатилетний Артур по выходе из школы Рунге должен был поступить в торговый дом богатого купца и гамбургского сенатора Мартина Иениша, дабы окончательно войти в курс торгового дела.

В конце концов отец все-таки капитулировал перед сыном: он готов был сделать его духовным лицом. Однако плата домскому собору за вступление в число каноников была слишком высока — 20 тысяч рейхсталеров, и отец поставил Артура перед экзистенциальным выбором «или — или»: либо он поступает в гимназию, либо едет с родителями в длительное путешествие по Европе, а после поступает в обучение к Иенишу.

Свобода выбора была предоставлена подростку. Артур, однако, был достаточно развитым и понимал, что такой выбор чреват серьезными для него последствиями: любое «да» влечет за собой многие «нет». Увидеть мир и остаться неразвитым, либо остаться дома и развиваться только умственно; такое линейное движение, а не распутье, которое предлагает более широкий выбор, впоследствии занимало Шопенгауэра в лекции «Метафизика нравов». Эта драматическая ситуация отразилась затем в его антиисторизме: от будущего ничего нельзя ждать, потому что история — это своего рода союз с дьяволом, когда будущее предстает как неволя, как угроза, как черная дыра. В данном случае — путешествие по Европе, а в итоге — выход в «тюремный двор».

И все же Артур выбрал путешествие: его любознательность была сильнее, чем приверженность к учебе. А может быть, он уже тогда понимал, что любой неверный шаг и даже измена самому себе не устранит возможность реализовать свой характер, свою судьбу. Позже в лекции о метафизике нравов он заметит: «...человек пытается, по большей части неудачно, насиловать свой характер, но, в конце концов, вынужден ему поддаваться» (136. S.103).

В мае 1803 года Артур с родителями (сестра была оставлена у родственников) отправился в путь, который лежал через Бремен, Амстердам, Роттердам в Лондон. Под присмотром родителей он вел дневник, исписав три тетради. Поэтому в дневнике нет ничего интимного.

Он писал, например, как в Бремене они посетили «Свинцовую келью», дивясь неразложившимся телам мертвых с пергаментной кожей; как в Вестфалии кучер завез их в болото, и они вынуждены были кормиться неприкосновенными запасами французских паштетов и вин. В Амстердаме он впервые повстречал своего личного святого: в посудной лавке увидел

фигуру Будды. В ратхаузе приобщился к возвышенному, заметив, что монументальная архитектура и скульптура этого здания превосходят человеческую меру. В таком пространстве человек выглядит ничтожным, а кричащая, воплощенная в камне плоть напоминает о тщете человеческого бытия.

В Виндзорском парке он видел, как прогуливались английские король и королева: «Они были похожи на простых бургеров». В Вене наблюдал выезд австрийского императора с супругой, а в Париже в театре увидел самого Наполеона и не спускал глаз с его ложи, дивясь скромности его мундира. Зато на военном параде Наполеон дефилировал на прекрасном белом коне, и рядом с ним был верный мамлюк. Но интерес к этим историческим персонам не мешал скептическому к ним отношению: «Что останется от этого грозного времени? Поля руин, на которых все сгниет. Цари утратят свои короны и скипетры, герои — оружие. Только величайшие духом, чей блеск исходит от них самих, только они передадут то величие, которым обладали» (цит. по 124. S. 72).

Семейство прибыло в Кале к началу очередного витка войны. Сообщение через Ламанш было прервано, и переправлялись с большим трудом. Некоторое время все вместе жили в Лондоне, затем родители отправились в Шотландию, а Артура оставили в Уимблдоне в пансионате пастора Ланкастера для обучения английскому языку. Артур преуспел в этом и впоследствии так свободно говорил по-английски, что англичане принимали его за земляка. В школе ему было не так хорошо, как в свое время в Гавре. Здесь он впервые испытал отвращение к английскому ханжеству (например, день начинался и кончался молитвой, культивировалось благочестие, которое, однако, имело поверхностный характер, а подчас уживалось с нечестивостью), которое осталось у него на всю жизнь. Ради утешения Артур постоянно читал Шиллера и других немецких поэтов.

Некоторое время Шопенгауэры провели в Париже, и Артур добросовестно осваивал его достопримечательности, затем в одиночку навестил в Гавре Грегуаров, увиделся со своим другом Антимом, с которым все эти годы переписывался. Подземные шлюзы Лангедокского канала в Сен-Фериоле произвели на него столь сильное впечатление, что в лекциях по эстетике, которые он читал позднее в Берлинском университете, Шопенгауэр приводил их как пример возвышенного. В Бордо местные жители еще не пришли в себя от ужасов гражданской войны. Но к моменту приезда семьи город несколько оправился от потрясений и Шопенгауэры попали на карнавал, на праздник, по случаю возвращения католической

веры и т. п.

Память о чужих утратах больно ранила юного Артура. У него было доброе и ранимое сердце. Уже в первый день путешествия они встретили женщину, которая потеряла зрение в раннем детстве. «Я жалел бедную женщину, которая не имела понятия о дне и ночи, и восхищался тем хладнокровным спокойствием, с каким она переносила свой недуг». На всю жизнь запечатлелись в его памяти каторжники, пожизненно прикованные к стене в Тулонской крепости; он был потрясен жестокостью этого мира; шесть тысяч несчастных должны были провести на хлебе и воде всю жизнь, без всякой надежды на освобождение. Позже Шопенгауэр утверждал, что каждый из нас — галерный раб слепой воли, цепи которой связывают нас с окружающими: любое наше движение причиняет страдание другим.

Но если это рабство имеет всеобщий характер, где найти точку опоры? И где выход? В своем главном сочинении он давал ответ на этот трудный вопрос. Ответ, сформулированный в духе буддизма, пиетистской мистики и философии субъекта: есть трансцендентная имманентность, есть надземная высота без неба, есть божественный экстаз без Бога, экстаз чистого знания, когда воля обращается против самой себя, сжигает себя: ее больше нет, она только являет себя. В этом пожизненном узилище и в связи с ним зародилась его метафизика.

В Альпах Артур трижды поднимался на вершины. И всякий раз переживал благоговейное чувство, уводившее его за пределы обыденности: здесь нет ничего забавного, природа раскрывает себя, человек растворяется в ней, наступает героическое одиночество; исчезают детали и сутолока, величие обретает предметность, и из всего этого проглядывает «око мира», как позже он об этом скажет. Вот как описывает Артур восход солнца в горах: «Внизу мир пребывает в хаосе. Но наверху все полно резкой ясности. И когда потом солнце освещает долины, оно открывает там не улыбочивые, дивные низины, оно высвечивает вечное возвращение и вечное чередование гор и долин, лесов и лугов, городов и деревень» (124. S. 82–83).

На склоне горы в хижине для туристов есть книга, в которой каждый может увековечить себя. Там можно было найти и запись Артура:

Кто может взойти
И безмолвствовать?
Артур Шопенгауэр из Гамбурга

Это путешествие стало для Артура школой жизни. Правда, во время странствий ему ни с кем не довелось подружиться, к чему побуждали его родители. Он был по-прежнему одинок, близко, хотя и отстраненно, принимая к сердцу все беды мира и все его скорби в эпоху кровопролитных сражений и самоистребления народов Европы. В 1832 году он писал: «Семнадцати лет, не получив школьного образования, я проникся мировой скорбью, подобно молодому Будде, увидевшему болезни, старость, боль и смерть. Истина, которую провозглашает мир, преодолела привитые мне иудаистские догмы, и я пришел к выводу, что этот мир не может быть созданием всеблагой сущности, он скорее создан чертом, призвавшим к жизни тварей, дабы упиваться их мучениями» (133.5. S. 131).

И еще один урок извлек он из этого путешествия: «...Особенно я радовался тому, что эта череда образов приучила меня не довольствоваться именами вещей, но рассматривать, исследовать их и судить о них не из потока слов, а на основе знания, обретенного в созерцании. Поэтому позже я никогда не впадал в искушение принимать слова за вещи» (132. S. 650).

Потеряв в нежном детском возрасте родину и не породнившись с Гамбургом, Шопенгауэр в период созревания личности не один год провел на чужбине, воспитывался и обучался иностранцами, и патриотизм был ему неведом: он чувствовал себя космополитом, считал это чувство своим преимуществом и связывал со «своим либеральным образованием». В юные годы любовь к отечеству ограничивалась языком и литературой, но только тогда, когда эта последняя отвечала его душевным и интеллектуальным запросам. Однако под старость все свое состояние он завещал солдатам-ветеранам, принимавшим участие в подавлении революционных беспорядков 1848–1849 годов во Франкфурте-на-Майне.

Заложник чести

25 августа 1804 года путешествие завершилось. Возвращение в Германию было омрачено мыслью о том, что из-за честного слова, данного отцу, придется поступать учиться в коммерческую школу. Последняя запись в путевом дневнике гласит: «Покой в небе; все заканчивается внизу» (цит. по: 124. S. 85). Прежде чем попасть в школу Иениша, Артур отправился с матерью в Данциг. Там он прошел конфирмацию и попутно приобщался к торговому делу у Кабруна, местного купца. А с начала 1805 года Артур начал посещать школу Иениша в Гамбурге.

Однако вскоре жизнь семьи круто переменилась. 20 апреля 1805 года отец Артура умер. Он упал в канал из окна верхнего этажа одного из принадлежавших ему складов. Происшествие сочли несчастным случаем, хотя ходили слухи о самоубийстве; незадолго до несчастного случая у него обнаружили симптомы душевного и физического нездоровья: провалы в памяти, приступы меланхолии, физическая слабость. В конце 1804 года он перенес желтуху. К тому же за время путешествия доходы от торговли существенно уменьшились. В конце жизни его напутствием сыну были увещевания принимать людей такими, какие они есть, не быть слишком жестким, учиться располагать людей к себе.

Смерть мужа принесла матери Артура желанную свободу. Она давно уже тяготилась этим браком. Находясь в Шотландии, она жаловалась в письме сыну, что отец требует внимания и ей приходится постоянно находиться при нем дома: «Я не знаю, куда бы я могла пойти, и повторяю мой любимый глагол — *je m'ennuie, tu t'ennuies etc.* [мне скучно, тебе скучно и т. д.]» (131. Bd. 1. S. 29), позднее она сетовала сыну на свою «пропащую жизнь» с его отцом. После смерти мужа она тотчас ликвидировала дела фирмы и отбыла на жительство не в родной Данциг, а в Веймар, в то время культурную столицу Германии.

Артур остался в Гамбурге один, где, выполняя волю отца, продолжал учебу у Иениша. Приходило ли ему в голову послушаться? Так ли уж беззаветно любил он его, чтобы слепо следовать пути, который тот для него избрал? Артур, конечно, любил отца, тяжело переживал его смерть и позднее вспоминал о меланхолии, которой предавался в связи с этим событием. Но природа меланхолии двойственна. Кант, которого Артур тогда еще не читал, писал о ней как о печальной отдаленности от мирского шума из-за обоснованного к нему отвращения и находил такую дистанцию

благородной.

В поздние свои годы Артур всегда вспоминал отца с добрыми чувствами и почтением. В 1828 году, через много лет после его смерти, готовясь ко второму изданию своего главного труда, он возносил отцу хвалу за неустанный труд на протяжении всей жизни, который, хотя и не принес ему более высокого общественного положения, все же позволил нажить состояние, так что сын смог посвятить себя изучению философии, не думая о куске хлеба.

«Благородный, прекрасный дух! Ему я благодарен за все, что я есмь и чего достиг! Твоя неустанная забота защищала и поддерживала меня не только в беспомощном детстве и беспечной юности, но и в зрелые годы, вплоть до сего дня... Любой, кто найдет в моем труде радость, утешение или наставление, должен услышать твое имя и знать, что, если бы Генрих Флорис Шопенгауэр не был таким человеком, каким он был, А. Ш. сто раз погиб бы» (134. Bd. 3. S. 380). И все же при жизни отца Артур постоянно страдал от его бессердечия, на что не раз жаловался своему другу Антиму. Главное, его любовь не была безоглядной: он не был предан делу, которому служил его отец и в любую минуту готов был ему изменить.

Послушание Артура объяснялось, скорее, двойственностью его натуры, которая проявлялась у него на протяжении всей жизни: он принадлежал, как и все мы (если по Канту), двум мирам — феноменальному и ноуменальному, и в высшей степени обременен миром феноменальным, житейским, будничным, возносясь на высоту лишь в мечтах и мыслях — и гораздо реже в поступках. Он хотел, но не мог преодолеть авторитет отца. Его влекли науки, но день приходилось простаивать за конторкой. В конечном счете Артура нельзя назвать бездеятельным; однако свое стремление к знаниям он утолял как нечто порочное. Он тайком посещал лекции по френологии, тайком читал в конторе книги, пряча их при появлении хозяина и сослуживцев.

Артур часто перечитывал подаренную отцом книжечку немецкого поэта и мыслителя Матиаса Клавдия (1740–1815). Наивная простота его песен, многие из которых стали народными, душевность, глубокая вера, пиетизм поэта, обращение к малым мира сего как зеркалу великого и вечного, и в то же время грусть и одиночество, звучавшие в его поэзии и размышлениях, усиливали двойственность жизненных ощущений Артура.

«Неизбежно придет время, — писал поэт, — когда я отправлюсь в путь, откуда никто не возвращается. Я не могу взять тебя с собой, оставляя тебя в мире, где добрый совет отнюдь не лишний ... Человек здесь — не дома; он чужой не потому, что здесь не ценят его внутреннего

богатства, а потому, что сокровенная его суть, которая всегда *противостоит внешней, затемнена*: мы здесь чужие, ибо мы не призваны к *вышнему миру*. Только в благочестивых сердцах / таится освобождение от непосильной тяжести земных страстей». Клавдий не восставал против этой двойственности, смиренно принимая человеческий жребий. Артур тоже. И в этом коренилась его верность завету отца.

Артур воспринимал свою земную жизнь как внешнее повеление, искал и не видел из нее выхода. Поневоле обращаясь к *вышнему миру*, он столкнулся с проблемой теодицеи. В записи 1807 года читаем: «Если все совершенно — самое великое и самое малое... тогда любое страдание, любое заблуждение, любой страх должен быть воистину единственно верным и лучшим из того, что есть...; однако кому под силу при этом оставаться лицом к лицу с таким миром? И тогда возможны только два других толкования: мы должны, если не считаем этот мир злым умыслом, противопоставить злой воле силу воли доброй, понуждающую окольными путями обойти зло; либо мы должны приписать эту силу всего лишь случаю, и тогда получится, что несовершенство устройства и мощи мира управляется волей» (134. Bd.I. S.9). В этой записи, кажется, впервые Артур размышляет о воле, которая станет ключевым понятием его учения. Он отвергает постулат Лейбница о том, что все к лучшему в этом лучшем из миров, не уповает также на мощь доброй воли, допуская, что зло можно победить лишь случайно и отнюдь не в лобовом столкновении.

Было от чего прийти в отчаяние. Артур выразил свои чувства в мрачном стихотворении: «Средь бурной ночи / я пробудился в страхе *от завываний, грохота*, в домах, дворах и башнях; *ни проблеска, ни лучика*, ни зги в глубокой ночи, *как будто солнца нет*; и мне казалось, что день уж не наступит никогда, *тогда мне стало так страшно*, так жутко; / я чувствовал себя таким одиноким и покинутым» (там же. S. 5).

Стихотворение было написано через десять лет после возникновения первых романтических произведений, но как раз в то время, когда появились «Ночные бдения» Бонавентуры, анонима, за которым, как многие думают, скрывался Шеллинг, пародировавший романтическое восприятие мира, где тьма символизировала утрату смысла и ориентации. «Ночь тиха, — писал Бонавентура, — и поистине ужасна, и в ней таится ледяная смерть, как невидимый дух...»

Но романтики на тьме не заикливались. Они мечтали о свете, искали его — не в вере или разуме, а в музыке и поэзии. Об этих поисках Шопенгауэр узнал из творений Вильгельма Генриха Ваккенродера (1773–1798), зачинателя романтического движения, который в искусстве видел

грядущего Бога. «Музыка, поэзия и любовь, — писал он, — небесные силы нового поколения, спасают от «механического колеса» прозаической повседневности, от монотонного, ритмичного шума». Юный Шопенгауэр, читая романтиков, записывал: «Если убрать из жизни краткие мгновения, озаренные верой, искусством и чистой любовью, что останется, кроме череды тривиальных мыслей?» (134. Bd.I. S.10). А в главном его труде появится (быть может, по аналогии с Ваккенродером) «колесо воли», которое мчит и вращает людей, и только погружение в искусство способно остановить это вращение.

Что касается религии, то Шопенгауэру импонировала мысль о возможности боготворчества; говоря словами Ф. Шлейермахера, религиозен не тот, кто верит в Священное Писание, а тот, кто в нем не нуждается и способен создать собственную священную книгу, и эта книга — вечное искусство. Религия как искусство освобождается от догм и становится сердечным откровением, а искусство как религия придает этому откровению небесную святость. Так постепенно Артур не только уходил от веры отцов, но и готовил почву для собственного вероучения.

Он понимал двусмысленность ситуации, когда каждый, кто, сохраняя порядок отцов и в то же время желая стать творцом, может оказаться собственным ангелом смерти. Мысль о невозможности вознестись в неведомые выси божественного творчества Шопенгауэр выразил в стихах:

«О, страсть, о, ад! / О, чувства, о, любовь! Не
удовлетворенные, Но и не побежденные, вы низвели меня с
небесной высоты и бросили сюда, в земное пепелище: И тут
повержен я — лежу в оковах» (134. Bd. 1. S. 1).

Двойственное отношение к миру — посюстороннему и запредельному, творчески воспринимаемому, культ и даже обожествление искусства — эти первые уроки романтизма навсегда укоренились в душе Артура, они отвечали его умонастроению. Он еще не знал, что романтизм вырос не на пустом месте, в частности, вспоенный благодатным источником — философией Канта.

Свободен!

Мать Артура Иоганна Шопенгауэр переселилась в Веймар в один из самых драматических моментов немецкой истории: 14 октября 1806 года в битве при Йене прусская армия была разбита Наполеоном и в панике бежала; в Веймар вступили французские войска. Иоганна в письме к сыну так описывает свое прибытие в Веймар: «...Я не могла избежать этого ужаса, который вначале показался не таким страшным. Позднее буря обрушилась на нас со всех сторон, так что никто не знал, где искать спасения. К тому же нельзя было достать лошадей, на улицах стало опасно; никто не мог указать мне, где можно укрыться; никто не предполагал, что битва разыграется столь близко от города, а затем на нас обрушится такой ужас.

Те, кто бежал в понедельник и вторник, в дни сражения оказались среди отступавших и преследуемых войск; их грабили, отнимали лошадей, бросая на произвол судьбы в смертном страхе. По здравом рассуждении, я это предвидела, потому решила остаться дома... Теперь здесь все спокойно, у нас есть французский комендант и небольшой гарнизон для охраны порядка; только когда видишь раненых, сжимается сердце, но их ежедневно отправляют дальше. Наш чудный край похож теперь на обширное кладбище! Мертвые обрели покой, только нам, живым, выпали повседневные тяготы...

Благодаря всем этим бедам я сразу почувствовала здесь себя более дома, чем когда-либо в Гамбурге. У меня тотчас возникли знакомства и, так как мне посчастливилось оказывать другим маленькие услуги, которые вовсе не были для меня обременительны, меня полюбили и окружили заботой и дружбой...» (135. S. 22–23).

Отклик 18-летнего сына на невзгоды матери выдержан в тонах его будущего учения. В письме к ней от 8 ноября 1806 года он пишет: «Забвение сильнее отчаяния. Такова странная черта человеческой природы: нельзя поверить тому, чего сам не испытал. Это прекрасно выразил Тик, сказавший: «Мы стоим и горюем, вопрошая звезды, был ли кто-либо несчастнее нас, а из-за нашей спины тем временем выглядывает насмешливое будущее, с ухмылкой наблюдая за преходящими бедами людскими...» [слова В. Ваккенродера, а не И. Л. Тика. — Авт.].

Но иначе и быть не может; ничто не может удержаться в преходящей жизни: нет бесконечной боли, нет вечной радости, нет неизменного

настроения, нет непрерывного восторга, нет окончательных решений. Все исчезает в потоке времени. Минуты, эти атомы мелочной жизни, разъедают, как черви, все мудрое и великое. Чудище будней клонит долу все, что стремится ввысь. Значительного в жизни нет, ибо прах ничего не значит.

Что стоят вечные страсти перед лицом тщеты?

Life is a jest and all things show it:

I thought so once and now I know it (135. S. 24).

[Жизнь — водевиль, и все говорит об этом.

Раньше мне так казалось, а теперь я это знаю].

Артур цитирует английского поэта и драматурга первой половины XVIII века Джона Гей. Пребывание в Англии не прошло даром. К тому же английский афоризм соответствует духу немецкой романтики, и суть романтического мировоззрения схвачена Артуром верно; все письмо пронизано мыслью о тщетности земного бытия, о времени, как потоке забвения. И уже в этом настроении видится предвосхищение его будущего главного труда.

Другое его письмо к матери дополняет это чувство: «Как небесное семя могло взойти на нашей суровой земле, где господствуют бедность и неизбежность? Первородный дух сослал нас сюда, и нам не дано к нему пробиться. Несчастный род наш безжалостно приговорен испытывать нужду, нищету и утраты, которые требуют от нас всех сил, препятствуя любому порыву. И лишь утомленный, ослабленный и обессиленный дух осмеливается поднять очи горе. Не укоряй несчастных, когда, копошась во прахе, они мечтают о радости. О Боже, их следует прощать, когда они обращаются к злу; ибо Небо для них закрыто и к ним прорывается лишь слабый его отсвет. И только ангел сострадания вымалывает для нас небесный цветок, сияющий в своей великолепии на этой горестной земле. Ритмы божественной музыки не умолкают, несмотря на столетия варварства, и мы слышим в них отзвук вечного, что делает понятным любой смысл, возвышая над пороком и добродетелью» (135. S. 25).

Здесь выражено зерно метафизики Шопенгауэра — мысль о тщетности мечты человеческой познать высший небесный смысл, собственно, сущность мира, которую обычно связывают с платонизмом Шопенгауэра, с кантовской вещью самой по себе, с восточными культами. Эти мысли отчасти выросли спонтанно, отчасти порождены освоением романтической школы. Здесь уже произнесено и заветное слово —

«сострадание», которое затем ляжет в основу шопенгауэровской этики.

Между тем мать Артура продолжала радоваться жизни и на метафизические мрачные письма сына не откликалась. Она гордилась тем, что муж в незапамятные времена получил от короля Польши (страны, которой уже не было на карте Европы) звание надворного советника, которым он никогда не пользовался и которое теперь пришлось ей очень кстати. Вскоре ее дом превратился в салон; два раза в неделю здесь устраивались чаепития, в которых принимали участие придворные веймарского герцога и выдающиеся деятели культуры.

Все началось с того, что Иоганна сумела подружиться с великим Гете, который в дни бедствий решил узаконить отношения со своей давней подругой, простой женщиной, с которой прожил 18 лет и которая родила ему сына. «В воскресенье, — писала Иоганна сыну, — Гете обвенчался со своей старой возлюбленной Вульпиус... Он сказал, что в мирное время на законы можно не обращать внимания, но в такие дни, как наши, их нужно почитать. День спустя он прислал ко мне доктора Римера, воспитателя его сына, чтобы узнать, угодно ли мне принять его, чтобы представить мне свою жену. Я приняла их, как будто мне было невдомек, кем она была прежде.

Я решила, что, если Гете дал ей свое имя, мы вполне можем угостить ее чаем. Я заметила, как обрадовала его моя любезность. У меня были еще несколько дам, которые поначалу держались натянуто, а затем последовали моему примеру. Гете оставался в течение двух часов, был так разговорчив и мил, каким его не видывали годами. Кроме меня он никому еще ее не представлял, полагая, что я, уроженка другого города и чужой человек, скорее отнесусь к его жене достойным образом. Она была весьма смущена, но я ей помогла: в моей ситуации и при той приязни и любви, которую я здесь за короткое время приобрела, я могу облегчить ей ее светскую жизнь. Гете этого хочет и доверяет мне, и я это, конечно, сделаю. Завтра я нанесу ответный визит...» (135. S. 27).

Удивительная женщина, Иоганна Шопенгауэр... Такое впечатление, что она обращается не к сыну, который живет в одиночестве далеко от нее, а ко всей читающей публике. Она живо описывает вторжение французов и обстоятельства личной жизни великого немца и не проявляет никакого интереса к делам собственного сына. А он тем временем в письмах к матери настойчиво твердит о том, что единственной его радостью остается чтение научных книг, что его влечет только наука, что во время работы он тайком читает и посвящает чтению все свободное время. И Антиму, прибывшему в Гамбург из Гавра, не удастся его вовлечь в светскую жизнь

и разгульные приключения. Артур подчиняется ему с большой неохотой. Но ему все еще не приходит в голову ослушаться воли покойного отца: он продолжает следовать его завету.

В конце концов мать все же вняла чаяниям сына. 28 апреля 1807 года он получил от нее письмо, которое перевернуло его жизнь: «Твои дела я принимаю близко к сердцу, мой Артур, я долго и много думала об этом, но все же не смогла найти приемлемого решения. Вполне естественно, дорогой Артур, что мне очень трудно вникнуть в твою ситуацию, особенно учитывая различия в твоём и моём положении и в наших характерах. Ты по природе своей нерешителен, я, быть может, слишком стремительна в решениях, выбирая путь, который мне представляется лучшим, как это было при определении моего местопребывания: вместо того чтобы направиться в родной город, к родным и близким, как поступила бы любая на моем месте, я выбрала совершенно чужой мне Веймар.

Но в настоящий момент я хочу отвлечься от всего этого и сообщить тебе только то, что подсказывают мне рассудок и житейская мудрость, которую я обрела благодаря богатому жизненному опыту. Я давно знала, что ты недоволен своим положением, но это меня не особенно беспокоило, и тебе известно, чему я приписывала твою неудовлетворенность; к этому следует добавить, что я отлично понимаю, как мало в тебе было юной радости жизни и как много ты унаследовал от отца тягостных раздумий.

Меня это всегда беспокоило, но изменить я ничего не могла и мне приходилось с этим мириться и надеяться, что время, которое так много меняет, может быть, изменит и тебя. И вот пришло письмо от 29 марта [оно, как и многие другие письма Шопенгауэра, не сохранилось. — Авт.], серьезный и глубоко спокойный тон которого повлиял на мое настроение, и я потеряла покой. Неужели ты действительно занимаешься не своим делом?! Тогда я обязана сделать все, чтобы, по возможности, спасти тебя. Я знаю, что значит жить жизнью, которой противится все твое существо. И если это возможно, я хочу от тебя, моего дорогого сына, отвести эту беду.

Ах, милый, милый Артур, почему мой голос значил так мало, когда дело касалось того, чего ты сейчас желаешь? Ведь тогда это было мое самое горячее желание, и я так старалась осуществить его, но все мы жестоко обманулись; лучше помолчим об этом, запоздалые жалобы не помогут. Несмотря на все препоны, я все же пробились.

Обеспокоенная твоей судьбой, не зная, что предпринять, я не видела иного выхода, как обратиться за советом к своему другу, которому доверяю, особенно в этом случае, поскольку в свое время он был в таком же положении. При весьма неблагоприятных обстоятельствах, ибо он был

очень беден и на 4 или 5 лет старше, чем ты теперь, он решил учиться в университете, правда, он знал латынь и его школьные познания были больше, чем твои» (135. S. 29–31).

Речь идет о Карле Людвиге Фернове, известном в то время искусствоведе, постоянном посетителе салона фрау Шопенгауэр. Сын крестьянина, лишь в зрелом возрасте, неустанными трудами он смог постичь науки и получить известность как знаток итальянской живописи, теоретик эстетики и философ, как издатель полного собрания сочинений И. И. Винкельмана. Ознакомившись с письмом Артура, он написал своего рода заключение, содержащее программу подготовки к университету, и подобрал гимназию, где Артур мог бы учиться.

Эти соображения Фернова мать приложила к своему письму и так напутствовала сына: «Воистину, дорогой Артур, я не хочу мешать твоему счастью, но искать и выбирать свой путь должен ты сам. А я помогу тебе, чем смогу. Итак, сначала уясни для себя, что тебе подходит. Достаточно ли велико твое стремление к науке, чтобы в течение 5–6 лет напряженнейшей работы отказываться от упоительных развлечений, а затем, достигнув цели, вести размеренную, наполненную трудами жизнь, без пышности, в тиши, может быть, в безвестности, воодушевляясь только прилежанием и мыслью о лучшем будущем.

Ради этого ты должен отказаться от надежды стать богатым и, может быть, почитаемым, жить в большом городе, приобретя известность в Европе. Выбирай, стань врачом или юристом. Выбери способ зарабатывать на хлеб не столько для того, чтобы обеспечить себя, ибо ты никогда не будешь достаточно богатым, чтобы жить на одну ренту, сколько для того, чтобы у тебя была цель, ради которой ты станешь трудиться, ибо только такая твердая позиция делает счастливым...

В качестве коммерсанта ты можешь сделать бесконечно много добра; ты можешь украсить мою старость, помочь обеспечить Адель, так, чтобы я спокойно оставила попечение о ней тебе, если умру прежде, чем она будет пристроена. Но теперь речь идет не обо мне и не о ком другом, только о тебе. Милый Артур, тщательно взвесь все и сделай выбор, но затем будь тверд; никогда не теряй выдержки — и придешь к цели; выбирай, чего ты хочешь...

Со слезами на глазах заклиная тебя: не обманывайся, реши свою судьбу честно и серьезно. Речь идет о благе всей твоей жизни, о радости моих преклонных лет; только ты и Адель моя награда за пропащую молодость. Я не переживу, если ты будешь несчастен, особенно, если мне придется упрекать себя за то, что я из лишней уступчивости навлекла на

тебя беду. Ты видишь, дорогой Артур, что я тебя сердечно люблю, и во всем готова тебе помогать, доверься мне, и когда ты сделаешь выбор, следуй моим советам при его осуществлении и не огорчай меня строптивостью» (135. S. 33–34).

Получив письмо матери, Артур сначала разразился слезами радости, а затем сделал свой выбор: он прекратил коммерческую деятельность и поспешил сообщить об этом матери. Уже в середине мая она поздравила его с жизненно важным решением: «Ты станешь счастливым, если не будешь колебаться и предаваться слабости», — писала она (там же. S. 34–35). Мать сделала все, чтобы облегчить отъезд Артура из Гамбурга. Она написала письма владельцу фирмы и хозяину квартиры, организовала переселение сына, подготовила ему квартиру вблизи Готы, с помощью Фернова выбрала гимназию, в которой он должен был учиться, и обеспечила ему частных преподавателей.

Расставание с Гамбургом не было печальным. Там не было близких Артуру людей, не считая друга детства Антима Грегуара, который через несколько месяцев также должен был покинуть Германию и вернуться в Гавр. Их дружба покоилась скорее на воспоминаниях детства, нежели на житейской и духовной близости. Антим предавался светским развлечениям, Артур углублялся в изучение книг и в размышления. Программу чтения (Гете, Шиллер, Тик, Жан Поль), которую навязывал своему другу Артур, тот осваивал с трудом.

Через десять лет Антим напишет Артуру: «Я живу как настоящий предприниматель, и если бы я раньше кое-чему не научился, я был бы самым невежественным существом в мире». Время от времени они переписывались, но не виделись почти сорок лет. В 1845 году Антим навестил Артура во Франкфурте. Артур был разочарован; он назвал Антима «несносным» и заметил: «Чем старше люди становятся, тем расходятся все больше. И в конце концов становятся одинокими» (133. S. 264).

В конце мая 1807 года Артур покинул Гамбург и направился в Готу.

Глава вторая. Годы учения

Скандал в городе Готе

По совету К. Л. Фернова Артура отправили учиться в Готу, такую же, как Веймар, тихую столицу маленького герцогства. В то время старый город насчитывал всего 1297 домов, располагавшихся у подножия дворца, окруженного парком. Там господствовали очарование и легкость эпохи рококо: «Да здравствует радость!» — гласила надпись на одном из павильонов в парке. Д'Аламбер и Гельвеций были там властителями дум. Несколько лет спустя герцогиня украсила свой салон бюстами французских революционеров, а придворный оркестр исполнял марсельезу.

Несмотря на все эти дворцовые вольности, в городке царили традиционный пиетизм и филистерский дух, который Артур очень скоро после переезда почувствовал, весьма насмешливо описав местного мещанина в стихотворении «Готский филистер»: «Они шпионят, подслушивают, внимательно следят за *все*м, *что происходит*, кто куда идет, что делает, *кто громко или тихо говорит*, ничто от них не ускользнет... даже кошка не пройдет по крыше незамеченной...» (134. Bd. 1. S. 3).

И тем не менее город был не чужд духовной жизни. Здесь была налажена книжная торговля, имелась библиотека. Город гордился своей гимназией, широко известной в Германии (ее считали почти университетом), куда стремились попасть. Среди преподавателей были знаменитые просветители и специалисты-гуманитарии. К примеру, здесь работал известный профессор классической филологии Фридрих Якобс (он преподавал Артуру немецкий язык), который пытался внедрить новое понимание христианства, называя его «религией свободы и равенства». Якобс входил в круг романтиков, был приятелем Арнима и Brentano, переписывался с Жан Полем, общался с домашним другом Иоганны Шопенгауэр Ферновым.

Артур учился со страстью и выказывал незаурядные способности. Фернов — организатор его школьной программы и в некотором роде духовный наставник — привил ему любовь к Петrarке и итальянскому искусству; Якобс был в восторге от его сочинений; Фр. Деринг, известный своими изданиями сочинений Горация и Катутла, частным образом преподавал Артуру классические языки и тоже весьма высоко оценивал его успехи.

Предполагалось, что Артуру понадобится два года, чтобы догнать своих соучеников, но он уложился в один. Своими успехами Артур не

преминул поделиться с матерью, на что та отвечала весьма сдержанно (письма от 29 июля и 4 сентября 1807 года): «Как я и ожидала, твои занятия идут хорошо.... Что касается похвалы Деринга, то ты не должен слишком воображать, так как даже в Веймаре известно, что он питает слабость к своим ученикам и чуть что — готов бить в барабан...» (131. Bd. 1. S. 4).

Артур был занят не только учением. С гордостью он повествовал Антиму и матери о своих светских успехах. На Антима это произвело впечатление: он завидовал Артуру, особенно в том, что тому довелось побывать на прекрасном празднике в Тюрингенском лесу и танцевать там с принцессой. Мать была иного мнения: она призывала его не возноситься из-за общения с герцогинями и баронами, ибо на самом деле он ничего для них не значит, поскольку принадлежит к бюргерскому миру и должен оставаться в нем. «Ты должен отказаться от всякой мишуры, если хочешь жить наукой; это скорее обеспечит уважение, чем охота за внешним блеском» (139. Bd. 52. S. 95).

Такая реакция Иоганны имела и определенный подтекст: деньги — тема, которая в дальнейшем рассорит мать и сына. Иоганна постоянно подчеркивала свою бережливость (в поездках ли, в приеме ли гостей, «который подчас ей ничего не стоил, кроме чая и бутербродов») и призывала Артура к бережливости. К примеру, за пять недель он потратил больше 160 талеров — месячный доход высшего чиновника. На одну только увеселительную прогулку в Кенигштайн он израсходовал 10 талеров — месячный доход мелкого ремесленника. Артур нанял верховую лошадь, весьма дорого питался.

Поскольку он еще не был совершеннолетним, мать управляла его частью отцовского наследства и посылала ему деньги на жизнь. Иоганна опасалась, что даже успешная научная карьера Артура не сможет прокормить, что он и его семья, когда она у него появится, должны будут жить на отцовское наследство. Она мечтала, чтобы Артур «скрасил» ее старость; она хотела бы провести свои последние дни в его доме — «с твоими детьми, как положено бабушке»; она надеялась также, что он позаботится о своей младшей сестре Адели, «если я умру прежде, чем она будет пристроена» (139. Bd. 52. S. 109).

Артур в свою очередь был весьма недоволен расточительностью матери, опасаясь за свою долю наследства. Он боялся, что она вступит в новый брак, и мать вынуждена была успокаивать его. Друг дома Фернов, писала она, староват — ему уже больше сорока, он болен и к тому же женат. Что касается других поклонников, то Артур может по их поводу не беспокоиться. Артуру не нравилось, что мать так поглощена собственными

успехами. Он хотел, чтобы она посвятила себя служению памяти отца и полностью сосредоточила свою жизнь на заботе о детях.

Мать все еще заботилась о сыне, говорила с ним доверительно и добивалась того, чтобы он принимал ее советы и наставления. Но недоверие росло. Примечательно, что чем большее расстояние отделяло их друг от друга, тем сердечнее были письма матери, и Артур на ее заботу невольно отзывался откровенностью. Но все это закончилось вскоре после отъезда из Готы и переселения в Веймар.

В гимназии успехи Артура были блестящими. Его одноклассники восхищались им, прислушивались к его речам, ему подражали; они влеклись к нему и в то же время его сторонились, как об этом свидетельствовали Карл Джон — будущий секретарь Гете, а затем высокопоставленный чиновник цензурного ведомства, и Арнольд Левальд — будущий известный филолог.

Чувство интеллектуального и социального превосходства вдохновило Артура на опасную шутку. В стихотворении, которое он распространял в кругу друзей, он насмеялся над одним из учителей гимназии, который отчитал старших учеников, тиранивших младших. В остальном же этот Кристиан Фердинанд Шульце был человеком кротким, хотя и с неизбежным провинциальным бюргерским тщеславием. Стихотворение гласило:

«Краса на кафедре, радость амвона, *Салонный рассказчик и говорун в [театральных] ложах*, Совершенный Христос, иудей, язычник, ... *Мастер семи свободных искусств*, Человек, который может все и все знает, *Цвет и венец прекраснодушия*, Имеет тысячу друзей...»

Сегодня эти стихи воспринимаются как невинная шутка.

Но в Готе шуток не принимали, тем более с налетом насмешки. Решение педагогического совета было суровым: Артура осудили, хотя в гимназии и оставили. Директор школы Деринг, в знак солидарности с коллегами, отказал ему в частных уроках. Гордость Артура была задета. Он написал матери, что хочет покинуть Готу.

Иоганна всполошилась, так как Артур намекнул, что хотел бы приехать в Веймар. Проблема состояла в том, как соединить материнский долг и совместное проживание с сыном в одном доме со свободным образом жизни, неподотчетностью и жаждой житейских радостей. Она понимала, что чувство долга и бытовая рутина, усугубленная постоянным присутствием сына, помешают ей вести привычный образ жизни.

Что до скандала, произошедшего с Артуром в готской гимназии, то мать отнеслась к нему спокойно. Она заметила лишь, что он должен

оставить тон превосходства над окружающими, ибо всегда будет вызывать раздражение. Умничание, самоуверенность и заносчивость постоянно будут играть с ним злую шутку. Пользуясь случаем, Иоганна безжалостно рисует портрет сына: «Ты не злой человек. Ты одухотворенный и образованный юноша. У тебя есть все, чтобы стать украшением общества; к тому же я понимаю твою душу и знаю, что мало кто на свете обладает более прекрасной душой; но вместе с тем ты человек тяжелый и несносный, и жить с тобой мне крайне тяжело. Все твои добрые качества меркнут перед твоей мудреностью, неприемлемой для мира, поскольку ты повсюду видишь зло, повсюду не у себя, а у других ищешь недостатки, во всем хочешь быть лучшим и всех и все осуждать без экивоков.

Тем самым ты сердишь людей, которые тебя окружают: никто не в состоянии столь радикально изменить себя или просветиться, по крайней мере, из-за такой незначительной персоны, какой ты все еще являешься; никто не хочет сносить от тебя прилюдно поношение своих слабостей, по крайней мере в твоей уничижающей манере, оракульском тоне, когда то или это провозглашается безапелляционно и не подлежит пересмотру. Если бы ты был менее значителен, ты был бы просто смешон, однако теперь ты в высшей степени раздражающ. Люди, как правило, не злы, если не злить их. Ты мог бы, как тысячи других, спокойно жить и учиться в Готе, имея личную свободу, какую допускает закон, и уверенно пройти свой путь... Но ты этого не хочешь, и вот тебя выталкивают...» (139. Bd. 52. S. 107).

Косвенным образом Иоганна формулирует здесь свою эгоцентричную жизненную максиму: чтобы жить в обществе, не выпадая из него, нужно чувствовать себя на своем месте; а так может быть только тогда, когда каждый идет своим путем, заботясь о том, чтобы на пути не было помех, и потому нужно приспособливаться, чтобы никого не раздражать. Артур из-за своего характера сам препятствует движению по избранному пути. Ей были памятны капризы и выходки Артура при редких посещениях Веймара. В канун одного из посещений Артуром матери она его предупреждала: «привези с собой добрый юмор и оставь дома дух раздоров, ибо мне нет нужды в том, чтобы весь вечер браниться о художественной литературе или бороде императора» (там же. S. 95).

Веймар. Мать и сын

В конце концов мать решила предложить сыну на выбор гимназию в близлежащем городке Альтенбурге или переселение в Веймар, но только в крайнем случае. Случись последнее, оба были бы вынуждены соблюдать некоторые правила, чтобы не задевать интересов друг друга и не мешать обоюдной свободе.

Мать еще никогда не говорила с сыном столь откровенно. Поскольку она его любит, в чем Артур может не сомневаться, она имеет право быть до конца правдивой. Она не может принять его взгляды на мир, его суждения о людях, его привычки; ее подавляет его дурное настроение, оно служит помехой ее безоблачному юмору. Любое его посещение сопровождается тяжелыми сценами из-за пустяков, и она свободно вздыхает лишь тогда, когда он покидает дом. «Твои жалобы на неизбежные вещи, твое пасмурное лицо, твои причудливые суждения, высказываемые тоном оракула, так что никто не может тебе возразить, и твоя вечная борьба с моим внутренним Я, которой я не могу не противостоять, порождает непрерывные столкновения. Я живу теперь очень спокойно, ни за год, ни хотя бы за один день не было ни одного для меня неприятного мгновения... Я спокойна за себя, никто мне не противоречит, ни одно громкое слово не раздражает мой слух, все идет своим привычным чередом... каждый спокойно делает свое дело, и жизнь скользит, сама не зная как. Таково мое собственное, мне привычное существование, и так должно оставаться, если тебе дороги покой и счастье моей будущей жизни. Когда ты станешь постарше, дорогой Артур, и многое увидишь яснее, мы станем лучше понимать друг друга» (139. Bd. 52. S. 105).

Воодушевленная близостью с великим Гете, мать обрела в Веймаре не только собственный жизненный ритм. Не только душевный покой. Она почувствовала призвание к литературному творчеству. Стала писательницей. Понимал ли и принимал ли Артур ее жизненное кредо? Точно мы этого знать не можем. Но косвенно можно судить о глубоком непонимании между ними. Защищая свой образ жизни, мать не затруднялась стремлением понять собственного сына. Она хотела всего лишь соблюдения в их взаимоотношениях некоего ритуала, который способствовал бы их сосуществованию.

«Послушай же, на какой ноге я хотела бы быть с тобой. Ты в своем доме хозяин, в моем ты — гость, каковой я была в доме моих родителей до

замужества, желанный, дорогой гость, который всегда будет принят дружелюбно, но не должен вмешиваться в домашние порядки... Я вела все это время дом сама и не потерплю никакого бесполезного или докучного вмешательства. В час дня ты приходишь к обеду и остаешься до трех, и больше весь день я тебя не вижу, за исключением приемных дней, если ты захочешь прийти, а также обоим моим суарам. Ты можешь ужинать у меня, но при этом тебе следует удерживаться от резких споров, которые мне досаждают, от всевозможных жалоб на этот глупый мир и человеческую тупость и т. д., ибо это расстраивает меня и приводит к дурным снам, а я люблю спать хорошо.

В обеденное время ты можешь сказать мне все, о чем я должна знать, остальное время ты должен помогать себе сам, я не могу ублажать тебя за мой счет ...я не привыкла к этому и не хочу к этому привыкать, и прошу тебя не возражать, ибо я не отступлю от этого плана... Ужин принесет тебе моя повариха, чай ты можешь приготовить дома. Если хочешь, я дам тебе заварной чайник и чайную посуду... Три раза в неделю можно сходить в театр, два раза — выйти в общество, ты можешь хорошо отдохнуть. Вероятно, вскоре у тебя появятся знакомства среди молодежи...» (139. Bd. 52. S. 106).

Мать заключает, что печалиться и сопротивляться бесполезно, дело от всего этого только ухудшится. И Артур вынужденно принимает условия матери: 23 декабря 1807 года он перебирается в Веймар. Он поселился в маленькой квартире в доме шляпника и начал самостоятельно готовиться в университет. Частные уроки давал ему учитель гимназии Франц Людвиг Пассов, молодой человек, несколькими годами старше его. К концу пребывания в Веймаре (к 1809 году) Артур овладел древними языками, глубоко познакомился с античной литературой. В Геттингенский университет он поступил с гордым сознанием того, что его однокашники и некоторые специалисты по античной филологии не могут состязаться с ним в знаниях. И все же в течение этих двух лет он не был счастлив. В Готе он был в центре внимания, в Веймаре — незваный гость. «Мне говорил Шопенгауэр, — свидетельствует его друг и почитатель поздних лет Юлиус Фрауэнштедт в 1863 году, — что он всегда был чужим в доме матери и в ее кругу... поэтому он был недоволен Веймаром» (133. S. 130).

Между тем жизнь Артура была наполнена высокими духовными поисками. Свое одиночество он пытался компенсировать уходом в возвышенное, где можно обрести величайший покой, даже без всяких усилий, когда часть нашего телесного Я обратится к этим высотам. Он находил возвышенное в музыке, литературе и своих первых философских

опытах. В одном из писем к матери из Готы он пишет: «Непостижимо, как вечная душа, связанная телом, может вырваться из прежнего возвышенного безразличия, окунуться в земные мелочи и так распылиться в телесном и земном мире, чтобы забывать о своем предшествующем состоянии, соучаствовать в бесконечно мелких земных делах, настраивая себя таким образом, что все ее существование ограничивается и наполняется земными делами».

Он больше, чем ему хотелось бы, погружался в мелочи земной жизни. Любопытство, гордость, влечение плоти, жажда знания воодушевляли его. Он хотел критиковать, судить и осуждать. Он был уже взрослым, но вместе с тем недостаточно взрослым, чтобы идти своим путем, а потому тягостное недоверие к жизни держало его в постоянном напряжении: он ощущал зазор между реальной жизнью и своими интенциями; он был не вовлечен в эту жизнь полностью и даже активно ей противостоял.

Все это непосредственно связано с тем базисным недоверием к миру, которое утвердилось в нем в раннем детстве, когда он не без оснований сомневался в привязанности к нему родителей, чувствовал себя покинутым. Эти чувства получили новое объяснение из-за позиции матери, активно выталкивавшей сына не только из своего окружения, но и из собственной жизни. Известно, что в молодые годы попытки самоутвердиться в таких случаях приводят к вызывающему поведению и даже грубостям.

Мать потребовала, чтобы он никак не проявлял себя на приемах. В ее блестящем салоне он был обречен на молчание; молчать же ему было тягостно, он искал собеседника. Мать указывала ему на его незначительность, выказывала недовольство его литературными пристрастиями, называя его «ходячей литературной газетой», оспаривала его литературные вкусы. Легко понять, почему Артур продолжал в этой ситуации держаться за романтиков, которых открыл для себя в Гамбурге. Ваккенродер и Тик оставались его кумирами, которые однако в гетевском Веймаре и соответственно в салоне Иоганны ценились не слишком высоко из-за их «перегруженности» чувствами.

Артуру еще и потому тяжело было покоряться порядкам и вкусам матери, что он был воспитан в семье, где решающее слово принадлежало мужчине-отцу, а потому не слишком высоко ставил интеллектуальные и практические возможности матери. Ее претензиям руководить поведением сына Артур молчаливо противопоставлял строптивость: он обнаруживал перед матерью волю к независимости и самостоятельности. Но в то же время ему хотелось бы домашнего уюта и материнской ласки. Иоганна ясно

угадала это желание и с присущей ей четкостью накануне его приезда развеяла все надежды: «... В Веймаре ты будешь как дома не меньше, чем где бы то ни было до сих пор... Во всяком случае я о тебе позабочусь точно так же, как это делала раньше» (139. Bd. 52. S. 106). Он был и раньше одинок в родительском доме, и Артур понял, что его ждет слишком много свободы. Но гордость запрещала ему в этом признаться.

Он был свидетелем общественных успехов матери, не имея возможности принимать в них какое-либо участие. Следствием этого стало недоброжелательство, которое сохранялось многие годы. Ю. Фрауэнштедт свидетельствует: «Он говорил о матери с весьма малым уважением, хотя и рассказывал мне, какую блестящую жизнь она вела в Веймаре и какие художественные таланты роились вокруг нее» (133. S. 130). Гете и другие современники сообщают, что в свободном духе, в предупредительности, любезности и сердечности надворной советнице Шопенгауэр не было равных. Гете был постоянным посетителем салона Иоганны.

Появление великого Гете особенно украшало ее вечера. Он приходил около семи часов, болтал с горничной, затем заходил в детскую к десятилетней сестре Артура Адели, которая показывала ему свои игрушки. Когда Гете переступал порог комнаты, он казался, по свидетельству Иоганны, несколько смущенным и скованным до того момента, пока не увидит знакомые лица, затем он садился «рядом со мной, немного позади, опираясь на спинку моего стула. Я начинаю с ним беседу и постепенно он становится неотразимо живым и очень любезным; он самое совершенное создание, какое я знаю, даже внешне. У него прекрасная фигура, он держится очень прямо, всегда тщательно одет в черное или темно-синее; его волосы тщательно причесаны и напудрены; красивое лицо и ясные карие глаза, мягкий и всепроникающий взгляд, когда он говорит, делают его невероятно прекрасным» (131. Bd. 1. S. 88).

По свидетельству Иоганны, Гете никогда не выказывал своего превосходства, но за два года, что Артур пребывал в Веймаре, не обмолвился с ним ни словом, что обижало его. Правда, иногда Гете мог метать громы и молнии. Однажды на вечере у Иоганны Гете захотел читать шотландскую балладу, а присутствующие дамы должны были хором произносить рефрен. Фрау профессор Рейнбек при втором или третьем повторе вдруг нечаянно засмеялась, и «Юпитер», разгневавшись, отказался продолжать чтение. Скандал удалось уладить после долгих усилий Иоганны и извинений провинившейся. Артур с его саркастическими выпадами и склонностью к критическим суждениям должен был бы отнестись к Гете насмешливо. Но в то время он восхищался его гением и не

пропускал ни одного вечера в доме матери, когда там появлялся Гете.

Многие знаменитости посещали салон Иоганны Шопенгауэр ради Гете (там бывали именитые поэты и ученые, например, Беттина и Клеменс Брентано, Ахим фон Арним, братья Гумбольдты), о ее приемах современники часто упоминали в письмах и воспоминаниях. Но никто никогда ни словом не обмолвился о ее сыне. Только в дневнике Захария Вернера, тогдашней яркой звезды в немецком драматическом искусстве, имеется краткое сообщение об общении с Артуром; позже Артур хвастал знакомством с этим замечательным человеком, пьесы и сонеты которого имели шумный успех. Вернеру прочили славу Шиллера, но Гете посмеивался над этими непомерными восторгами, называя их «слишком сильным воскурением».

Артур был заядлым театралом и в Готе, и в Веймаре. Его ранние философские заметки подчас были навеяны впечатлениями от спектаклей. Так, в заметке об одной из трагедий Софокла он писал: «...Что было бы, если бы все наши даже самые ужасные несчастья не были реальны, но были бы всего лишь «образом» существующего «в вечности действительного зла»? (134. Bd I. S. 9). Не мы обращаем наши беды к небу, напротив, вечное небесное зло мы проецируем на нашу действительность, и она от этого становится еще хуже. Являются ли наши земные страдания всего лишь иллюзией в нашей земной юдоли? Или они — небесная кара, от которой нельзя ускользнуть, и нужно отстраняться лишь от сиюминутных бед, мужественно принимая метафизически неизбежное зло?

Не служила ли эта мысль утешением Артуру, квартиранту шляпника и случайному гостю в салоне надворной советницы Иоганны Шопенгауэр? И не эта ли мысль легла в основу концепции о квиетиве и нирване, развитой позже в его главном труде, в котором земные страдания объясняются воздействием метафизической стихийной и дикой воли?

Осенью 1809 года Артур был готов к поступлению в университет, а в начале того года (22 февраля) он достиг совершеннолетия. Мать передала сыну его долю отцовского наследства — 20 тысяч талеров, проценты с которого составляли около тысячи талеров в год, что позволяло ему вести обеспеченную жизнь. К дню рождения он получил и самый дорогой подарок: в городе состоялся карнавал, который возглавили Гете и Даниель Франк, приятель Артура, модный писатель и филантроп. В нем принимала участие краса веймарской оперы Каролина Ягеман, в которую Артур был безответно влюблен. Он оделся рыбаком и пытался привлечь ее внимание, но она его не заметила, так же как супруга герцога не «заметила»

роскошных драгоценностей Каролины, подаренных герцогом, фавориткой которого она была.

Артур выразил свои чувства в стихах; в первый и последний раз он выступил как миннезингер:

«Хор движется по переулку, *Мы стоим перед твоим домом*; Меня переполняет радость, *Я вижу тебя в окне*. Хор поет в переулке в дождь и в снег: *Закутанную в белый плащ Я вижу тебя в окне... Хор движется по переулку*: Напрасно блуждает мой взгляд; *Солнце закрыто шторой*: Сумрачна моя судьба» (134. Bd. 1. S. 6).

Летом 1809 года Артур с матерью в последний раз съездили вместе в Йену. Они посетили там Гете. Иоганна просила у Гете рекомендательное письмо для Артура, который решил поступать в Геттингенский университет. Неизвестно, забыл ли Гете об этой просьбе или отказал в ней, но 7 октября 1809 года Артур отправился в Геттинген без рекомендации.

Геттингенский университет

Почему Артур отправился именно в Геттинген? Йенский университет — средоточие блестящей образованности, где в конце века преподавали Фихте, Шеллинг, братья Шлегели, Шиллер, — был ближе. Быть может, Артур хотел отдалиться от Веймара, от материнского мира?

Город Геттинген был не слишком привлекательным. Генрих Гейне сообщал о нем следующее: «Город Геттинген знаменит своей колбасой и университетом, принадлежит королю Ганновера, имеет 999 хозяйств, храмы, обсерваторию, карцер, библиотеку и погребок, где очень хорошее пиво». Однако Геттингенский университет был яркой звездой на небосклоне немецких университетов. Август Шлегель считал, что любой, кто хочет заниматься эстетикой или спекулятивными науками, должен заложить фундамент в Геттингенском университете, средоточии немецкой учености.

Основанный в 1734 году английским королем Георгом II, университет очень скоро приобрел устойчиво высокую научную репутацию, особенно в естествознании, которая задавала тон всему немецкому ученому сообществу. С середины XVIII века там преподавал медицину, ботанику, хирургию Альбрехт Галлер, известный естествоиспытатель в области физиологии, основавший там анатомический театр, ботанический сад, родильный дом. Он был также известным писателем и поэтом; его политические романы привлекали своими республиканскими устремлениями. Сатирик и автор знаменитых афоризмов, Георг Кристоф Лихтенберг преподавал физику и математику. Карл Фридрих Гаусс руководил геттингенской обсерваторией и преподавал математику; гордость ученого мира составлял анатом и антрополог Иоганн Фридрих Блюменбах. Артур Шопенгауэр слушал лекции этих знаменитостей.

Геттингенский университет отличался и еще в одном отношении: он был аристократичным. Знать и богатые бюргеры охотно посылали туда своих сыновей. Наряду с естественными науками и английским языком здесь уделялось серьезное внимание государственно-правовому и политическому образованию. Тому, кто обучался у Людвига Шлецера или Иоганна Стефана Пуффера, был открыт путь к успешной государственной карьере. А потому здесь царил дух чванства и спесивости. Власти пытались ограничить в городе поголовье скота, дабы не беспокоить студентов. Но местные жители не отказывались от своей привычки держать коров; из-за

этого в городе случались столкновения со студентами, а также разборки между самими студентами — драки и примирения, с пьянками, песнями и гульбой ночь напролет.

Шопенгауэр чувствовал себя чужим в этом пестром сборище благородных скандалистов. Он держался подальше от этого шума и скандалов, его шпага висела без дела над кроватью. Его задиристость ограничивалась спорами в небольшом кружке знакомых. Однокашник Артура Карл Бунзен, будущий посланник Пруссии в Ватикане, сообщает: «Его манера спорить была грубой и неуклюжей, несмотря на его уникальный лоб; возражения азартными, а парадоксальность раздражающей» (цит. по: 124. S.157).

Артур провел в Геттингене два года. Внешние события его жизни здесь почти неизвестны. Известно лишь, что он со второго семестра жил в служебной квартире профессора Шрадера, расположенной в ботаническом саду. Здесь сложился житейский распорядок, которого он придерживался до старости. В утренние часы — интеллектуальный труд, в минуты отдыха — игра на флейте, после обеда прогулка, вечером театр или дружеский кружок. Фридрих Озанн и Эрнст Левальд — приятели времен готской гимназии, Карл Бунзен, Иоганн Астор, сын богатого торговца мехами, Карл Лахманн, ставший знаменитым античником, вундеркинд Карл Витте, поступивший в университет десяти лет от роду — таков круг его знакомых. Приятельство не стало дружбой. Позже они встречались лишь случайно.

Однако здесь Артур стал центром кружка. Он больше не был бессловесным, как в Веймаре. Ничто здесь не принуждало его к молчанию, и его склонность к пророчествам, полемический дух ничем не ограничивались. Но в то же время в своей автобиографии он пишет об этом времени: «В те два года, что жил в Геттингене, я занимался науками с большим прилежанием, к которому уже привык, от которого меня не могло отвлечь общение с другими студентами, поскольку мой зрелый возраст, более богатый опыт и глубоко отличное от них естество влекли меня к обособлению и одиночеству» (132. S. 653).

Интересы Артура поначалу сосредоточились на естественных науках. Он поступил на медицинский факультет. Но уже первые рукописные заметки геттингенского времени свидетельствуют о растущей склонности к философии, хотя в те времена изучение медицины вовсе не исключало связи с философией. Кант рассматривал медицину как дисциплину, близкую философии: эмпирическое знание о теле способствует развитию спекулятивного мышления; химические силы притяжения и отталкивания лучше всего изучать на телах; диетика духа, то есть практическая

философия, и диетика тела близки между собой.

Профессор Блюменбах, лекции которого по медицине, естественной истории, минералогии и сравнительной анатомии слушал Шопенгауэр, с блеском доказывал именно такое соседство: в своих курсах он не чурался философских проблем и даже пытался ставить «конечные вопросы»; физика Блюменбаха вполне соотносилась с влечением к метафизике. Ядро жизни лектор выводил из химических связей вещества, он оспаривал человеческое высокомерие при рассмотрении доисторической жизни нашей планеты, завершившейся окаменением гигантских пространств; он учил скромности не перед Богом, а перед природой и непочтительно называл человека «самым совершенным из домашних животных».

Шопенгауэр учился у Блюменбаха и физиологии; позже он называл эту отрасль знания «высшей точкой естествознания». В физиологии Блюменбах видел «влечение к форме», понимая под этим «организованную жизненную потенцию», в которой выявляются понятия механизма. Кант одобрял мысль о влечении к форме; Шеллинг называл ее важным шагом на пути преодоления механистической философии природы; Гете также признавал ее: загадка вещей сокрыта именно в этом загадочном понятии. Таким образом, склонность Артура к философии в университете отнюдь не подавлялась: между лекциями Блюменбаха и домашним чтением «Мировой души» Шеллинга не было такого разрыва, как позже между натурфилософией и точными естественными науками.

С третьего семестра Шопенгауэр обратился к философии. В автобиографии он писал: «После того как я познакомился с философами и философией, я отказался от медицины и целиком посвятил себя исключительно философии» (132. S. 653). Р. Сафранский считает, что в Гамбурге увлечение Артура романтической литературой и размышления о горних сферах были формой бегства от того пути, который навязывал ему отец (124. S. 160). Думается, это не так.

В разрешении конфликта отцов и детей, подобного этому, могли быть варианты. Артур с таким же успехом мог стать врачом, моряком или просто прожигателем жизни; интерес к возвышенному, обостренное внимание к человеческим страданиям, стремление к самовыражению отличали его с первых дошедших до нас сведений о его духовном мире. Он отважился оставить отцовское дело и отцовское окружение, он самостоятельно начал поиски собственного пути. Однако практицизм, прививаемый ему с детства, подспудно руководил его исканиями. Вначале он попытался получить прочную и практичную профессию. Но сама судьба привела его на философскую ниву.

Это был радикальный разрыв с прошлым, с предками и отцом, с буржуазным прагматизмом. Когда он снова посетил Веймар, ему довелось побеседовать с известным просветителем Кристофом Виландом. Семидесятилетний мудрец спросил двадцатитрехлетнего студента, как он отважился заняться такой бесполезной дисциплиной, как философия. Артур ответил: «Жизнь — сомнительная штука; я вознамерился посвятить себя ее осмыслению». Такой решительный ответ произвел большое впечатление на старца, который не был склонен к философской рефлексии. «Да, мне кажется теперь, — ответил он, — что вы, молодой человек, поступили правильно, я понимаю вашу натуру; оставайтесь философом» (133. S. 22).

Несколько позже, на одном из приемов при дворе, в тот момент, когда Иоганна беседовала с Гете, Виланд приветствовал ее следующими словами: «Я познакомился на днях с одним очень интересным человеком! Знаете с кем? С вашим сыном! Я был очень рад познакомиться с этим юношей, из него со временем получится что-нибудь крупное» (96. S. 45).

Итак, осмыслять жизнь, неуклонно, непоколебимо, несмотря на все ее хитрости и тайны, — такова программа Артура. В 1811 году, во время путешествия по Гарцу, он отмечает: «Философия есть восхождение к альпийским вершинам. Туда ведет только крутая тропа, через острые камни и колючий кустарник; она уединенна и тем глуше, чем выше поднимаешься; кто идет по ней, не должен поддаваться панике, должен оставить все позади и сам уверенно прокладывает путь сквозь снега. Часто бывает, что внезапно он оказывается над пропастью и видит внизу зеленую долину; но он должен удержаться токами крови, застывшей в жилах, приклеиться подошвами к скалам. Тогда он увидит под собой весь мир; пустыни и болота исчезнут, неровности сгладятся, и звуки его сюда не проникнут, зато взору откроется его округлость. Он будет стоять, объятый чистым холодным альпийским воздухом, и увидит солнце уже тогда, когда внизу еще будет царить темная ночь» (134. Bd. 1. S. 14).

Какой свет стремился увидеть Артур? Какое солнце возшло на его философском небе? Первый его учитель философии в Геттингене Готтлиб Эрнст Шульце, скептик, едкий критик Канта и его сторонника Рейнгольда, назвал ему два имени — Платон и Кант. Шульце был известен в Германии своим трудом «Энезидем», посвященным античному скептику I века до н. э. (его даже называли «Энезидем-Шульце»); он был весьма образованным и хитроумным человеком. Шульце прекрасно понимал, что скептический настрой может балансировать между двумя позициями — метафизической, основоположником которой был Платон, и антиметафизической, начало

которой положил Кант. Платон и Кант — два полюса, которые вообще в то время определяли духовный климат в Германии.

Стремление Канта к созданию новой метафизики, объединяющей в активности субъекта Бога и мир, но в то же время неспособной доказать или опровергнуть бессмертие души, свободу, существование Бога, начало и конец мира, в конце концов привели Шульце к мысли о неразрешимости конечных проблем и невозможности метафизики. Шульце учил Шопенгауэра, что Кант дает ответ на все эти проблемы, балансируя на подвижности ответов; кантовская позиция, по его мнению, не способна упрочить истину, которую отныне, напротив, легко опровергнуть; в результате требуется новая постановка проблемы. Так думал Шульце. Фихте, Шеллинг, Гегель эти сомнения не разделяли и продолжили дело Канта, опираясь на абсолют, в том числе и на абсолютность субъекта.

Прежде чем Артур Шопенгауэр научился по-настоящему ценить Канта, он уже тогда понял значение его учения. «Эпикур является Кантом практической философии, — гласит одна из его заметок от 1810 года, — как Кант — Эпикуром философии спекулятивной» (134. Bd. 1. S. 12). Известно, что Эпикур оставлял в стороне существование богов, считая, что нравственность никак не связана с небесными предписаниями; центральным пунктом его этики была защита прагматического умения избегать страданий и боли и стремление к счастью в земном мире. Абсолютные ценности имели для него как бы служебное значение: ему важно было, в какой мере они могут помочь достижению счастья. Называя Канта Эпикуром спекулятивной философии, Шопенгауэр имел в виду непознаваемость вещи самой по себе, которую обосновывал Кант, подобно тому как Эпикур стремился отодвинуть в сторону богов — творцов жизни для человека античной эпохи.

Иммануил Кант (1724–1804) в конце XVIII века совершил коперниканский поворот в метафизике Просвещения. Он поставил перед собой задачу изменить прежний способ исследования, господствовавший в догматической философии, «совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей» (28. В XXII) в той мере, в какой это позволяет их сходство с метафизикой как знания, основанного на разуме.

До сих пор считали, утверждал Кант, что наше знание должно соотносываться с предметами. Но все попытки априорно расширить знание о предметах кончались неудачей. Поэтому предметы должны соотносываться с нашим познанием, а не наоборот. «Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза

вращения всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движение небесных тел, он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположит, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя» (28. В XVI).

Нашему познанию, по Канту, может быть приписано только то, что мыслящий субъект берет из самого себя. Разум не может продвинуться вперед в области сверхчувственного, но он может попытаться в своем практическом познании найти данные для определения трансцендентного и выйти за пределы возможного опыта. Но такое возможно только на основе практического знания.

«Именно таким образом законы тяготения, определяющие движение небесных тел, придали характер полной достоверности той мысли, которую Коперник высказал первоначально лишь как гипотезу, и доказали наличие связующей все мироздание системы, которая осталась бы навеки неоткрытой, если бы Коперник не отважился, «идя против показаний чувств, но следуя при этом истине, отнести наблюдаемое движение не к небесным телам, а к наблюдателю»» (28. В XXIII). «Предметы должны сообразовываться с нашим познанием» — таков коперниканский поворот в философии, совершенный Кантом; его итог — открытие активной роли познающего субъекта.

Занятия философией Артур начал с чтения Платона, а затем и Канта. Поначалу он увидел в кенигсбергском мыслителе только неудачливого разрушителя метафизики; кантовское обещание построить новую метафизику казалось ему неприемлемым. В заметке о Канте от 1810 года он писал: «Один изрекает ложь; другой, знающий истину, сообщает, что это ложь и обман, и что истиной обладает именно он. Проницательный третий, кто истины не знает, указывает на противоречия и невозможность подтвердить или опровергнуть вышеозначенную ложь и говорит: именно поэтому это есть ложь и обман. Жизнь есть ложь, проницательный же третий — Кант, редко кто приносит с собой истину, как, например, Платон» (134. Bd. 1. S. 13).

На самом деле Кант, конечно же, сделал гораздо больше, чем просто разоблачил слабости прежней метафизики. Он воспламенил сердца своих современников, подвигнув их к осмыслению и изучению познавательных способностей и деятельностных возможностей человека. Кант создал систему категорий, определяющих наши способности восприятия и познания, наши способы выносить суждения; он указал на огромное значение опыта для нашего познания. Он определил границы нашего знания, отделив его от веры. Он прочертил границу между двумя мирами

— чувственно воспринимаемым (феноменальным) миром явлений и миром вещей, существующих сами по себе (ноуменальным), не ставших знанием, либо ему недоступных. Кант обозначил сферы и задачи чувственного и рассудочного познания, указал на различие функций рассудка и разума.

Для осуществления познания человек должен обладать огромной энергией — продуктивной силой воображения. Возведение на пьедестал продуктивной силы воображения не было заслугой эпохи «Бури и натиска», романтиков или Руссо с его «Эмилем», которого Кант высоко ценил. Это в основном заслуга Канта.

Кантовская вещь, существующая сама по себе, в то время не особенно заинтересовала Артура, хотя непосредственные кантовские последователи не могли спокойно воспринимать то, что она, как черная дыра, оставалась недоступной знанию. Ее стремились постичь во что бы то ни стало. Их любознательность была направлена на раскрытие сущности этой неуловимой вещи — будь то фихтевское «абсолютное Я», у молодого Шеллинга — «субъект природы», у позднего — «абсолют», Фейербахово «тело» или Марксов «пролетариат»; они стремились прикоснуться к мировой сущности; у них не было последнего слова — они хотели открыть его; им не было дано постичь последнюю истину — они хотели бы эту истину найти; они мечтали увидеть, как из сотворенной ими самими теории возникает истина. И кровавые события новейшей истории были для них почвой, на которой эта истина произрастала.

Шопенгауэр же в это самое время углубился в Платона и не был вовлечен в этот бурный процесс поисков истины. Он тогда не разделял позицию Канта в отношении вещи самой по себе, он не был увлечен ею. Конечно, он искал способ постичь сущность вещей, не пытаясь совместить кантовский критицизм и учение Платона, которого пока считал апостолом истины: Кант учит застольному ритуалу, да знает пару рецептов, Платон же подает кушанье, считал Шопенгауэр. В заметке 1810 года он пишет: «Может быть, лучшее определение кантовского изъяна состоит в том, чтобы сказать: он не знал созерцания» (134. Bd. 1. S. 13). Это замечание имело большое значение в процессе формирования учения Шопенгауэра о знании.

Для Шопенгауэра (мы знаем это из гамбургских времен) созерцательность есть такой вид познания, который возможен лишь на горных вершинах и свободен от принудительной пользы. Истина, которую ищет Шопенгауэр, для него прежде всего — способ экзистенции, а не корпус конвенциональных суждений. Можно не располагать истиной, но пребывать в ней. Это — способ вознесения к изначальной причастности к

божественности; об этом думал Шопенгауэр, когда говорил о созерцательности и ее отсутствии у Канта. Он искал одухотворенности. Кант представлялся вожатым разума, солидным человеком, сродни предпринимателю или торговцу, каким был его отец, мир которого Шопенгауэр покинул без сожаления. В философском мире Шопенгауэра Кант был единственным, кто мог претендовать на отцовский авторитет, но в этом качестве тот пока еще Канта не признавал.

Только в конце пребывания в Геттингене и вскоре после переезда в Берлин Кант будет открыт заново, и Шопенгауэр обнаружит в нем те экзистенциально-воодушевляющие философские аспекты, которые тщетно искал. Он наконец поймет то, чего не замечал прежде: Кант был великим теоретиком человеческой свободы. Ибо в учении о свободе он приблизился к тем же эпохальным вершинам, какие ему удалось одолеть в теории познания. Не только «Критика практического разума», то есть теория морали, но уже и первый труд Канта, посвященный критике чистого разума, главной темой которого было учение о знании, обращены к учению о свободе. В одной из знаменитых кантовских антиномий поставлена проблема свободы, которую Артур назовет гениальной.

Шопенгауэр, однако, поначалу не мог целиком полагаться на продуктивную силу воображения, которая лежит в основе кантовского учения о свободе. Он следовал за Платоном, воодушевляясь образом темной пещеры (у ее выхода едва брезжит путь к свободе). «... Люди, — писал Платон, — как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры... С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога... Находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?» (Государство, 514–515b). Шопенгауэр пытался увидеть в учении Платона ту отрешенность, с какой ему виделся мир с горных вершин.

В конце пребывания в Геттингене, летом 1811 года, Шопенгауэр все же попытался соединить своего любимого Платона с Кантом. Он попробовал придать кантовской этике платоновское звучание. В дневнике имеется такая запись: «Есть утешение, некоторая надежда, которую мы распознаем в моральном чувстве. Хотя оно говорит в нас так отчетливо, хотя у нас так сильно возрастает внутреннее основание для побуждений, в нашем видимом благополучии чувствуется совершенно противоположная

тенденция: так, мы живо осознаем, что совсем иное благо является нашим, тем самым мы должны противодействовать всем земным его основаниям; что тяжкий долг означает высокое счастье, которому он соответствует; что голос, который слышим во тьме, исходит из светлого источника. — Но никакие обетования не имеют силы божественного обета... Этот мир есть царство случайности и заблуждений: поэтому мы должны стремиться только к тому, чтобы нас не захватила случайность и утверждаться только в том и только так действовать, чтобы было невозможно никакое заблуждение» (134. Bd. 1. S. 14–15).

Это была пока еще едва сознаваемая, поисковая формула. Не жесткий моральный долг, не категорический императив воодушевлял Артура, а та провозглашенная Кантом свобода, которая разрывает цепи обыденного рассудка, плоского житейского самоутверждения и самооправдания. Эта формула признавала выход из платоновской пещеры к свободе, на солнце, то есть соучастие в бытии, когда возможно избежать ошибок. Этому свершению свободы Шопенгауэр позднее дал определение: отрицание воли.

В Берлине

Летом 1811 года Шопенгауэр решил перевестись в Берлинский университет в надежде более глубоко постигнуть философию, слушая лекции Иоганна Готлиба Фихте, участвуя в его семинарах и коллоквиумах. Под давлением Иоганны Гете написал для Артура весьма сдержанное рекомендательное письмо, адресованное известному античнику Фридриху Августу Вольфу, к советам которого поэт часто прибегал. В письме Гете характеризовал Шопенгауэра как серьезного молодого человека и просил своего приятеля определить, какую специальность тому лучше выбрать. Рекомендация была весьма сомнительной (в ней Артур выглядел каким-то недорослем, который не знает, куда податься), и вполне может статься, что Гете согласился дать ее только потому, что по дороге в Берлин Артур должен был заехать в Веймар и забрать книги, которые Гете хотел передать Вольфу. Но Шопенгауэр поехал в Берлин через Гарц, так что Гете не был вознагражден за свою рекомендацию.

Артур знал Берлин; он дважды бывал здесь с родителями. В 1803 году Берлин запомнился Артуру многочисленными военными парадами и театральными зрелищами. Он видел, как прусский король свалился с лошади и продирался сквозь толпу зевак, «как несчастный шальной заяц». Он был свидетелем того, как берлинцы освистали на спектакле знаменитого актера Ифланда, который, выйдя на авансцену, заявил, что отказывается играть дальше, так как не привык к такому обращению. Второе посещение Берлина в 1804 году было грустным. Здесь заканчивалось путешествие по Европе, после которого, как было договорено с отцом, Артур должен был начать обучение торговому делу. В дневнике осталась запись: «В обед мы достигли наконец Берлина... Все кончается здесь» (цит. по: 124. S. 184).

Теперь, поздней осенью 1811 года, Берлин должен был стать для него широко открытой дверью для вступления на великое поприще философии. Берлин встретил его песчаной бурей: дул сильный ветер и, как в пустыне, поднимал тучи песка, на котором стоит город, еще не обзаведшийся к тому времени парками и мостовыми. Закрытые из-за песчаной пыли окна доводили Артура до болезни. Сорок лет спустя он писал Фрауэнштедту: «В Берлине много самоубийств? Легко верю; физически и морально это — проклятое гнездо» (132. S. 338).

В те годы здесь насчитывалось около 250 тысяч жителей. Город

быстро застраивался. Исчезали кварталы старинных домов. На их месте возникали первые доходные дома-казармы, выстроенные строго по линии. По словам мадам де Сталь, Берлин в ту эпоху был большим современным городом с широкими, прямыми улицами и планируемым строительством. Следов истории здесь почти не было, так же как характерных для любого города явных следов традиции. Новым был и университет, открытый за два года до прибытия туда Шопенгауэра. Он возник после поражения Пруссии в войне против Наполеона 1806 года, когда старый университет в Галле оказался в руках французов. Прусские реформаторы задумали воссоздать свой духовный центр в Берлине. Эту задачу осуществил Вильгельм фон Гумбольдт, который решил сосредоточить в университете гуманитарные дисциплины (филологию, философию, теологию) и привлечь для преподавания лучшие умы Германии. Первым среди них был Фихте.

Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) в отличие от Шопенгауэра стал известен сразу после публикации своего первого труда «Опыт критики всякого откровения», изданного анонимно и приписанного Канту. Недоразумение скоро разрешилось, и публика обрела новое имя. Вслед за Кантом Фихте полагал, что религиозное сознание основано на обнаружении Бога как морального законодателя. Его идея морали основана на перенесении того, что нам присуще, в сущность вне нас; эта экстериоризация и составляет специфический признак религии. Но Фихте не отвергал и возможность внешнего сверхъестественного обнаружения Бога, что считал невозможным Кант.

В течение последующих десяти лет Фихте стал признанным всеми авторитетом благодаря работам, прославлявшим французскую революцию и защищавшим свободу мысли, права и достоинство человека, справедливое социальное устройство. Развивая, но и преодолевая учение Канта в субъективистском плане, Фихте создал спекулятивный трансцендентализм, «устроил подлинную революцию», попытавшись вывести весь мир — все то, что не принадлежит Я, — из субъективной деятельности Я, которое при этом понималось не как индивид, но как абсолютный субъект, как МЫ, то есть как интерсубъективное деятельное человеческое начало. Поэтому любой объект был для Фихте овнешнением либо отчуждением деятельности, но сама деятельность ни из чего не выводилась. Подчеркивая значение деятельности обобщенного Я, Фихте тем самым выявлял не только индивидуальную природу сознания, но также и природу сознания общественного.

Именно деятельность стала нервом и средоточием философии Фихте,

а его ключевым интересом в начале творчества было учение о науке («наукоучение»), главными понятиями которого стали учение о Я и об абсолютном Я. Надежным фундаментом для достоверного основоположения науки, считал Фихте, являются не факты сознания, а само сознание как целое, его сущность, его глубочайшее ядро — самосознание Я, которое действует благодаря волевому самополаганию.

В конце 90-х годов XVIII века учение о науке представляло собой уже не теорию абсолюта, а теорию абсолютного знания — единственного пути к познанию абсолюта. Абсолютное знание при этом представало как следствие абсолюта, но не как действие Бога: Фихте противостоял здесь искушению поставить бессмертное Я на то место, которое в рациональной теологии занимал Бог философов. К 1800 году его интерес к абсолютному знанию переместился к абсолютному бытию; в 1810 году это абсолютное бытие он назвал бытием Бога. Гегель продолжил и усилил дрейф Фихте в сторону объективного идеализма. Для него абсолютное знание есть полное самораскрытие Бога. Шопенгауэр всю жизнь яростно этому противился.

Помимо Фихте в Берлинском университете преподавали ученые мужи, которые славились уже одним своим именем: Фридрих Шлейермахер, в то время известный больше не как религиозный мыслитель, а как переводчик и толкователь Платона; Фридрих Август Вольф, известнейший специалист по древнегреческому языку, с которым Шопенгауэр познакомился в салоне своей матери, зоолог Мартин Хинрих Лихтенштейн и другие. За несколько недель до прибытия Артура Фихте был избран ректором университета.

Фихте не стремился к должности и был незадачливым ректором. Он пытался покончить со студенческими традициями, начало которых уходило в Средневековье, — дуэлями, землячествами, драками, препятствующими развитию подлинной академической свободы. Но из этого ничего не вышло, одни скандалы. То студенты-медики затеяли сражение с воспитанниками военно-медицинской школы. То один из студентов, вызвавший на дуэль студента-еврея и получивший отказ, выпорол своего обидчика, и тот пожаловался ректору. Дело дошло до суда чести, и тот наказал обоих (!) — и поровшего, и выпоротого. История повторялась: профессора принимали сторону дуэлянтов. Фихте протестовал, усматривая в такой позиции не просто защиту дуэлянтов, но оппозицию со стороны некоторых профессоров (в том числе и Шлейермахера) его новому учению о науке и вообще его новаторским философским взглядам, и в конце концов подал прошение об отставке.

Речь шла на самом деле о злободневной теме: натура против нравственности, то есть «оставить все, как есть», как все сложилось в

течение веков, либо осуществить «перестройку». Вопрос о студенческих «шалостях» благодаря Фихте и Шлейермахеру был поднят на уровень «великой истины». Артур Шопенгауэр получил таким образом наглядное представление о новейшем «духе времени» не только от однокашников, но и от своих ученых наставников.

Артур хотел учиться у Фихте, во-первых, потому, что тот действительно выражал дух времени; тот, кто хотел быть в сфере философии на высоте, не мог не освоить его учения. Во-вторых, у Артура была и собственная конкретная задача: он все еще искал язык, который позволил бы сформулировать и, соответственно, понять причину платоновского отторжения эмпирического сознания.

То, что проникало в Геттинген, — старое понятие нравственности, вознесение на пьедестал сознающего Я, действовало слабее, чем многообещающие, постоянно повторяемые высказывания о том, что философская истина с «очевидностью», как удар молнии, разрывает обыденное сознание; что истина обнаруживает себя лишь в ярком мгновении, подобном уникальному взрыву неизмеримой силы; что действительная философия может состоять из одной-единственной мысли, которая затем с помощью и при условии сообщаемости вплетается в сеть аргументации.

Артур слышал, находясь в Геттингене, что Фихте требовал начинать не с осмысления предметности, а «с абсолютной осмысленности», с которой Я, отвлекшись от пространственно-временных отношений, созерцает самое себя, принимая во внимание все эти отношения. Однако уже через несколько недель он заметил у Фихте такое самообольщение философскими понятиями, против которого не мог не восстать. Ему представлялось, что Фихте конструирует и обращается с понятиями таким образом, что в них вообще редуцируется то, что он позже назвал лучшим сознанием.

Осенью 1811 года Артур прослушал курс лекций Фихте о фактах сознания. Пока Фихте говорил о том, что философия берет свое начало из удивления, Шопенгауэр с ним соглашался; когда он повел речь о «светочах очевидности», Шопенгауэр был восхищен; когда же Фихте эту привлекательную для Артура очевидность стал развивать из эмпирической саморефлексии, Шопенгауэр начал противиться. Он сомневался, что путем рефлексии, обращенной к рефлексии, либо восприятия, обращенного к восприятию, может быть достигнуто новое качество, к чему клонил Фихте. Шопенгауэр считал это бесплодным удвоением. Рефлектирующая либо воспринимающая инстанция при всем нашем желании остается всего лишь

самой собой — рефлектирующей либо созерцающей инстанцией. Здесь ничего не прибавляется из имманентности, остается ничейный исход.

И все же Фихте на многое открыл глаза. Артуру не могла не импонировать мысль Фихте о нашем Я, заключающем в себе все бытие, его внимание к этике, его учение о волевом самополагании и о примате нравственно-волевого начала практического разума над интеллектом. Но Фихте ограничивал волевое начало стремлением к осуществлению добра («доброй волей»), делая, правда, исключение для «характера героического», подчиняющегося беззаконной воле. Шопенгауэра роднит с Фихте также признание бессознательной деятельности Я. Фихте признавал существование некоей целесообразной деятельности, бессознательного или досознательного интеллекта, которые, однако, принадлежат к числу условий сознания и знания.

Фихте признавал двойственность абсолютного Я: в качестве исходной реальности оно не сознает себя, поэтому оно абсолютно; в качестве недостижимой цели, сознавая себя в своем движении к абсолюту, оно не абсолютно. Мысль Фихте о темной основе бессознательного подтолкнула Шеллинга назвать ее темной волей, неясным влечением; в нем — источник раздвоения божества, отпадения от него; возникновение свободы, человеческого сознания, зла. Шопенгауэр при создании собственного учения внимательно штудировал Шеллинга и обличал его менее гневно, чем других своих великих современников.

Артура возмущала дидактическая форма изложения, а также «темные» выражения Фихте как лектора, язык, затемняющий смысл. Когда Фихте в одной из лекций сказал, что в просветленном в результате саморефлексии сознании как бы растворяется бытие, Артур, выказывая свою независимость от учителя, весьма критично, хотя и с долей неуверенности, отметил: «Я понял, что все сказанное здесь, остается для меня очень темным; хотя я мог все это понять также и неверно» (134. Bd. 2. S. 37). Несколько позже он в ярости записывал: «В этой лекции он говорил такие вещи, что у меня возникло желание приставить к его груди пистолет и сказать: умри без пощады! Но ради твоей заблудшей души скажи, думаешь ли ты о всей этой галиматье что-то внятное, или просто держишь нас за дураков?» (134. Bd. 2. S. 41).

Заметки на полях к лекциям о наукоучении Фихте 1812 года звучат еще саркастичнее: «безумная бессмыслица», «сумасбродная болтовня». Запись лекции он предваряет словами: «Это уже безумие, но все еще метод», обыгрывая затем в заметках на полях слово «безумие». Когда Фихте говорит: «Я есть, когда полагает себя (либо садится, что по-немецки звучит

одинаково: *setz sich*)», Артур рисует на полях стул. Когда Фихте учит, что «Я выявляется не посредством кого-то другого, напротив, оно само является светлым и абсолютно ясным», Шопенгауэр замечает: «Так как сегодня он выставил только чистый свет, а не сальную свечу, можно дальше не вести конспект». И дальше: «Если долго смотришь в темноту, что-то там видится...» Он простился с фихтевской философией как оракул: «Пусть учение о науке и дальше пребывает во тьме» (134. Bd. 2. S. 193, 195).

Но пророчество не было справедливым и не сбылось. Фихтевская мысль об активности субъекта и о значении личностного осмысления мира в процессе человеческой деятельности, его апология практического начала в человеке служили движению мысли в немецкой классике, а его патриотические речи к немецкой нации 1806–1807 годов, звавшие к независимости Германии от Наполеона и к борьбе против наполеоновского господства, вдохновили освободительное движение, вылившееся в войну за независимость.

Несмотря на усилия властей (строгий университетский устав, газетная и театральная цензура), патриотическое движение из года в год нарастало. В театре ставились пьесы с антинаполеоновским подтекстом, создавались патриотические песни, усиливалось почитание прусского короля. Но только после 1812 года, когда провалилась авантюра Наполеона в России, пятисоттысячная «Великая армия» (в состав которой входили и прусские части) была повержена русскими, и через Берлин потянулись первые беглецы, началось активное противостояние.

Поначалу зрелище сотен и тысяч раненых, голодных и больных солдат вызвало в обществе шок. Лазареты были переполнены. Начались эпидемии. Порядка в домах не было: они были забиты солдатами. Берлинский профессор эстетики К. Зольгер писал своему другу: «Жуткие времена, напоминающие о конце света, приведшие нас к последним рубежам... У меня нет покоя ни днем ни ночью: я постоянно думаю о мировых событиях» (цит. по: 124. S. 218). В отличие от окружающих, Шопенгауэр ни днем, ни ночью не заботился о мировых событиях. Он писал: «Человек должен возвыситься над жизнью, он должен понять, что все события и происшествия, радости и страдания не затрагивают его лучшей и интимной самости...» (134. Bd. 2. S. 32).

Когда в начале 1812 года «Великая армия» проходила через Берлин на пути в Россию (такого марша столь многочисленного войска Берлин не видел за всю свою историю), Артур размышлял о наукоучении Фихте; когда известие о пожаре Москвы достигло Берлина, Артур опасался в своих заметках, как бы что-то не помешало ему спокойно осмотреть Дрезденскую

галерею; когда первые беглецы разбитой армии вошли в Берлин, он посетил одного обезумевшего участника этого похода в лазарете Шарите и написал ему посвящение в Библии. Когда смертоносная мировая история выплеснула в город останки крушения, Артур рассуждал об обыденности смерти: «Каждый вдох толкает нас к... смерти, и каждую секунду мы боремся с ней: в широком промежутке боремся мы со смертью при каждом приеме пищи, во сне, при ожидании и т. д. Ибо мы уже при рождении непосредственно принадлежим ей, и вся наша жизнь есть не что иное, как отсрочка смерти» (134. Bd. 2. S. 75).

С начала 1813 года в Берлине растет политическая активность граждан, которые буквально вынуждают короля 28 марта объявить войну Наполеону. Когда в апреле наполеоновские войска приблизились к Берлину, началось стихийное формирование ополчения. Буквально все слои берлинского общества объединялись под лозунгами освобождения. Беттина фон Арним писала из Берлина: «Мужчины и дети (15-ти лет), собираясь на улицах, клялись королю в верности и готовности принять смерть... Иногда можно было видеть известных людей с самым невообразимым оружием, о котором едва ли можно было прежде помыслить. Можно было видеть, как Савиньи бежит по улице, сжимая в руках длинное копье; философа Фихте, вооруженного длинным кинжалом и с железным щитом; филолога Вольфа с его длинным носом, подпоясанного тирольским ремнем, обремененного пистолетом, ножами и боевыми топорами; Арнима всякий раз сопровождал отряд молоденьких горничных, считавших, что военная служба им по плечу...» (цит. по: 124. S. 223).

В начале мая ситуация стала угрожающей. Наполеон был близок, и берлинцы страшились мести. Артур Шопенгауэр больше не хотел оставаться в городе. Он бежал в направлении к Веймару. Перед тем он все-таки поддался веянию времени: на свои деньги вооружил одного солдата (лошадь, мундир и т. п.), но участвовать в сражении не захотел. Патриотизм по-прежнему был ему чужд. В политические события он не вкладывал ни искры страсти. Для него военные события были всего-навсего «пустым звуком», исключительно глупой игрой. Несколько месяцев спустя, обращаясь к недавнему прошлому, Шопенгауэр так сообщил об этом в письме к декану йенского философского факультета, где он намеревался защитить диссертацию: «Когда в начале этого лета в Берлине муз испугал военный шум... я тоже убрался оттуда, ибо я присягал лишь их знаменам; но не только поэтому. Дело в том, в силу особого стечения обстоятельств повсюду я чужой и нигде не исполняю гражданских обязанностей... более того, дело еще и в том, что я проникнут глубоким убеждением, что рожден

для того, чтобы служить человечеству головой, а не кулаком, и что моя родина больше, чем Германия» (132. S. 643).

Покидая Берлин, Артур намеревался защитить диссертацию, но не только ради академической карьеры. Он уже тогда вынашивал мысль о создании большого труда, который станет делом его жизни. В один из радостных для него дней в начале 1813 года он записывал в дневник: «В моих руках и, скорее, в голове моей зреет труд, который должен стать единством философии, этики и метафизики, так как они ложным образом до сих пор разъединены, подобно человеческим душе и телу. Сочинение растет, постепенно и медленно формируется, подобно ребенку во чреве матери. Я не знаю, появится ли оно раньше или позже, чем ребенок из материнского чрева: я, сидя сейчас здесь... не могу постичь моего труда, как мать еще не постигла ребенка, которого носит в чреве. Но я принимаю его и говорю, как мать: «Благословлен плод чрева твоего». Случай, повелитель чувственного мира! Дай мне несколько лет жизни и покоя! Ибо я люблю мой труд, как мать любит свое дитя: когда он созреет и родится, тогда я не забуду твой интерес и воздам проценты за отсрочку...» (134. Bd. 1. S. 55).

В поисках Слова

В университетские годы создаются первые наброски будущего детища. Артур ищет язык для выражения своих идей; он стремится обосновать некоторые ключевые понятия будущего труда. Унаследовав от отца пиетистскую дистанцию по отношению к миру, благодаря Тику и Ваккенродеру увидев в искусстве средство отрешиться от мирской суеты, он чувствовал, как и многие его современники, глубокий разрыв между земными упованиями и небесным благом. Поэтому в решающем пункте Шопенгауэр шел иным путем, чем его коллеги, которые тщились заглушить или примирить этот очевидный разрыв.

Они пытались найти точку опоры, которая бы помогла осознать жизнь и мир как целостность. Создавались весьма сложные конструкции, которые, подобно гегелевской или марксистской диалектике, могли приспособить ее для нужд восстановления единства. Прежние метафизические системы преобразовывались; их пытались поставить на службу новым историческим задачам.

Иначе поступил Артур Шопенгауэр. Он начал поиски не с примирения. Напротив. Он страстно стремился постичь двойственность сознания; постигнуть причины того, почему мы разделены и обречены метаться между двух миров; он хотел во всей глубине осмыслить два вида нашего сознания — эмпирическое, которое столь глубоко исследовал Кант, и иное, для которого Шопенгауэр пока не нашел имени; он пробовал его отыскать на все лады, применяя поначалу религиозные термины, и, наконец, во время берлинских штудий нашел-таки подходящее имя: лучшее сознание.

«В период схоластики и позже, — писал он в дневнике, — на Бога все надевают новое платье, наделяя всевозможными качествами; но Просвещение сочло необходимым снова переодеть Его и даже, не без некоторых колебаний, настолько раздеть, чтобы осталось лишь платье и ничего внутри. Теперь же имеются два неснимаемых одеяния, два неотъемлемых качества Бога — личность или каузальность: они всегда должны присутствовать в понятии Бога, они являются необходимейшим Его признаком, поскольку с них начинается возможность говорить о Боге...

Но я говорю иначе: в этом временном, чувственном, рассудочном мире наверняка есть личность и каузальность, они ведь даже необходимы. Но лучшее сознание во мне возносит меня в мир, где больше нет ни личности,

ни каузальности, ни субъекта, ни объекта. Моей надеждой и моей верой становится это (сверхчувственное, вневременное) единственное лучшее сознание: а потому я надеюсь, что Бога нет...» (134. Bd. 1. S. 42).

Шопенгауэр отказывается от Бога; как выразился однажды Вильгельм Буш, он жил «стена об стену с христианством, но между этими стенами не было двери» (Цит. по: 84. S. 142). Под именем лучшего сознания он объединяет все акты или желания, которые обнажают запредельность этому миру, в котором «человек не дома» (Маттиас Клавдий): уход в искусство, особенно в музыку; возвышенные переживания на горных вершинах; такая внутренняя направленность, в которой чувственность и самосохранение проявляются как игра; самозабвение в глубинных созерцаниях или, напротив, постижение собственного Я как зеркала, в котором многообразно отражается мир, без того, однако, чтобы на самом деле быть им; платоновская «идея» и кантовское «долженствование» (на этот раз принятое не без некоторых колебаний) — эта потаенная свобода, которая обнажает смысл мира необходимого бытия.

Шопенгауэр ищет язык для обоснования перехода от одного мира к другому, для определения этой запредельности. Это должен быть язык разума, но обращенный не к внешним проявлениям, которые как-то находят свое выражение, а к тем, что еще не выражены. Лучшее сознание для него состоит не в том, что предоставляет разум, а как раз в том, что ему противоречит. Не созданное, но допустимое. Эмпирическое и лучшее сознание далеко отстоят друг от друга. И между ними нет перехода.

Своеобразное переположение, возникающее в акте их соединения, осознается с большим трудом. Оно столь затруднительно потому, что в язык должны быть вовлечены субъект-объектные отношения. А это почти невозможно, так как опыт лучшего сознания относится в некотором роде к исчезновению Я, а вместе с ним — к исчезновению мира, который требует действия, самоутверждения, соучастия, то есть в нем мир исчезает как предметность.

Лучшее сознание не есть осознание чего-то, не мысль, приближающаяся к объекту с намерением схватить или выявить его. Это такого рода бодрствование, которое покоится само в себе, ничего не хочет, ни к чему не стремится, ни на что не надеется. Безличный, а потому и неуловимый мир перед лицом лучшего сознания, мир вообще, который больше не воздействует на Я, в известном смысле не имеет реального существования. «Мир становится причудливым, — пишет Шопенгауэр в своем философском дневнике, — «закон тяжести кажется снятым», все остальное, как в игре, сохраняется, но возникает новый ход вещей,

удивляющий нас своей необычностью: тяжелое становится легким и наоборот, из ничего как бы выступает мир и монстры растворяются в ничто» (134. Bd. 1. S. 32).

Тяжелая поступь мира и порядок вещей здесь выступают как игра, как эстетическое начало. Выдвигая аргументы против самоубийства, Шопенгауэр пишет: «Человек должен возвыситься над жизнью, должен признать, что все процессы, все события, радости и печали не касаются его лучшей и интимной самости, что все это игра, обидная, оскорбительная игра, а вовсе не серьезная борьба» (134. Bd. 1. S. 24).

Связывая игру с эстетическим началом, Шопенгауэр понимает эту связь не в духе Канта, который писал об эстетическом «незаинтересованном благоволении». Он ведет речь вообще о радикальной утрате желания. Лучшее сознание, утверждает он, отрывается от повседневного самопонимания, это поразительное бодрствование по ту сторону удовольствия и боли. Лучшее сознание — состояние запредельное. Оно не имеет суждений о мире, оно — ни да, ни нет.

Позже Шопенгауэр с удивлением узнал, что средневековые мистики (Якоб Беме, Майстер Эккарт, Иоганн Таулер) и индийские учителя мудрости таким же образом очерчивали неназываемое, несхватываемое ничто, которое одновременно является всем.

Шопенгауэр говорит о сознании «по ту сторону пространства и времени» — парадоксальное утверждение, навязываемое нам языком. Когда Я в какой-то момент целиком погружается в сосредоточенное внимание, разделение между моим Я и миром внезапно снимается. И тогда все равно, сказать ли, что я нахожусь за пределами предметов, или предметы находятся во мне. И я переживаю это сосредоточенное внимание всего лишь как функцию моего телесного Я.

Когда в самозабвении Я порываю с пространственно-временными координатами, возникает, как говорили мистики, «стоящее, пребывающее теперь». Интенсивность этого «теперь» безначальна и бесконечна; она может исчезнуть только тогда, когда мы из нее исчезаем (или выходим). Такое внимание обрывается, когда я снова возвращусь в свое субъектное существование; тогда снова обнаруживается разделение на Я и других, на это пространство и это время. Я тем самым снова погружаюсь в индивидуацию, всплываю к ней.

Несомненно, лучшее сознание являет собой акт экстатической ясности и неподвижности, эйфорию глаза, в которой исчезает возможность ясно видеть предметы. Этот экстаз находится на противоположном полюсе к тому, другому, которому издавна было дано имя Диониса: отторгнутый от

потока желаний, оторванный от тела, отрешенный от оргиастической чувственности. Здесь тело не покинуто, а вознесено к мировому телу. Так исчезает собственное Я.

В то время как именитые современники Шопенгауэра Гельдерлин, Шеллинг, а позже Ницше, стремясь встроить дионисийскую телесность, ее опьяненность и неистовство в духовный мир культуры, воскуряли фимиам дионисийской чувственности, Шопенгауэр возмущался его наготой и похотливостью. Но он не держался и за Аполлона. Хотя его влечение к ясности и простоте называют аполлоническим, инспирации лучшего сознания, из которых затем возникла его философия, не были таковыми: их отличала не «святая трезвость», а тот чистый экстаз, который современный немецкий историк философии (в свое время склонный к нигилизму) П. Слотердайк назвал «посторгиастической компенсацией», своего рода затухающей разрядкой.

На самом деле лучшее сознание понималось Шопенгауэром на ином уровне — не как эрзац или компенсация телесной разрядки, а как одаренный собственной силой праздник духа. С высот отрешенности этого сознания он метал антидионисийские громы и молнии, инвективы против телесных соблазнов, которые оказываются тем горше, чем беспомощнее предстает перед нами наша плоть. Он пишет: «Смотри со смехом на соблазны твоей чувственности, как на плутовскую выходку, направленную против тебя». Серьезность, с какой люди им подчиняются, делает их смешными, и самое лучшее, что можно было бы в этом случае предпринять — уметь превращаться из человека смешного в человека смеющегося. «Но это дано немногим великим духом» (134. Bd. 1. S. 43).

Человек — раб своих хотений, все поступки его — плоть от плоти одних только желаний. Только лучшее сознание может их уравновесить. Поскольку высшее сознание переступает границы эмпирического Я, возникают моменты, когда действие воли прекращается, эти моменты за пределами имманентных миру понятий каузальности, личности, пространства и времени не ведают воли. Шопенгауэр употребляет иногда религиозные термины «благодать», «божий мир», которые возвышаются тогда над разумом. Речь идет здесь о таком мире, который возносится над всеми мыслимыми имманентными целями: он ни в коем случае не может быть использован как средство, в нем нет пользы.

Из этого рассуждения следует вывод о том, что в сфере лучшего сознания связь идей и их осуществление не могут служить доказательством истины. Лучшее сознание не воплощается в действительность, оно само является действительным в том смысле, что в нем не может существовать

иная действительность. Поэтому все идеи и концепции об улучшении данной человеку реальности обречены на неудачу, так как двойственность мира идей и эмпирического мира непреодолима.

Глава третья. Начало пути

Он вышел рано...

Оценивая свою жизнь и творчество, Шопенгауэр считал, что самым длинным был его путь к философии, а не в философии. Он выпал из предназначенной ему судьбой линии жизни — поначалу он смирился с предначертанным отцом торговым делом; обратившись к науке, он пытался определиться в естественнонаучном знании, прежде чем повернулся к философии и овладел ею как профессией. Он нашел определение для своего понятия «лучшее сознание» в романтических и платоновских реминисценциях; в размышлениях об эмпирическом сознании он шел по пути Канта; в 1813 году он впервые упомянул в качестве философского понятия волю, в диссертации понимал его как синоним мотивации к действию, а в 1815 году идентифицировал с кантовской вещью самой по себе. Так возникло ядро его философии, которое должно было быть развернуто в учение.

В заметках 1812 года он формулирует точку пересечения двух уровней сознания: «Будет истинный критицизм, отделяющий лучшее сознание от эмпирического, как золото от руды; оно установится без какой-либо примеси чувственности или рассудка; посредством него все в сознании станет очевидным, сосредоточенным, объединенным в одно: кроме того, оно сохранит чистоту эмпирического, классифицирует его разнообразие; такой труд позднее будет усовершенствован, более точно и тонко разработан, станет более доступным и легким... Философия будет существовать, а история философии завершится. Среди людей наступит долгий мир, культура будет делать успехи, усовершенствуется весь механизм потребностей, — и можно будет отбросить религию, как детские помочи: возникнет человечество, которое достигнет высшего сознания, наступит золотой век философии, исполнится завет Дельфийского оракула: *gnoti seauton* [познай самого себя]» (134, Bd. 1. S. 360).

Молодой мыслитель рисует некую утопию, которая ждет человечество в случае развития его духовных потенций, обретения им единства сознания. В первый и последний раз мы встречаем здесь философско-историческое обоснование последствий преодоления двойственности эмпирического и лучшего сознания. Чего может достигнуть эмпирическое сознание, если оно использует внутренние возможности сознания высшего? Оно усовершенствует способы удовлетворения потребностей, овладения природой, разумного устройства жизни. Но все это — мир

средств, а не целей. Эмпирическое сознание успешно стремится к осуществлению житейской практики, оно высвобождает такие духовные потенции, которых само достичь не может, но способно создать для него предпосылки: самопознание средствами лучшего сознания. В случае его реализации даже практическая укорененность эмпирического сознания открывает шанс для жизни в истине, покоящейся в себе самой и не зависящей от житейских интересов.

Почему Шопенгауэр говорит здесь о завершении истории философии? Если раньше история философии являла собой полигон, где разыгрывалась борьба идей и интересов, то, когда эмпирическое сознание справится с практическими задачами, а философия обретет свободу в овладении незаинтересованными истинами благодаря лучшему сознанию, история философии себя исчерпает; философия будет выражать одну чистую истину в познании людьми мира и самих себя; спорам придет конец. Поэтому критицизм, о котором говорит Шопенгауэр, он ставит на службу лучшему сознанию, которое призвано все эти вопросы разрешить. Примечательно, что слова о длительном мире между людьми и о культурном прогрессе писались в те самые дни, когда Наполеон начал военное вторжение в Россию, а Германия была под его пятой. Естественно, что подобный оптимизм кардинально расходился с текущими событиями, свидетелем которых был Шопенгауэр. Но тот, кто был «благословен плодом», способен был «позолотить» и облик истории: его мысль являла тот свет, который горел в душе Шопенгауэра и был устремлен в будущее.

В спешке покинув Берлин, в Веймаре Артур не задержался. Он поселился в Рудольштадте, маленьком городке близ Веймара, в гостинице «Рыцарь», где с июля по ноябрь 1813 года с большим подъемом писал диссертацию «О четвероюм корне закона достаточного основания», успевая совершать дальние прогулки по окрестностям. Здесь началась новая эпоха его жизни. Диссертация стала началом развертывания его учения. Это теоретико-познавательное сочинение имело тайный, хотя с определенностью еще не выраженный пункт, который затем получил последовательное изложение в его главном труде «Мир как воля и представление». Здесь ни слова не говорилось о лучшем сознании, но, радикализуя Канта, Шопенгауэр попытался четко определить границы сознания эмпирического, отграничив его от сознания высшего.

По завершении он послал свою работу в Йенский университет. В Берлин, где поначалу он намеревался защитить и опубликовать диссертацию, проехать было невозможно, так как дорога была блокирована войсками. В Йене 5 октября 1813 года ему заочно присудили ученую

степень доктора философии. Фамилия Шопенгауэра была там известна по салону его матери в Веймаре, что сыграло не последнюю роль в решении ученого совета. За собственный счет (69 талеров) автор издал диссертацию тиражом 500 экземпляров в Рудольштадте. Много лет спустя (в 1847 году) он ее переиздал, внося в текст существенные исправления.

Сегодня, читая эту работу, можно видеть два характеризующие ее плана. С одной стороны, это труд, предназначенный для получения ученой степени; здесь множество цитат, показывающих эрудицию автора и лапидарный, ясный и строго последовательный ход рассуждений. Но вдруг прорываются гневные инвективы — против немецких профессоров вообще и Гегеля в особенности.

Например, «... что же совершили в поддержку столь дорогого им космологического доказательства [речь идет о доказательстве бытия Бога. — Авт.], после того как Кант нанес ему в «Критике чистого разума» сокрушительный удар, наши добрые, честные, более всего ценящие дух и истину немецкие профессора философии?.. Они знают, что первопричина так же немыслима, как место, где кончается пространство, и как мгновение, когда началось время... (Надеюсь, эти господа не посмеют сказать мне, что материя произошла из ничего?)... Следовательно, закон каузальности не столь податлив, чтобы позволить пользоваться им, как фактором, который, достигнув места назначения, отправляют домой. Он больше похож на оживленную гетевским учеником чародея метлу, которая, однажды приведенная в действие, не перестает носиться и мести, и остановить ее может только сам старый чародей; но наши господа отнюдь не чародеи...

Что же они предприняли для своего старого друга, космологического доказательства, припертого к стене, уже повергнутого навзничь? О, они придумали хитрый выход: «Друг, сказали они ему, дела твои плохи, очень плохи, с тех пор как ты повстречался со старым кенигсбергским упрямым, — так же плохи, как дела твоих собратьев, онтологического и физико-теологического доказательств. Но не падай духом, мы тебя из-за этого не оставим (ты ведь знаешь, нам за это платят); однако — это неизбежно — ты должен переменить имя и облачение, ибо, если мы будем называть тебя твоим именем, все от нас убежит; incognito же мы возьмем тебя под руку и выведем на путь истинный... Все будет хорошо!.. Твой предмет называется отныне «абсолют»; это звучит необычно, прилично и важно, а чего у немцев можно достичь важничаньем, мы прекрасно знаем... Немцы привыкли принимать слова за понятия; для этого мы дрессируем их с юности — взгляни хотя бы на гегельянщину, что она, если не пустой, бессмысленный и к тому же тошнотворный набор слов?»» (79, С. 32–35).

Ясно, что эта филиппика принадлежит не 25-летнему соискателю ученой степени, а зрелому полемисту, защищающему свое учение. Если отвлечься от полемических вставок позднего времени, то перед нами откроется движение мысли Шопенгауэра к его основному труду. Не случайно в предисловии к работе «Мир как воля и представление» он называет диссертацию введением к своему учению и выдвигает в качестве неперемennого требования к внимательному читателю предварительное знакомство с ней.

Шопенгауэр приводит закон достаточного основания в формулировке В. Лейбница: «В силу закона достаточного основания мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или существующим, ни одно утверждение — справедливым без достаточного основания того, почему это именно так, а не иначе». Но в более общей и лаконичной форме это выразил Хр. Вольф: «Ничто не существует без основания того, почему оно есть». И так как все имеет свое основание, неизбежно встает вопрос: «Почему?» И это «почему» Шопенгауэр называет «матерью всех наук» (79. С. 9). Вопрос «почему» бесконечен и неисчерпаем. А закон достаточного основания, который к нему причастен, доказан быть не может. «Стремление его доказать — бессмыслица особого рода, свидетельствующая о недостатке благоразумия». Тот, кто требует его доказательства, образует круг, «ибо требует доказательства права требовать доказательства» (там же).

Несмотря на недоказуемость, этот закон проявляет себя в качестве различных форм нашего познания, он многообразен. Уже Кант в одной из ранних своих работ провел строгое различие между основанием бытия предмета и основанием его познания, между реальным и логическим основанием, которое затем развил в «Критике чистого разума». Шопенгауэр ставит перед собой задачу дать наиболее полное рассмотрение видов основания, чтобы показать во всей полноте проявление наших познавательных способностей. В своем обосновании он использовал мысль Лейбница о том, что видам закона достаточного основания соответствуют свои модификации истинности — эмпирическая, логическая, трансцендентальная и металогическая, а также кантовскую схему различных видов отрицания — реального, формально-логического, математического и антиномически-разумного (хотя в данном случае антиномичность Шопенгауэр не упоминает).

Шопенгауэр начинает с утверждения: все наши представления о внешнем мире находятся между собой в закономерной связи, которую и выражает закон достаточного основания в своей всеобщности. Принимая

самые разные формы, эта связь в то же время сохраняет в себе нечто общее, основу которого Шопенгауэр называет корнем закона достаточного основания. Этот единый корень предстает в четырех видах (или, как пишет Шопенгауэр, классах).

В первом классе объектов закон достаточного основания выступает для субъекта как закон причинности, который Шопенгауэр называет законом достаточного основания становления. При этом он подчеркивает, что в причинности речь идет только об изменении формы неисчезающей и невозникающей материи, а действительное возникновение, переход в существование того, чего прежде совсем не было, невозможно. Второй класс объектов для субъекта охватывает сферу логического мышления, который Шопенгауэр называет законом основания познания. Закон, который определяет соотношение предметов в пространстве и времени согласно их положению и последовательности, образует третий класс и называется законом достаточного основания бытия. И, наконец, последний, «особый», класс образует закон достаточного основания действия, или мотивации, где последняя выступает как проявление воли, в дальнейшем как «краеугольный камень всей метафизики» Шопенгауэра (79. С. 112–113). Перечисленные виды закона достаточного основания охватывают всю сферу представлений. Важно, что только эти представления станут в учении Шопенгауэра единственной реальностью, с которой имеет дело наша познавательная способность: «Все наши представления — объекты субъекта, и все объекты субъекта — наши представления» (79. С. 24).

Закон причинности охватывает реальность, основанную на опыте. Это представления о пространстве, где объекты даны «один подле другого», и о времени, в котором фиксируется «последовательность их состояний». Их единство и внутреннее соединение обеспечиваются рассудком. Априорная функция последнего состоит в том, что он связывает разнородные формы чувственности так, что из их взаимопроникновения возникает для него самого эмпирическая реальность как общее представление. Именно таковы для Шопенгауэра реальные объекты. Шопенгауэр подчеркивает, что закон причинности находится в исключительной связи с изменениями и имеет дело только с ними, «регулируя то отношение, в котором предшествующее состояние называется причиной, последующее — действием, а их необходимая связь — последствием» (79. С. 31).

Бесконечная смена причин и действий, которая влечет за собой все изменения, не затрагивает две сущности: материю — среду и носитель всех изменений, а также исконные силы природы, с помощью которых эти изменения осуществляются, сообщая причине способность к действию.

Каузальность, эта ведущая сила изменений, выступает в трех формах: 1) причины в узком смысле слова, осуществляющей изменения в неживой природе; 2) раздражения, господствующего над органической жизнью на ее растительном и вегетативно-животном уровнях; 3) мотива, управляющего деятельностью, то есть сознательно совершаемым действием живых существ.

Какая познавательная способность вовлечена в первую очередь в познание внешнего мира? Это — созерцание. Шопенгауэр опровергает распространенное мнение о том, что созерцание есть дело пяти чувств, настаивая на интеллектуальном характере созерцания, возникающем главным образом в результате деятельности рассудка. Именно рассудок творит «из необработанного материала» чувственных органов внешний мир. «Надо быть оставленным всеми богами, — пишет Шопенгауэр, — чтобы вообразить, будто созерцаемый мир вне нас, который наполняет пространство в трех измерениях, движется в неумолимо строгом ходе времени, регулируется при каждом своем шаге не знающим исключений законом каузальности... известным нам до всякого опыта, — что такой мир совершенно реален и существует без нашего содействия, а затем посредством одного только чувственного ощущения попадает в нашу голову, где он вновь пребывает таким же, как вне нас» (79. С. 43).

Чувственное ощущение — локальное, специфически субъективное чувство, — не способно создать объективное содержание и, следовательно, обладать чем-то похожим на созерцание. Только рассудок, способный применять присущую ему форму, — закон каузальности, превращает субъективное ощущение в объективное созерцание. Следовательно, «наше каждодневное эмпирическое созерцание есть созерцание интеллектуальное». Таким образом, рассудок — «творящий художник», а чувства — «только подсобные работники, поставляющие материал» (79. С. 44, 63).

Из всего этого следует, что в сфере закона причинности нет места субстанции, первопричине, или конечной причине. Мы видели, как яростно обрушивался мыслитель на сторонников космологического, а заодно онтологического и физико-теологического доказательств бытия Божия. Он не устает утверждать, как закон основания-становления (он же — закон причинности) необходимо ведет к мысли, которая уничтожает само существование этого закона и объявляет его недействительным, ибо первопричина (абсолют) достигается, только поднимаясь от следствия к основанию через какой угодно длинный ряд; «остановиться же на ней нельзя, не уничтожив закон основания» (79. С. 34).

Итак, внешняя реальность познается чувствами и рассудком, познанное же разумом есть истина, то есть суждение, имеющее основание, которое составляет второй класс объектов для субъекта. Шопенгауэр, как мы уже знаем, называет его законом достаточного основания познания. Он гласит: «Для того чтобы суждение выражало познание, оно должно иметь достаточное основание, и в силу этого свойства оно получает предикат истинное» (79. С. 83).

Этот вид закона имеет дело не с созерцанием, а с понятиями, то есть с абстрактными представлениями (которые, однако, выведены из созерцания). Это как бы вторая ступень познания. Поэтому совокупное содержание понятий, выражающее свойства и характеристики множества отдельных вещей, Шопенгауэр (не в силах расстаться с понятием представления) считает даже возможным определять как «представления из представлений» (79. С. 78) или как «общие» представления. Самые общие понятия, лишённые созерцания, поднятые на высший уровень абстракции, настолько опустошены в своей содержательности, что в конце концов «оказываются лишь легкой оболочкой». Таковы, например, понятия бытия, сущности, вещи и т. п. В глазах Шопенгауэра эти последние немногого стоят.

Отчетливо мыслимое и высказанное в языке соотношение понятий, выраженное в суждениях, Шопенгауэр разделяет на четыре вида: 1) логическая истинность суждения, основанием которого служит другое суждение, а его истинность является формальной; 2) эмпирическая истинность, суждение которой опосредовано чувствами и основано на опыте; в ней выражается непосредственная связь между рассудком и разумом; 3) трансцендентальная истинность, основанием которой является синтетическое суждение априори, основанное не только на опыте, но и на условиях его возможности, которые заложены в нас; 4) металоогическая истинность суждения, основанием которой являются заложенные в разуме формальные условия мышления, познаваемые путем самоисследования разума. Очевидно, что данный класс общих представлений доступен познанию не интуитивному, непосредственному, а лишь дискурсивному, рефлексивному, связанному со словами. Эта познавательная способность представлена человеческим разумом, «который испокон веку прославлялся как привилегия человека» (79. С. 87).

Третий класс закона — математическое познание образует формальную часть полных представлений-созерцаний (данных нам априори) форм внутреннего и внешнего чувства, то есть пространства и времени. Пространственная последовательность обуславливает

существование геометрии, а временная — существование арифметики и алгебры. От первого класса они отличаются тем, что там пространство и время воспринимаются в связи с материей; здесь же они являются чистым созерцанием, основанным на априорной мудрости, то есть результатом чистой деятельности рассудка, чуждой созерцанию эмпирическому. Названный законом основания бытия, этот класс представлений, по Шопенгауэру, тесно взаимодействует (так же, как, впрочем, и различается), не только с основанием причинности (становления), но и с основанием рассудочного познания.

Наконец, четвертый вид закона достаточного основания имеет наибольшее значение: мотивация человека, выступающего как субъект воления, которое дано только внутреннему чувству, обнаруживается лишь во времени, а не в пространстве. Субъект познает здесь себя как водящего, а не как познающего. Познание познания не существует, ибо для этого нужно было бы, чтобы субъект отделился от познания и все-таки познавал познание, что невозможно. Поэтому субъект познания никогда не может стать представлением или объектом. Шопенгауэр подкрепляет это свое рассуждение изречением из священных Упанишад: «Его нельзя видеть: оно все видит; и его нельзя слышать: оно все слышит; его нельзя знать: оно все знает; и его нельзя постигнуть: оно все постигает. И сверх того, что оно — существо видящее, знающее, слышащее и постигающее, оно не более чем ничто» (79. С. 109, 615).

Тождество субъекта воления и познающего субъекта, объединенное в Я, которое включает в себя и обозначает то и другое, — это «узел мира», и «поэтому оно необъяснимо»; это тождество дано нам непосредственно. Шопенгауэр определяет обоснование событий и поступков как «волящее основание действия». Волевые решения, мотивацию во втором издании своего труда Шопенгауэр назовет «каузальностью, видимой изнутри» (79. С. 111–112).

Как же все-таки воля влияет на познание? Принято считать, что в учении о волении как мотивации Шопенгауэр иррационален. Но это не так. Воля заставляет сознание направлять в процессе познания внимание на те мысли и представления, которые некогда были у субъекта. Особое значение при этом имеет память, понимаемая не как хранилище, а как своего рода ткань, которую можно благодаря воле сложить и повернуть многообразными способами. Таким образом память о каком-то представлении восстанавливает его в нашем сознании всякий раз в новом ракурсе или обличье. Особое значение при этом имеют созерцаемые представления, а также способность к запоминанию, как и упражнение в

памяти. Кроме того, воля в процессе познания руководит ассоциацией идей, когда закон достаточного основания в его четырех формах применяется к субъективному ходу мыслей, то есть к наличию представлений в сознании. Только непосредственность воли, которая почти не осознается, создает иллюзию, будто в наше сознание нечто проникло без всякой связи с чем-то другим.

Каковы результаты проведенного мыслителем исследования познавательных возможностей и способностей человека? Прежде всего бросается в глаза, что он прочно усвоил уроки классической немецкой философии, особенно Канта. Но не как прилежный ученик, повторяющий своего учителя, а как мыслитель, призванный сказать новое слово. Познание невозможно без участия чувства, рассудка и разума, которые образуют ступени восхождения к знанию. Но при этом рассудок в учении о познании у Шопенгауэра получает иные измерения, чем у Канта, — он воплощается в интеллектуальном созерцании, а разум теряет регулятивную функцию, как думал Кант, и действует в образовании понятий. Далее Шопенгауэр принимает кантовское разделение мира на чувственно воспринимаемый и мир вещей самих по себе, и корни закона достаточного основания демонстрируют нам внутренний зародыш «зависимости, относительности, бренности и конечности нашего познания, пребывающего в границах чувственности, рассудка и разума, деления на субъект и объект», имеющих значение только для мира явлений, то есть для чувственно воспринимаемого мира, и неприменимых к миру вещей самих по себе. Нельзя говорить об основании вообще, его не существует. Закон достаточного основания нельзя обращать к миру вообще, к миру, запредельному нашим чувствам, рассудку и разуму. Поэтому нельзя сказать: «Мир и все вещи в нем существуют только посредством другого» (79. С. 122) — это положение и есть космологическое доказательство бытия Бога, которое Шопенгауэр решительно отвергает.

Шопенгауэр принимает введенное Кантом понятие трансцендентальности, повторяя в связи с ним вопрос об условиях возможности опыта (116. S. 65 ff). Но он хотел бы, отвечая на него, вслед за Кантом определить не столько формальную границу, сколько содержательные пределы возможного опыта, за которыми пребывает запредельность. Однако пока еще все свое внимание он обращает на область чувственно воспринимаемого мира и на способности, какие использует человек для его познания. Он педантично демонстрирует, рубрицирует, упорядочивает корни и классы закона достаточного основания, почти не приближаясь к заповедной пока для него зоне.

Именно в связи с этой задачей Шопенгауэр поступил особенно решительно с понятием разума, как оно использовалось в послекантовской немецкой философии. Он стремился к его демистификации, что противоречило культу разума в учениях его современников. Разум, считает Шопенгауэр, является способностью образовывать понятия из материала рассудочного созерцания; тем самым разум связан с опытом. Это не способность к высшему пониманию, не орган для постижения трансцендентных истин, не регулятивный инструмент, как у Канта, «Я знаю, что это понимание разума весьма отклоняется от общепринятого», — пишет он пока еще с большой осмотрительностью в первом издании своей диссертации (132. S. 644). Но тридцать лет спустя это самое «отклонение» он станет защищать от своих возможных оппонентов яростно и страстно:

«Профессора философии сочли возможным отнять у той отличающей человека от животных способности к мышлению и размышлению... которая нуждается в языке и создает для него возможности, способность, с которой связана вся рассудительность человека, а с нею и все свершения человека... — сочли возможным лишить ее прежнего наименования и называть уже не разумом, а... рассудком... Им, видите ли, понадобилось место и название разума для изобретенной и вымышленной, ... для совершенно ложной способности... — непосредственных, метафизических, то есть выходящих за пределы всякого возможного опыта, познаний, постигающих мир вещей в себе и их отношения, это прежде всего — «богопознание», то есть способность непосредственно постигнуть Господа Бога, а также априори конструировать способ, которым он создал мир; или, если это слишком тривиально, как Он посредством... жизненного процесса извлек из себя и в известной мере породил мир; или же, что наиболее удобно, хотя и чрезвычайно комично, — просто «отпустил» его... и пусть теперь мир отправляется в путь и шествует, куда ему угодно. Для этого, правда, хватило наглости только у такого дерзкого изобретателя нелепостей, как Гегель. И такое кривлянье под названием «познания разума» вот уже пятьдесят лет широко распространяется, заполняет сотни книг, именующих себя философскими... Разум, которому так нагло приписывают подобную мудрость, провозглашается «способностью сверхчувственного», а также «идеей», заложенной в нас, непосредственно применимой к метафизике, способности, близкой к оракульской» (79. С. 88–89).

О сверхчувственном восприятии всех этих сфер среди адептов абсолюта нет единого мнения. Шопенгауэр выделяет три варианта: 1) непосредственное созерцание разумом абсолюта; 2) способность эта не

столько видит, сколько слышит, не прямо созерцает, а лишь «внемлет тому, что происходит в воздушных замках заоблачных высот», а потом «пересказывает все это рассудку, который пишет, руководствуясь этим, философские компендии»; 3) разум может всего лишь предчувствовать все «эти великолепия».

Все это, считает Шопенгауэр, — глупости, и первый среди этих глупцов «шарлатан Гегель». Конечно же, здесь подразумевались также Фихте, Шеллинг, Якоби, находившиеся в то время в зените своей славы. Хотя Шопенгауэр к этому времени высоко ценил Канта, тем не менее он уже в первом издании «зацепил» и его, возражая против его мысли о связи морального разума со сверхчувственно-трансцендентным.

Но эти столь решительно подведенные итоги содержатся главным образом во втором издании. В первом же Шопенгауэр открыто не отвергает идеи своих именитых современников. Когда осенью 1813 года он завершил работу над диссертацией, в письме к декану йенского философского факультета профессору Г. К. Эйхштедту он весьма смиренно написал: «Я прошу Вас также не умалчивать, если Вам что-либо в диссертации покажется плохим». В письме нет и следа будущей самоуверенности. «Наши человеческие слабости так велики, — пишет он, — что нередко то, что у нас перед глазами, мы можем принять за нечто действительно совершенное; тем меньше, следовательно, можно полагаться на наши собственные суждения в философских делах» (132. S. 644). Личные же заметки Шопенгауэра свидетельствуют отнюдь не о смирении: он строго судит своих современников. Следовательно, в диссертации он просто осторожен.

Почему Шопенгауэр вначале был настроен столь миролюбиво? Конечно, он опасался противоречить духу времени. Это сказалось бы не только на присуждении ему искомой степени, но и поставило бы его в ряд отщепенцев, а он хотел быть членом философского сообщества, хотел существовать в философии как профессионал, стремился к карьере ученого, думал о профессуре. К тому же его учение еще не обрело четких форм. Он все еще размышлял, об этом свидетельствуют его записи начала 1813 года.

Введенное Шопенгауэром в диссертации понятие «воли» как всего лишь мотивации к действию только в 1815-м, то есть через два года после этой публикации, обрело окончательный вид. Заметка гласит: «Воля есть кантовская вещь сама по себе; а платоновская идея является полностью адекватным и исчерпывающим знанием о вещи самой по себе» (134. Bd. 1. S. 291). Именно идея есть ключ к постижению ноуменального мира, в

котором царит воля.

Почему же тридцать с лишним лет спустя, во втором издании диссертации, он излил на своих коллег столько насмешек и сарказма? Дело в том, что диссертацией было положено начало творческого пути Шопенгауэра, завершившегося через пять лет созданием системы, когда сложилась как целое его философия, которая возникла, как «прекрасная страна из утреннего тумана». За эти годы были найдены и получили законченную форму все основные положения его учения. К концу первого периода ему казалось, что он успешно выполняет свое жизненное призвание. Оставалось ждать читателя, и для него было большим разочарованием, что никто не пришел и не откликнулся. Не было широкой публики, актер остался на сцене в одиночестве. Не было рецензий. Не было откликов в книгах.

Даже мать, когда сын поднес ей свое сочинение, не соблаговолила его поздравить, а лишь обронила: «Это, вероятно, что-нибудь для аптекарей?»

Обиженный Артур возразил: «Мою книгу еще будут читать, когда от твоих вряд ли останется в чьей-нибудь кладовке хоть один экземпляр».

Мать ответила: «А от твоей останется весь тираж» (133. S. 17).

Оба оказались по-своему правы: до середины XIX века тиражи книг Артура пылились на складах или становились макулатурой, Иоганна же была модной писательницей; теперь книги матери можно найти только в крупных книгохранилищах (правда, в конце 70-х — в 90-е годы XX века были изданы ее воспоминания, письма, путевые очерки, а также один из наиболее известных ее романов — «Габриэла»), сочинения же сына огромными тиражами разошлись по всему миру. Диалог соперников.

Шопенгауэр очень скоро понял, что никто не хочет его слушать, но не пожелал хлопнуть дверью, огорошить какой-либо неожиданной выходкой или мыслью, чтобы привлечь внимание. Он избежал соблазна своего знаменитого последователя Ницше, шокировавшего современников. Шопенгауэр решил не вовлекаться в публичную игру философских амбиций и соперничества, но все же в личных записях не удержался от резкой критики потенциальных оппонентов, которые, хотя и не замечали его, но воздействовали своими трудами на умы современников и на духовный климат в целом, с чем ему трудно было смириться.

После разочарования всеобщим невниманием (исключением, как мы увидим, был только Гете), которое Шопенгауэр испытал поначалу, он утешался мыслью о том, что ему достаточно, как сам он утверждал, двух зрителей: один из них — его внутренний наблюдатель, другой смотрит на него извне; один погружается в сердце вещей, другой скептически взирает

на бег мира и его собственную в него невовлеченность: и оба они — он сам.

Шопенгауэр объяснял невнимание к своему труду тем, что его философия обладала особой истинностью: ее никто не понимает, потому что она слишком серьезна и недоступна сиюминутным устремлениям, хотя и написана кристально ясным языком. И все же он подспудно ждал отклика. Он не искал читателя, но все же тайно надеялся, что читатель сам найдет его. А пока он считал, что истина, которую он открыл, ускользает от его потенциального читателя. В конце жизни, когда его «заметили», он назвал свою длительную не востребованность долгим путем к истине.

Снова в Веймаре. Разлад с матерью

Как раз тогда, когда Шопенгауэр сделался доктором и появилась на свет его первая книга, 18 октября 1813 года произошла битва русских, прусских и австрийских войск с Наполеоном при Лейпциге, унесшая и покалечившая не менее ста тысяч человек. Разбитая армия Наполеона откатывалась на север и запад; в тихих долинах близ Рудольштадта появились казаки и австрийцы. Нужно было менять убежище.

5 ноября Артур покинул Рудольштадт и вернулся в Веймар. На оконном стекле своей комнаты в Рудольштадте он нацарапал: «Здесь жил в 1813 году Арт. Шопенгауэр», а также цитату из Горация: «Славен дом, глядящий в дальние поля». Почти полвека спустя один из почитателей Шопенгауэра совершит паломничество, чтобы прочесть эту надпись как «священную реликвию» (так иронически прокомментирует это событие уже знаменитый философ) (133. S. 186).

В дом матери Артуру возвратиться было непросто. Остановившись у нее при бегстве из Берлина, он застал там нового друга дома. Тайный архивариус Георг Мюллер фон Герстенберг поселился в начале 1913 года в комнатах, расположенных над покоями Иоанны. Он столовался у нее, присутствовал на ее приемах, сопровождал ее к знакомым. Он был моложе Иоганны на 12 лет. Она познакомилась с ним в Роненнбурге за три года до его переезда в Веймар. Тогда они вместе совершили путешествие в Дрезден. Ходили слухи, что Иоганна собирается выйти за него замуж. Жена Гете прямо писала об этом мужу. О нем было известно, что он стремился сделать карьеру; присоединив к своей фамилии Мюллер знатное имя дяди — фон Герстенберг, он таким образом рассчитывал проникнуть в высшие круги; он писал романы и стихи и любил возвышенные беседы, выказывая себя при этом натурой утонченной и меланхоличной, что неотразимо действовало на некоторых женщин. Впрочем, иные видели в нем продувную бестию.

Неизвестно, любила ли его Иоганна, но ей явно льстило, что он предпочитал ее общество общению с более молодыми женщинами. Она нуждалась в душевной дружбе; после смерти Фернова она чувствовала себя одинокой. Она не планировала замужества, поскольку весьма ценила свою независимость (пять-шесть лет назад ей приходилось отказывать претендентам на ее руку), но и не боялась ни слухов, ни двусмысленности, которую видели в ее дружбе с Мюллером-Герстенбергом.

Положение Иоганны в Веймаре все более упрочивалось: она стала известной писательницей. Сначала она издала описание военных событий 1806–1807 годов, которые ее непосредственно затронули. После смерти Фернова она составила его жизнеописание, чтобы полученными от книги доходами покрыть долг Фернова издателю Котте. Она также издала воспоминания о своих путешествиях по Европе. А затем последовали роман за романом, которые хорошо раскупались; ее даже называли второй мадам де Сталь. В конце 20-х годов Брокгауз издал двадцатитомное собрание ее сочинений. За одно десятилетие она стала знаменитой писательницей Германии.

В описываемое время писательская карьера матери только начиналась. И Герстенберг подбадривал ее. Они обсуждали свои сочинения. В романе «Габриэла», который пользовался успехом, Иоганна поместила одно из стихотворений Герстенберга. Последний, со своей стороны, опубликовал стихи Адели — сестры Шопенгауэра под своим именем. Можно сказать, что Герстенберг принадлежал к шопенгауэровскому «семейному подряду».

В конечном счете Герстенбург вовсе не был таким плохим человеком, каким его многие видели. Он пользовался расположением Иоганны, особенно ее хлопотами у Гете, но и сам стремился быть полезным. Когда в 1819 году Иоганна потеряла большую часть состояния, он предложил ей и Адели финансовую поддержку. Во время отлучек Иоганны из Веймара он брал на себя заботы о хозяйстве. У Иоганны были даже планы соединить Герстенберга с Аделью, но из этого ничего не вышло. Когда Артур осенью 1813 года прибыл в Веймар, об этих планах речи уже не было, речь шла только о дружбе матери с ее молодым постояльцем, которой Артур был весьма недоволен.

Он выказывал себя нетерпимым не только к данной ситуации, но и к людям вообще. Любого, кто предстал перед ним, он оценивал в интеллектуальном, моральном, творческом и иных отношениях. Если каких-то достоинств не находилось, Артур считал такого человека «фабричным товаром». И вот теперь, в материнском доме он, оказывается, принужден был к тесному общению с таким «посредственным типом», который, как ему казалось, претендует на то, чтобы занять место отца, образ которого с годами воображение делало все чище и благоднее.

Артур и раньше не мог простить матери, что она не только пережила отца, но и сумела найти собственное место в жизни. Он, который только благодаря ее поддержке смог освободиться от предписанной отцом судьбы, оказавшись на свободно избранном им самим пути, хотел бы, чтобы мать отказалась бы от той вольной жизни, которой сам столь дорожил. Впрочем,

нельзя забывать и о том, что Артур унаследовал от отца жесткий характер, мощную волю и непреклонность не только в житейском распорядке, но и в жизненных целях. Не будь этого, могло стать, что он разбазарил бы свое призвание в салоне матери.

Как бы то ни было, место рядом с матерью, когда-то принадлежавшее отцу, считал Артур, должно было оставаться незанятым. В крайнем случае отца мог заменить сын. В этом нельзя не усмотреть ту рутинную ревность, которую Фрейд связывает с эдиповым комплексом. Несколько лет назад мать рассеивала страхи Артура перед ее возможным замужеством. Но ни тогда, ни теперь она не собиралась отказываться от свободы, как она ее понимала. Она слишком любила такую жизнь, больше того, была убеждена, что благодаря ей она может реально обеспечить и житейскую свободу своего сына. Сын думал иначе, он считал, что обязан вмешаться в ее жизнь и указать ей правильный путь.

Уже через несколько дней по прибытии в Веймар начались ссоры. Напрасно Артур в дневнике призывал свою душу терпеть, принимая людей, каковы они есть. Он не умел быть терпимым, он не мог мириться с мужчиной в доме матери. Во время общих трапез Артур либо игнорировал Герстенберга, либо начинал спорить с ним. Особенно часто скандалы возникали при обсуждении текущих событий.

Герстенберг плыл по течению: он восторгался мужеством патриотов, освобождение Германии рассматривал как восхождение к вершинам исторической эпохи. В противовес ему Артур оценивал все эти события как потасовку на танцевальной площадке. В результате разыгрывались бурные сцены: кидались стулья, хлопали двери; мать оказывалась между молотом и наковальней. Отношения настолько накалились, что мать и сын, живя в одном доме, общались с помощью писем.

Когда весной 1814 года к Артуру приехал Йозеф Ганс, его приятель по Берлинскому университету, бедный студент, которого Артур материально поддерживал, он стал как бы секундантом Артура в домашних баталиях и навлек на себя гнев матери и Герстенберга. «Ганс рад прятать за твоей спиной свою прирожденную трусость, — писала мать, — и повторяет твои слова, не имея твоего духа» (139. Bd. 52. S. 125). Герстенберг, которого Артур постоянно обижал, старался платить той же монетой. В письме к обожаемому Аделью офицеру егерского полка Хайнке он с сарказмом писал: «Надо мной витает философ с его сущностью-универсумом. Он выписал из Берлина еврейчика, своего друга, и тот целыми днями покорно принимает свою дозу объективного слабительного четвероякого корня. По-ихнему, Клейст завоевал Париж только для того, чтобы с его помощью

прослабило французов. Фамилия еврея Ганс, и с этим сомнительным субъективным объектом за нашим чаем сидит Не-Я» (цит. по: 122. S. 264).

Чтобы сдерживать взаимное раздражение, мать ввела новое правило. Теперь Герстенберг обедал в одиночестве, и мать встречалась с ним, когда не было Артура. В течение трех месяцев это правило действовало; затем Иоганне надоели ограничения, придуманные ей самой. Она выставила требование, чтобы Артур сам оплачивал расходы, в том числе на жилье, за себя и своего друга. Но деньги поступали не вовремя, ей не хотелось их постоянно добиваться, и она вернулась к своей любимой идее: к желанию жить независимо и свободно. Для матери и сына, считала она, самое лучшее — жить раздельно.

Однако Артур сопротивлялся, он не хотел покидать материнский кров и чуть ли не со слезами молил оставить ему жилье в доме; при этом он мучил мать попреками за любовную связь с Герстенбергом. Иоганна настаивала на своем: она устала вечно оправдываться; у них есть опыт раздельного житья в 1807–1809 годах, она не порвет дружбы с Герстенбергом ради Артура, она не требует от Артура выказывать симпатию Герстенбергу, но хочет, чтобы Артур относился к нему терпимо. Наконец, она вовсе не хочет предписывать Артуру, с кем ему общаться; ведь она приняла в своем доме труднопереносимого Йозефа Ганса.

Короче, мать поставила сына перед фактом: он должен съехать; она поможет ему в поисках квартиры, если он захочет остаться в Веймаре. Задние комнаты ее дома, где размещались Артур и Йозеф, теперь переходили к Герстенбергу. «Не отвечай мне, в этом нет нужды; когда ты определишься с отъездом, дай мне знать, но не спеши: мне не следует знать об этом слишком рано», — так кончалось письмо, которое Артуру принесла горничная из салона матери 10 апреля 1814 года (139. Bd. 52. S. 126).

Через месяц отношения матери и сына были окончательно испорчены. Артур обвинил мать в том, что она истратила часть его доли наследства, которую он отложил для бабушки. Состоялась дикая сцена, и на следующий после нее день 17 мая 1814 года Иоганна еще раз уже самым решительным образом выступила в письменной форме.

«Двери, которые ты вчера, при твоём в высшей степени неприличном поведении, захлопнул так грубо перед твоей матерью, разделили нас. Я устала терпеть дальше твое поведение, я уезжаю за город и не вернусь домой до тех пор, пока не узнаю, что тебя там нет; я обязана заботиться о своем здоровье, ибо второе такое столкновение доведет меня до удара, который может стать смертельным. Ты не знаешь, что такое материнское сердце. Чем глубже оно любит, тем больнее чувствует удар прежде

любимой руки. Не Мюллер (Герстенберг), клянусь Богом, в которого я верю, ты сам отрываешь себя от меня. Твоя подозрительность, твоё осуждение моей жизни, моих друзей, твоё отторжение от моих поступков, твоё презрение к моему полу, твоё явно выражаемое отвращение к моей радости, твоё алчность, твои капризы.... — все это нас разделяет... Твой отец, который за несколько часов до смерти завещал тебе уважать меня, никогда меня не раздражал, — что сказал бы он, если бы увидел такое отношение? Если бы умерла я и ты должен был бы общаться с отцом, отважился ли бы ты его порицать?.. Сделал ли он для тебя больше, чем я? Разве он больше страдал? Или больше любил тебя?.. Свой долг перед тобой я выполнила... Больше я ничем тебе не обязана... Оставь свой адрес, но не пиши мне, отныне я не прочту и не отвечу ни на одно твоё письмо... Итак, кончено. Ты причинил мне боль. Живи и будь счастлив, если можешь» (139. Bd. 52. S. 128).

Несколько дней спустя Артур Шопенгауэр уехал из Веймара. Он никогда больше не увидит матери, которая проживёт ещё 24 года. Поначалу он писал злые письма. Упрекал за нелюбовь к отцу, за измену его памяти. Он ревностно сооружал культ отца, подчёркивая неуважение к матери. Однако, следуя воле отца, он оставался бы коммерсантом из тех посредственностей, которых презирал; благодаря матери он сделался одним из великих мыслителей Нового времени.

Лежит ли вина за этот взрыв ненависти и презрения только на Артуре, как можно подумать, читая последнее письмо матери? Пожалуй, нет. Сын, конечно, вел себя не лучшим образом. Но и мать не прилагала усилий к тому, чтобы сын мог ей довериться. Настроенная на житейские радости и успех, самостоятельная и самовластная, она хотела установить удобные для себя, приятные формы общения с ним, реагируя лишь на тот образ сына, который был ей мил. Реальный образ же, который сын ей явил, был по сути маской, вид которой противоречил тайным потребностям и желаниям Артура. Он хотел, даже будучи взрослым, быть любимым матерью. Инфантильная тоска по любви, которой он не получил в детстве. Но все его неумелые попытки (большую часть домашних расходов он взял на себя, униженные мольбы сохранить за ним жильё и др.) не встретили понимания. Шумная борьба заглушила стоны нелюбимого ребенка. Именно поэтому Артур всю жизнь столь негативно высказывался о матери и о женщинах вообще — из-за обманутой любви. Не такой уж редкий случай.

Во время этих семейных бурь он записывает в дневнике: «Мы следуем тьме, мрачному натиску жизненного воления, погружаясь все глубже и глубже в порок и прегрешения, в смерть и ничтожество, — пока

постепенно все тяготы жизни не обратятся против нас самих, тогда мы поймем, какой избираем путь, каков должен быть мир, которого мы хотим; через мучения, отчаяние и жестокость мы придем к самим себе, и из этой боли родится лучшее знание» (134. Bd. 2. S. 158).

Лучшее знание — то же самое, что лучшее сознание. Но где же спокойствие, где лучшее сознание в жизни и поведении Артура? Где высшая радость, которая значит больше, чем все разумные способы самоутверждения? Почему он не оберегает спокойствие матери, даже если ему неприятен Герстенберг? Где обретаются его стремления освободиться от бремени вражды, чтобы писать философские труды в духе созерцательности? Где ирония, умиряющая невзгоды и неприятности бременной жизни? Артур пишет в дневнике: «Одинокий действительно счастлив, потому что при жизни не хочет жизни, то есть не стремится к ее благам. Ибо он облегчает свою ношу. Представьте ношу, которая свободно покоится на опоре, и человека, который согбенно стоит под ней. Если он поднялся и удерживает эту опору, он несет целиком всю ношу; если же он отклонился от нее, он свободен от бремени» (134. Bd. 2. S. 102).

Артур не замечал амбивалентности своих отношений с матерью. Во что бы то ни стало он хотел сбросить ношу страхов и неприязни, какие навязывали ему житейские будни, но в то же время, воображая себя высшей инстанцией в судьбе матери, мечтал о том, чтобы ноша была легка. При этом он не замечал, как ранят его притязания не только мать, но и его юную сестру Адель, которая находилась в полной зависимости от матери.

Адель была на девять лет моложе брата; много лет живя вдали от дома, он почти не знал ее. Она была богато одаренной натурой. Окружающие превозносили ее утонченный вкус, живую речь, доброе сердце, образованность и т. д. Ее считали украшением Веймара, приглашали в лучшие дома, она играла главные роли в любительских спектаклях, была вдохновительницей «союза муз», где дочери знатных отцов собирались, чтобы музицировать, читать и рисовать. Но в то же время все поражались ее непривлекательности и некрасивости: костлявая фигура, огромная голова с маленькими глазками, круглолицая, как монгол, гогочет, как гусыня и т. д. — такие и подобные характеристики давали ей современники.

Не удивительно, что Адель не знала счастья любви, хотя жаждала ее, была для нее рождена, тем более что в душе была доброй и отзывчивой. Все проходило мимо. Ей оставалось лишь терпеть — подчас ей приходилось мириться с тем, что потенциальные возлюбленные доставались ее приятельницам, — и принимать участие в любовных

переживаниях ее подруг, да сострадать к людям посторонним. Сильнейшим переживанием ее жизни было спасение раненого офицера егерского полка Фердинанда Хайнке, сына силезского торговца мехами, которого Адель и ее подруга Оттилия нашли в кустах одного из парков, выходили и вывели в свет, где он красовался как салонный лев, хотя и соблюдал осторожность, так как в Бреславле его ждала невеста.

Последнее обстоятельство не мешало Адели боготворить его и всю жизнь лелеять в сердце миф о благородном и пламенном Фердинанде, который в конце концов стал полицей-президентом в Бреславле. В это-то время и прибыл в Веймар ее братец, который не замедлил подвергнуть насмешкам ее патриотические чувства и пылкую любовь.

Что касается споров и скандалов Артура с Герстенбергом вокруг тех же патриотических страстей, то к ним Адель относилась с двойственным чувством. С одной стороны, ей был неприятен Герстенберг, который в сравнении с ненаглядным храбрецом Фердинандом был просто болтун; с другой — ее ранили ироничные замечания брата о борцах за свободу Германии. Не удивительно, что Адель неуютно чувствовала себя между двух огней.

Ее страшил и даже приводил в отчаяние усиливавшийся конфликт матери и брата. Поскольку мать была ей ближе, она разделяла возмущение Иоганны. Если не считать нескольких лаконичных писем, отношения между братом и сестрой были прерваны на долгие годы: она осталась с матерью, непристроенной и одинокой, всю жизнь зависела от матери и была послушной исполнительницей ее желаний, лучшей подругой, превозносившей ее за сердечную доброту. Типичный образец отношений эгоистичной матери и покорной дочери, который в наши дни американский психолог Эрих Берн в своей книге об «играх, в которые играют люди», назвал «поношенным платьем».

Более полугода жизнь в Веймаре протекала для Артура не только в семейных раздорах. Артур продолжал работать над расширением и углублением своего учения, о чем свидетельствуют его дневниковые записи и заметки. Важно отметить также, что именно тогда он познакомился с памятниками индийской культуры: востоковед Фридрих Майер, посещавший салон Иоганны, возбудил его интерес к их изучению.

Великая встреча: Гете и Шопенгауэр

Итак, полугодовое пребывание в Веймаре было для Артура несчастливym. Но тогда же имело место и светлое событие, которое в последующие годы вспоминалось всегда с некоторой гордостью: встреча с Гете. Иоганн Вольфганг Гете, который до тех пор не обращал на Артура ни малейшего внимания, оказал ему честь — впервые заметил его. Артур послал ему свою диссертацию с посвящением, и Гете тотчас ее прочитал (что делал не так уж часто), возможно, отчасти потому, что мать Артура была его приятельницей.

Однако чтение захватило его. Ему понравилось, что философ подчеркивает значение интеллектуального созерцания в противовес духу времени, благосклонного к рационалистической рефлексии. Гете, который в своих максимах учил: «Чувства не обманывают, обманывает суждение», почувствовал в Артуре родственную душу. «Думать интереснее, чем знать, но еще интереснее созерцать» — гласит один из афоризмов поэта.

Приятель Шопенгауэра Давид Ашер так описал с его слов первую личную встречу Артура с Гете: «Это случилось на одном из приемов Иоганны Шопенгауэр, на который явился Гете. Однажды, когда в комнату вошел молодой доктор философии, Гете внезапно поднялся со своего места и молча стал прокладывать себе дорогу сквозь толпу стоявших гостей; он подошел к Артуру и, подав ему руку, всячески расхвалил его сочинение, которое показалось ему весьма значительным и сразу расположило его к молодому ученому» (133. С. 26). Это лестное приветствие имело место вскоре после приезда Артура в Веймар, ибо уже 10 ноября 1813 года Гете поручил своему секретарю Римеру пригласить к нему Шопенгауэра.

О первом посещении Артура Гете сообщал Кнебелю 24 ноября: «Молодой Шопенгауэр показался мне необычным и интересным молодым человеком; ты найдешь с ним менее точек соприкосновения, но все-таки должен с ним познакомиться... Я нахожу его талантливым, а остального не касаюсь» (цит. по: 124. С. 267). Под впечатлением этого первого посещения Артур пишет приятелю Гете, классическому филологу Ф. А. Вольфу: «Ваш друг, наш великий Гете, пребывает в хорошем состоянии; он весел, общителен, благосклонен, дружелюбен: да славится имя его во веки веков!» (132. С. 7). Пользуясь случаем, Гете пригласил Артура еженедельно бывать на вечерах, которые проводились в одном из частных домов. Но уже между февралем и апрелем 1814 года приглашения стали более редкими.

Интерес Гете к Шопенгауэру основывался не только на желании приятно провести время: с другими, — как-то заметил Гете, — он развлекается, с ним, с молодым доктором Шопенгауэром, философствует. Артур, несомненно, делился с поэтом своими пессимистическими взглядами на мир и человечество. Когда он однажды заявил Гете, что объекты существуют лишь постольку, поскольку могут стать представлением познающего субъекта, и что солнца не было бы, если бы мы его не видели, Гете, окинув его взором Юпитера, воскликнул: «Что? Свет должен существовать лишь постольку, поскольку вы его видите? Нет! Вас не существовало бы, если бы не было света!» (133. С. 31). Недаром Шопенгауэр называл поэта в высшей степени реалистом. Не случайно, расставаясь с Артуром, Гете написал в его альбом: «Хочешь радоваться себе, придавай ценность миру. Как следствие и в память дружеских разговоров. 8 января 1814 года». Куно Фишер считает, что Гете в этом совете Артуру выразил главное противоречие жизненной позиции Шопенгауэра: презирать человечество, но стремиться к славе, которая как раз и состоит в особом уважении людей (64. С. 32).

Но не стоит судить Шопенгауэра слишком строго. Конечно, Артур хотел признания, но философствование было в его понимании не стремлением к славе и не только способом самовыражения, но призванием и долгом перед человечеством: он свято верил в свою миссию. Пессимизм, обращенный к земному бытию, не исключал высокого уважения к высшему сознанию, в котором находят выражение лучшие потенции мира и человека; его пессимизм не был абсолютным.

Особое внимание при встречах собеседники уделяли обсуждению учения о цвете, которое в течение почти двух десятилетий разрабатывал Гете. В 1810 году он опубликовал труд «Очерк учения о цвете» — два огромных фолианта и третий, содержащий иллюстрации, — но данная проблема живо интересовала его и позже. Гете вспоминал об этих годах: когда кипели освободительные страсти, он, как курица с яйцом, носился с первичным феноменом (с прафеноменом) света, тьмы и смешения обоих, той взвеси, которая кажется нашим глазам цветом. Он стремился опровергнуть ньютоновское учение о цвете, показать, что английский гений в молодости обманывался, и это заблуждение, этот самообман сохранил до конца жизни. Известно, что Ньютон считал цвет видами света, которые возникают в результате разделения и преломления однородного белого светового луча.

Гете полагал, что эта теория ошибочна и выказывал прямо-таки отвращение к «ньютоновскому белому цвету». Гете был сторонником

целостного подхода к природе, а в теории познания стремился увидеть пластичную целостность явления, созерцать предмет в его законченной ясности; поэтому дискурсивно-отвлеченное видение Ньютоном физических свойств света было ему чуждо: здесь отсутствовал человек с его способностью воспринимать цвет.

Гете хотел внести весомый вклад в науку и остаться в памяти не только великим поэтом и писателем, но и естествоиспытателем. Позже он скажет И. П. Эккерману, что его поэзия не так уж значительна; рядом с ним жили прекрасные поэты. Но он был единственным, кто в его время что-то сделал для решения такой трудной проблемы, как учение о цвете. По мнению Гете, цвет является продуктом света и тьмы, пребывающих в мрачной среде, от плотности и прозрачности которой зависит степень поляризации света, выражаемой в цвете. Мглистая среда воздействует на цвет: синий возникает на фоне темного леса, далеких гор, в тумане; красно-желтые цвета возникают на светлом фоне и т. д. Это — первичный феномен цвета.

Но огромное значение имеет и восприятие цвета глазом, зрение. И Гете развивает здесь физиолого-психологическую концепцию восприятия цвета, считая физиологию «началом и концом всего учения о цвете». Например, освещенность мастерской художника в разное время суток при солнечном или пасмурном дне влияет на решение колористических задач, принимаемое живописцем.

Однако результаты двадцатилетних трудов были не столь уж впечатляющими для современников. Похоже было, что гора родила мышь. Знакомые и некоторые художники, правда, восторгались. Но ученый мир считал (в «Готской научной газете»), что в этом учении нет ничего нового. Утверждалось, что Гете совершил «ошибку»: будучи поэтом, не зная математики, захотел состязаться с величайшим авторитетом в этой области. Общественность и литераторы сожалели, что их ментор отклонился от поэзии и жгучих проблем времени.

На самом деле Гете и школа Ньютона, изучая одно и то же явление в разных планах, подходили к нему с разными методами, не исключаящими, а взаимодополняющими друг друга. На основе исследований Гете трудами его младших современников возникла и во второй половине XIX века динамично развивалась современная физиология цветного зрения (Я. Пуркине, И. Мюллер). А в XX веке и физики признали значение его учения. Знаменитый физик В. Гейзенберг писал, что теория Гете охватывает всю совокупность объективных и субъективных цветовых явлений, хотя, как считали уже в наши дни (например, В. И. Вернадский), физиологическая оптика всего не объясняет.

Приближая молодого Шопенгауэра, Гете, пожалуй, не признавался себе в том, что составляло для него особую заботу: найти сторонника своего учения о цвете. Шопенгауэр стал ревностным прозелитом, поначалу активным пропагандистом научных заслуг Гете. Он хотел поддержать своего учителя и предпринял попытку в унисон с Гете развить теорию цвета. Но, естественно, Артур, отнесся к делу творчески и не мог ни повторить путь, пройденный Гете, ни следовать за ним; для этого он был слишком самобытен, да и его движение к собственному учению зашло слишком далеко.

Если первичный феномен Гете лежит вне глаза, имеет независимое для зрения значение (глаз подчиняется условиям, в которых дан предмет), то Шопенгауэр стремился объяснить не только зрительное ощущение, но и природу цвета из свойств и организации человеческого глаза. Подобно тому как Коперник объяснял движение светил с точки зрения наблюдателя, движущегося вместе с землей, подобно тому как Кант исследовал чувственный мир на основе свойств и структуры человеческих чувственности и рассудка, Шопенгауэр стремился вывести из свойств человеческого глаза цветовой феномен и тем самым достроить целостную теорию, какую начал создавать Гете, который, по мнению Артура, хотя и имел в своем распоряжении соответствующие наблюдения, не создал необходимой для их обобщения теории.

Гете указал на явление цвета в простейшей форме: так обстоит дело, оно объясняется само собой и дальнейшие объяснения излишни. Шопенгауэр же задается вопросом, почему это так и возвращается от объективного факта к субъекту, к устройству и деятельности глаза, доказывая, что это так и должно быть.

Эту теорию Шопенгауэр создал через год после своего отъезда из Веймара, написав в течение нескольких недель трактат «О зрении и цвете», прервав ради него работу над своим основным трудом. Если в гетевском учении о цвете речь шла об «актах и страданиях света», то Шопенгауэр рассуждал об «актах и страданиях глаза». Только благодаря действию глаза — светоощущающей сетчатки, расположенной на глазном дне, — считал Шопенгауэр, — зрительное впечатление превращается в зрительное ощущение, а впечатление света — в световое и цветное ощущение.

Не делением цветового луча, как учил Ньютон, объясняется цвет, но раздельной деятельностью нашей сетчатки. Не в свете, омраченном телесной средой и не в освещенной тьме состоит первичный феномен, как учил Гете, но только в «органической способности ретины» разделять свою деятельность особым образом, который затем должен быть определен

точнее.

Чтобы выявить причины многообразных вариантов цветовых ощущений, Шопенгауэр различает в деятельности сетчатки количественные и качественные элементы, их интенсивность и экстенсивность. Их взаимодействие неоднозначно. Наиболее интенсивная деятельность сетчатки дает ощущение белого цвета, интенсивная невовлеченность в восприятие дает черный цвет, а сочетание того и другого — серый. Смена уровней экстенсивности деятельности отдельных частей сетчатки может привести к перемене образа, когда черный крест на белом фоне может (при переносе взгляда на серую поверхность) проявиться как белый крест на черном фоне.

Во втором издании книги о зрении и цвете (1854) Шопенгауэр прямо выступает против прафеномена Гете: свет, мрак и тени, которые так много значили в учении поэта, Шопенгауэр не считает цветами. Цвет — темнее белого и светлее черного; именно на уровне этих темно-светлых ощущений обнаруживается качественная деятельность сетчатки. Градация светлого и темного бесконечна. Основные цвета — желтый, красный, оранжевый, зеленый, синий, фиолетовый — светло-темны, их интенсивность и оттенок зависят от деятельности или бездеятельности сетчатки. В цвете всегда заключена двойственность, так как он всегда выражает раздвоенность деятельности сетчатки.

Мысли о роли устройства глаза в восприятии света были воспроизведены в первой главе главного сочинения Шопенгауэра. Но на закате дней своих он хотел, чтобы на теорию цвета смотрели как на побочное дело, не имеющее прямого отношения к его философии: трактат о зрении и цвете имеет отношение больше к физиологии, нежели к философии. Не случайно, что в 30-е годы XIX века эта работа привлекала внимание некоторых офтальмологов. В дальнейшем преодоление двойственности и образование цельного созерцания объясняли Витстон, доказавший стереоскопичность зрения (1838), Х. Дов, открывший «стереоскопический блеск» при виде графита, воды и пр., когда белое и черное, сливаясь, воспринимаются не как серое, а как блестящее, а также Х. Гельмгольц, исследовавший участие сознания в образовании зрительного образа.

Итак, Шопенгауэр не послушал совета Гете придавать ценность миру. Он не столько захотел подправить Гете, обратившись от объективного фактора к субъективному, к устройству и деятельности глаза субъекта, сколько стремился утвердиться в своей теории познания, создание которой начал в «Четверояком корне...». Не случайно поэтому впоследствии он

подчеркивал истинность своей концепции цвета: когда взираешь на расстилающиеся дали и представляешь себе, что они возникают в силу того, что функции мозга, то есть время, пространство и причинность прилагаются к известным пятнам, возникшим на сетчатке, чувствуешь, что носишь эти дали в себе, и необыкновенно живо сознаешь тождество своего существа с сущностью всего внешнего мира. Вполне натуралистический взгляд на мир и место в нем человека.

Но Гете оставался для Артура законченным реалистом: «Именно удивительная объективность его ума, — писал он о Гете, — повсюду налагавшая на его поэтические произведения печать гения, помешала ему там, где нужно было вернуться к субъекту, в данном случае к зрящему глазу, чтобы уловить в нем последние нити, на которых держится весь феномен цветового мира; между тем как я, выйдя из кантовской школы, лучше всего был подготовлен к тому, чтобы удовлетворить этим требованиям... чтобы найти истинную, основную и неопровержимую теорию цвета» (80. Т. 4. С. 606).

Не удивительно, что созданная Шопенгауэром теория цвета самым неблагоприятным образом повлияла на его последующие отношения с Гете. Он продолжал считать себя адептом учения Гете: он ведь всего лишь развил, как он полагал, учение великого мастера. Поэтому жаждал его одобрения и признания; поэтому он послал рукопись своего труда прямо Гете. Поэт был в отъезде; он находился в своем родном Франкфурте, куда была переслана рукопись Артура. Поначалу он не смог написать Шопенгауэру, так как был занят.

Восемь недель Артур томился, ожидая ответа, наконец 3 сентября 1815 года осведомился о судьбе своего сочинения. Со скрытой иронией он пишет великому поэту: «Ваше превосходительство не почтили меня до сих пор ответом. Я объясняю это главным образом тем, что лица, окружающие Вас, частые перемены места Вашего пребывания, к тому же сношения с правящими лицами, дипломатами и военными доставляют вам столько хлопот и так занимают ваше внимание, что статья моя по сравнению с ними не могла не показаться вам крайне незначительной, и у вас не нашлось времени для отклика на нее... Для меня неизвестность о том, что для меня важно, неприятна и мучительна, и в некоторых случаях моя ипохондрия может найти в подобных случаях материал для ужасных фантазий. Вследствие этого и чтобы положить конец мукам ежедневно обманываемого ожидания, я прошу Ваше превосходительство немедленно отослать мне обратно мою статью с вашим приговором или без него...» (132. S. 16).

Гете ответил вскоре и в весьма дружелюбном тоне, что рукопись он прочитал и обдумывает ее. На самом деле он всего лишь просмотрел ее. Затем долгое время Гете молчал, пока, наконец, в отправленном в конце октября письме предложил передать рукопись Артура знатоку учения о цвете профессору Зеебеку, с которым Артур мог бы поработать над своей рукописью, готовя ее к изданию. Артур был удивлен и возмущен. Его удивило, что Гете ограничился вопросом об издании рукописи: Шопенгауэр рассчитывал на обсуждение позиций. Его возмутило, что от него хотят дешево отделаться, спихнув рукопись некоему профессору. Это предложение вызвало столь сильное раздражение у Артура, что он сравнил его с эпизодом из жизни Руссо, когда некая знатная дама пригласила его пообедать, но посадила за стол, накрытый для слуг.

Его обиду не смягчили сдержанные похвалы Гете, отметившего точность и честность, с какой Шопенгауэр занимается проблемой цвета, исходя «из своей собственной природы и природы человеческой». Правда, эта сдержанная похвала его работе подвигла Артура в ответном письме изобразить свою интеллектуальную личность:

«Все, что я делаю на этом ограниченном поле, возникает исключительно и благодаря честности и точности... я не могу найти отдыха и удовлетворения до тех пор, пока каждая часть занимающего меня предмета не обрисовалась чисто и отчетливо. Зародыш всякого сочинения лежит в какой-то единственной внезапно явившейся мысли, последняя и пробуждает сладостное упоение зачатия; рождение же, то есть выполнение, не обходится... без мук, и тогда я предстаю перед собственным духом как неумолимый судья перед преступником, находящимся под пыткой, и заставляю его отвечать, пока все вопросы не будут исчерпаны» (132. S. 21).

Позицию Гете, нежелание обсуждать с Артуром его трактат, понять можно. Он трудился почти двадцать лет над созданием теории цвета, он чувствовал себя здесь Наполеоном в царстве духа и вдруг явился не достигший еще и тридцати никому неведомый философ и за какие-то две недели создает свою теорию, которую к тому же называет вершиной, венчающей пирамиду гетевского учения; без этой вершины она якобы недостроена. Но, главное, Гете отвергает стремление Артура построить мир из одного субъекта, который, оставаясь индивидом, не застрахован от ошибок.

После долгого молчания в конце января следующего года Гете отослал рукопись Шопенгауэра обратно, сопроводив посылку великодушным, но весьма небрежным письмом. Он выразил пожелание как-нибудь встретиться и поговорить на интересующую их тему; он попросил Артура

составить для него реферат книги, чтобы он мог при случае из нее цитировать. Обидный подтекст этой просьбы состоял в том, что Гете рукописи Шопенгауэра не читал.

В мае 1816 года Шопенгауэр опубликовал книгу без благословения Гете. Он послал вышедшую книгу великому старцу с замечанием: «Я просил бы Вас высказать суждение о ней, если бы у меня была надежда когда-нибудь получить его» (132. S. 28). Через неделю Артур получил любезный ответ с благодарностью, который заканчивался словами: «иногда посылайте о себе весточку». В записях Гете под 1814 годом можно прочесть: «Доктор Шопенгауэр как доброжелательный друг принял мою сторону. Мы о многом беседовали с ним в полном согласии, но, в конце концов, нельзя было избежать взаимного отдаления, подобно тому, как два друга, шедшие дотолы вместе, подают друг другу руки, но один хочет идти на север, а другой — на юг, и тогда они очень быстро теряют друг друга из виду» (цит. по: 124. S. 286).

Глава четвертая. Счастливое время

«Вы цветете, господин доктор!»

Весной 1814 года, после разрыва с матерью, Артуру предстояло выбрать место, где он мог бы остановиться, чтобы вплотную приступить к работе над своим большим трудом. Он выбрал Дрезден — «северную Флоренцию», который славился своим климатом, ландшафтами, городской архитектурой, огромной библиотекой, развитой духовной жизнью. В Дрездене не было университета и, значит, не было профессионалов-философов, которые могли бы наставлять или хотя бы быть средой для молодого ученого. Но для Шопенгауэра теперь это уже не имело большого значения.

В апреле 1814 года он писал Карлу Боттигеру, завсегдатаю чаепитий в салоне фрау Шопенгауэр, в то время главному смотрителю королевского музея античного искусства: «Лучшей и подлинной частью моей жизни является изучение философии, которому полностью подчинено все остальное. Так как я могу выбирать, я хотел бы иметь дело с прекрасной природой, предметами искусства, научными вспомогательными материалами, этого было бы достаточно для моего покоя. И все это было у меня, как только я приезжал в Дрезден: мне нигде не было так хорошо, как здесь; я давно хотел иметь случай там задержаться подольше. Поэтому я с большим удовольствием поселился бы в Дрездене» (132. S. 10). Артур спрашивал у Боттигера, сильно ли пострадал город во время последней войны, и можно ли там нормально жить.

Дрезден и в самом деле подвергся немалым разрушениям в конце Наполеоновских войн. Он был в зоне военных действий, здесь долгое время стояли французские войска, поскольку саксонский король, столицей которого был Дрезден, почти до конца наполеоновского времени был в вассальной зависимости от Франции. Но в начале мая 1813 года наполеоновские войска были вытеснены из города армией союзников, взорвав при этом достопримечательность Дрездена — мост Августа.

Когда союзники вошли в Дрезден, жители толпились на улицах, поэты восхваляли победителей стихами, школьные хоры пели; но через две недели освободители покинули город; французские войска вернулись и здесь обосновался сам император Наполеон. И снова жители толпились на улицах, поэты творили, школьные хоры пели.

В конце августа состоялась большая битва при Дрездене. Дрезденцы пережили чудовищный обстрел, когда было разрушено свыше двухсот

домов, а на поле боя осталось десять тысяч погибших. Конечно, эти данные могут показаться ничтожными по сравнению с бомбардировкой Дрездена англоамериканской авиацией в конце Второй мировой войны, когда весь город оказался в руинах и погибло больше мирных жителей, чем при взрыве атомной бомбы в Хиросиме. Говорят о двухстах тысячах жертв. Но мировая война XIX века несопоставима по масштабам сражений и потерь с мировыми войнами XX века.

Французы выиграли битву, но война продолжалась. Дрезден оказался в осаде. Дрезденцы голодали. У булочных дело доходило до поножовщины. Начались эпидемии тифа и гриппа; в больницах ежедневно умирало до ста человек, не считая тех, кто умер на улице или у себя дома, но не удостоился погребения, а был выброшен прямо из окна своего жилища. Естественно, повредились нравы. Но к началу 1814 года все ужасы были позади.

Боттигер развеял сомнения Артура и в мае 1814 года тот поселился в Дрездене, где прожил четыре года. Город еще не оправился от бедствий войны. Запасы зерна были невелики, следствием чего была дороговизна. Знаменитый своей чистотой и роскошью город был грязен, парки запущены, по улицам слонялись бездомные бедняки и инвалиды. Все кругом было в руинах и нечистотах. Так продолжалось почти год: в июне 1815 года, к моменту, когда король должен был вернуться домой после наполеоновской авантюры, город был вычищен, жители толпились на улицах, поэты творили, школьники пели. Дрезденцы заплатили высокую цену за лояльность сильному миру сего, за которую их упрекали многие современники.

О дрезденской жизни Шопенгауэра мало что известно. Кажется, он легко мирился с житейскими трудностями. Что касается военных событий, то, как мы знаем, он видел в них «смертоубийственный карнавал», в котором принятие какой-либо из сторон сделало бы его «убийственно смешным».

Шопенгауэр поселился на Большой Майссенской улице, 35 неподалеку от «Черных ворот», из которых Э. Т. А. Гоффман заставил выбежать своего героя в «Золотом горшке». Шопенгауэр весь погрузился в работу и чурался любого общения; друзей он не завел.

Художник Людвиг Сигизмунд Руль (1790–1887), создавший портрет философа, сообщает, как несколько раз сопровождал Артура на прогулках и посещал в его «священном обиталище» — в кабинете. Он выслушивал рассуждения Артура о том о сем и, в частности, о великом будущем учения. Но, вероятно единственным, кому в эти годы Артур немного приоткрылся, был Иоганн Готтлиб Квандт (1797–1859). Квандт в 1815 году познакомился

с Иоганной и подружился с Аделью. Только с ним Артур мог вспоминать о семейных сварах, называя сестру и мать «глупыми гусынями», только с ним он обсуждал свои семейные печали и обиды. Во всяком случае, Квандт утверждает: было очевидно, что в глубине сердца Артура таились болезненные воспоминания об ужасном времени его жизни. Квандт понял, что мать играла в душевной жизни Артура огромную роль.

Тем не менее, при всей его замкнутости, Артур охотно общался со странными или необычными людьми. Он часто посещал оперу. Здесь его знали как человека, который вечно спешит, а потому часто опаздывает или уходит раньше, который громко выражает свое неудовольствие спектаклем, потому что ему нравится современная итальянская опера, особенно Россини, а музыкальный руководитель театра К. Вебер почитает немецкую оперу, которую Шопенгауэр считает стерильной и амбициозной.

Работа поглощала его, он не страдал от одиночества, но были моменты, когда чувствовал свою покинутость. Он стремился избавиться от этого чувства, но ему это не удавалось. «Любое общение с другими, — писал он в дневнике в 1814 году, — уместно только при условии взаимного ограничения, взаимного самоограничения; для этого нужно при каждой беседе выказывать покорность» (134. Bd. 1. S. 95). Это самоотречение (резиньяцию) Шопенгауэр определяет как искусство «заторможенного соучастия». Когда одиночество выдерживать невозможно и ищут общества, получается, что оба — общество и одиночество — связаны друг с другом, а это значит, что нужно учиться «и в обществе быть также одиноким; не все, что думаешь, сообщать другим; стараясь в точности понять то, что говорят, не ожидать от других многого в интеллектуальном и моральном плане, оставаться равнодушным к их мнению, чтобы ни в коем случае не утратить хладнокровия. Следовательно, находясь среди людей, никогда не следует целиком погружаться в их общество; для этого необходимо отказаться от того, чтобы слишком многого от них требовать, рассматривая людей, как они есть, всегда только как объект... не входя с ними в тесное соприкосновение, всегда удерживая дистанцию; не быть ими уязвленным или запачканным. При таком подходе общество можно сравнить с огнем, у которого умный греется в некотором отдалении, но не лезет в него, как идиот, который, обгорев, бежит в холод одиночества и вопит, что огонь жжет. Конечно, требуется терпение: ни мясо, ни рыба; ни одиночество, ни общество» (134. Bd. 1. S. 113).

У Артура были знакомые, но не было друзей. В определении дружбы он придерживался строгих критериев: «Любое благо достижимо только в своей собственной сфере, и владения на чужой территории не дают

значимых результатов. Любовь, красота, молодость достаются только любовью, красотой и молодостью; деньгами или силой ими овладеть нельзя, это иллюзия; ... дружба, любовь и привязанность завоевываются только дружбой, любовью и привязанностью... Чтобы узнать, сколько счастья некто может получить, нужно знать, сколько он может дать» (134. Bd. 1. S. 101). Такова была правда жизни. Он глубоко прочувствовал это.

У него не было друзей, потому что он не мог доверять людям, а не доверял он им потому, что не умел дарить свою любовь. Способен ли он был любить вообще? Была ли у него тоска по любви и дружбе? Адель писала в дневнике о своем брате: «Кто никогда не любил, тот не может доверять». Думается, сестра Артура не права. Скорее всего, всю жизнь его мучила непреодоленная, неразделенная любовь к матери, не находившая с молодых ногтей эмоционального отклика. Это чувство закрепилось в отчужденности от людей и в недоверии к близким и людям вообще, в первую очередь к женщинам. Скандал в Веймаре — оборотная сторона непонятой и непринятой любви.

Естественно, Артур вскоре прослыл за чудака, про которого говорили, что он собирается осчастливить мир. Как он собирался это сделать, никто не знал; чему он хочет учить, никто не догадывался. Его диссертация в Дрездене была совершенно неизвестна. Никто не ожидал от него нового слова, однако многие страшились либо дивились его остроумию и сарказму.

Театральный антрепренер и писатель барон фон Биденфельд (1788–1862), который познакомился с Артуром в Дрездене и помогал ему в издании его главного труда, писал о нем как о человеке весьма порядочном, жестком и подчас сухом; в научных и литературных вопросах, указывал Биденфельд, он придерживался неординарных и твердых суждений; его остроты были прелестны, хотя иногда это был грубый юмор; нередко его облик — белокурые волосы, горящие серо-голубые глаза, глубокие носогубные складки, сдержанная и в то же время резкая жестикуляция — казался мрачным.

Стремясь приобщиться к «обществу», где он мог бы утолить свои полемические пристрастия, Артур посещал итальянский трактир «Чиापонне», где под прокуренной крышей за итальянским салями, фаршированной колбасой и пармской ветчиной выпестовался авторитетный литературный кружок Дрездена: здесь собирались сотрудники дрезденской «Вечерней газеты», литераторы национального призыва Фридрих Лаун, Теодор Хелль, Фридрих Кинд и другие. Эта группка — называлась она «Хоровой кружок» — претендовала на общегерманскую популярность,

пропагандируя традиционное воспитание, умеренность в политике, а в литературе и философии субботную безмятежность. Здравый человеческий рассудок был в этом кругу особенно и даже избыточно здоровым. Теодор Хелль, издатель «Вечерней газеты», украшал ее, например, такими стихами: «Когда я устаю от работы *вечером отдыхаю ... сажусь и читаю* новейшую книгу наших певцов. *Так сижу я среди цветов* вдыхая их чудный запах».

Шопенгауэр захаживал в «Чиापонне», так как любил итальянскую колбасу и знал, что устроит «пивных матадоров» — завсегдатаев. У него не было недостатка в слушателях и зрителях, которые сбегались послушать, как он сокрушает корифеев, городских законодателей моды и нравов. В полемике, которая неизбежно возникала, Шопенгауэр с непримиримой прямоотой бросал в лицо этой «литературной клике», как он ее называл, полные сарказма инвективы, часто пересаливая, адресуя им острейшие изречения из Шекспира и Гете. «Все боялись его, — пишет Биденфельд, — и никто не осмеливался состязаться с ним как равный с равным» (цит. по: 124. S. 294).

Тем не менее с одним из членов «Хорового кружка» у Шопенгауэра сложились почти дружеские отношения. Это был Фридрих Август Шульце, известный под псевдонимом Фридрих Лаун, которого Шопенгауэр в поздние годы называл «своим добрым, любимым, верным, старым Шульце». Он дал Артуру прозвище «Юпитер-громовержец», он помогал ему выпутаться из любовной аферы. В деталях эта история неизвестна. Во всяком случае, в декабре 1816 года Артур писал об этом своему другу детства Антиму, от которого не таил своих любовных походов. Письмо Артура не сохранилось, имеется лишь ответ на него Антима: «Кажется, ты сильно влюблен, мой добрый друг, это прекрасно. По правде говоря, как опытный практик, я не убежден, что верность твоей красавицы продлится долго. Извлеки между тем пользу из самообмана» (135. S. 105). Быть может, речь идет здесь о «девушке в Дрездене», о которой Адель пишет весной 1819 года в своем дневнике, что она «в интересном положении», и возмущается: о браке нечего думать, так как девушка из низшего сословия. Но Артур, замечает при этом Адель, принимает все это «правильно и хорошо».

В целом, следуя своему душевному складу, Шопенгауэр жил потаенной жизнью. Его настроения ни в чем не проявлялись, их окутывала внешняя размеренность и пунктуальность его житейского уклада, подчиненного книгам и занятиям, требующим одиночества. За оградой однообразия и изоляции разворачивалось великое путешествие — страстное

движение к завершению концепции в его большой книге. Быть может, права была его квартирная хозяйка, которая однажды дала выразительное наименование проявлениям почти экстатических переживаний, которыми была в то время отмечена его внутренняя жизнь. Когда Шопенгауэр как-то вернулся домой из оранжереи Цвингера с цветком в петлице пальто и лепестках, осыпавших шляпу, она воскликнула:

— Вы цветете, господин доктор!

— Да, — ответил Шопенгауэр. — Если деревья не станут цвести, как они принесут плоды?

Поиски и находки

Обращаясь позже к дрезденским годам, Шопенгауэр называл их самыми счастливыми, самыми продуктивными годами своей жизни. «Когда в плодотворных размышлениях протекали часы, мозг пребывал в высшем напряжении, а глаза могли обратиться к какому угодно предмету — он раскрывался передо мною. Вся моя система, — писал он в одном из писем в последние годы жизни, — возникла некоторым образом без моего участия, подобно тому, как вокруг центра формируется кристалл».

Когда 28 марта 1818 года Шопенгауэр послал свое сочинение издателю, в сопроводительном письме было написано: «Итак, мой труд является новой философской системой; новой в полном смысле этого слова: не новое изложение уже сделанного, а в высшей степени взаимосвязанный ряд мыслей, которые еще никогда никому не приходили в голову» (131. Bd. 1. S. 29). Следы того, как эти в высшей степени выдающиеся мысли приходили Артуру в голову, можно найти в рукописных заметках тех лет. Здесь имеется постановка тех вопросов, ответ на которые стремился дать автор книги «Мир как воля и представление».

Инспирированный Кантом дух критицизма, основательно усвоенный Шопенгауэром, подвигнул его на радикальную критику тех философских творений, которые замыкались на различных видах абсолюта. В этом плане примечательно его отношение к учению молодого Шеллинга, которого он изучал еще в геттингенском университете, а в дрезденские годы снова к нему вернулся, внимательно штудировав его работу «О мировой душе» (1798), представляющую один из набросков его натурфилософии. Основная мысль натурфилософии Шеллинга — согласие системы природы с системой нашего духа.

По Шеллингу, сущность органического мира предстает как плавный поток причин и действий, текущий по прямой только тогда, когда природа ничем его не задерживает; иначе он возвращается по кругу к самому себе. Природа, как и дух, бесконечна только в своей конечности, а связь между органической и неорганической природой обеспечивается одним и тем же принципом. Существенное во всех вещах заключается в жизни, а случайное есть только род их жизни; даже мертвое в природе не само по себе мертво, но являет собой погасшую жизнь.

В живом организме природа реализует принцип индивидуальности: во всех живых существах протекают сходные процессы, но протекают

уникально, поэтому жизнь — единство общего и индивидуального. Шопенгауэр положил мысль о единстве неорганического и органического миров в основу своего учения о воле. Близки Шопенгауэру и мысли Шеллинга об «унитарных идеях», выражающих единство природы, и о ступенях природы («потенциях») как восхождении и нисхождении форм, и о внутреннем противоборстве в явлениях. В дальнейшем эти положения Шеллинга угадываются в обосновании единства мира, сущностью которого является воля, в определении уровней воли, в размышлениях о воле к жизни и о смерти как переходе на иной уровень существования материи и пр.

Шеллинг в этом сочинении затрагивал также проблему, которая была в центре внимания Шопенгауэра: речь идет о воле. «Подлинный химический процесс жизни, — писал Шеллинг, — объясняет нам только слепые и мертвые действия природы, которые происходят как в одушевленном, так и в мертвом организме, но не объясняет, как сама природа как бы сохраняет свою волю в действиях этих слепых сил в одушевленном существе... это может быть объяснено только из начала, которое находится вне сферы химического процесса и не входит в него» (70. Т. 1. С. 138).

Не прошел Шопенгауэр и мимо рассмотрения Шеллингом проблемы воли в трактате 1809 года «Философское исследование о сущности человеческой свободы», осветившем ему путь. Воля понимается Шеллингом вслед за Я. Беме как неопределенная праоснова бытия (Urgrund), как бездна и безосновность (Ungrund), которая является бессознательным, темным неразумным стремлением. Она являет собой изначальное вожделение — непостижимую основу реальности вещей, «никогда не исчезающий остаток» (70. Т. 2. С. 109). Шеллинг был продолжателем той метафизической традиции, которая проявилась в XIII веке у Дунса Скота («Ничто, кроме воли, не является причиной всего того, что хочет воля»), а в XIV веке — у Оккама и др. Оккамизм оказал сильное влияние на Лютера, и благодаря протестантизму метафизическое учение о воле сыграло важную роль в становлении новоевропейской мысли.

Весь мир, проникнутый единым животворящим принципом, Шеллинг называет Мировой душой. Он напоминает о древней связи, существовавшей у греков между физикой, с одной стороны, поэзией и мифологией — с другой, когда, говоря об огне, прибавляют «не угасший на земле со времен Прометея», либо — о верхних слоях атмосферы как «о тех сферах, в которых жили боги». Шеллинг ведет речь о «возвращении к самому древнему и святому «естественному богочитанию». Шопенгауэр в этом пункте расходится с автором «Мировой души».

«Шеллинг, — отмечает Шопенгауэр, — проделал со своим абсолютom то же, что сделали со своим Богом благочестивые и просвещенные теисты — они выразили логическую невозможность его существования, которое может приниматься лишь как образное выражение абстрактного закона: рассудок ограничен только чувственно воспринимаемым и его способности значимы только для этого мира; я же (просвещенный теист) принимаю более высокую ступень высшего сознания» (134. Bd. 2. S. 326).

Не отрицая познание, которое достигается с помощью рассудка, Шопенгауэр уверен, что нельзя ограничиваться признанием исключительно рассудочного познания. Он предостерегает от увлечения таким подходом, ибо при нем теряют значение и рассудок, и познание: рассудок изрекает бессмыслицу, а знание теряет очевидность. Как известно, Шопенгауэр называет знание, которое возвышается над рассудком, лучшим сознанием. Но об этом сознании, замечает он теперь, следует говорить с осторожностью: о том, что нельзя выразить, нужно молчать.

Тем не менее Артур хотел точно определить, где начинается молчание и где возможно найти для него язык, может быть, язык преображенный. Его заметки 1814–1815 годов посвящены этой проблеме. В поисках соответствующего языка он не боится использовать метафору. Например, варьирует образ шара. Следуя закону достаточного основания, считает Шопенгауэр, мы скользим по поверхности шара, не достигая его центра. Наше знание способно распространяться только так, что площадь никогда не может быть измерена кубической мерой. Только лучшее сознание открывает новое измерение: из поверхности возникает объем. Это все равно, как проникнуть внутрь шара.

Как проникнуть с поверхности в глубину? Ответ: нужно, чтобы стало тяжело, нужно быть озабоченным, страдающим; только тогда можно преодолеть центробежные силы самоутверждения, которые держат на поверхности. «Чтобы человек удерживал в себе возвышенное настроение... чтобы им могло руководить высшее сознание, ему необходимы боль, страдания и беды, как кораблю необходим отягчающий его балласт, без которого нельзя осесть в глубину» (134. Bd. 1. S. 87). Однако корабль не должен погибнуть от слишком большого груза, но в то же время должен быть достаточно тяжелым, чтобы держаться нужной глубины и защищаться от угрозы быть опрокинутым волнами и ветром. В этом образе умеренной глубины такое сознание связывается с самосохранением.

По контрасту с лучшим сознанием, но и в соответствии с ним постепенно изменяется содержание эмпирического сознания. Вслед за Кантом Шопенгауэр замыкает эмпирическое сознание исключительно на

чувственно воспринимаемом мире, на явлениях. Но для Канта воспринимаемый чувствами и упорядочиваемый рассудком мир ни в коем случае не является неким знаком иллюзорной жизни. Кант во втором издании «Критики чистого разума» особо подчеркивает, что «являющийся» мир нельзя принимать за видимость, иллюзию или обман. Поэтому Кант не сомневается в достоверности этого мира, он естествен для нашей житейской практики и не порождает в этом смысле никаких проблем.

Иное у Шопенгауэра. Бытие является эмпирическому сознанию как «представленное бытие». Эмпирическое сознание есть способ восприятия и познания воспринятого. Эмпирическое сознание имеет для него двойственный смысл. С одной стороны, Шопенгауэр принимает разработанное Кантом трансцендентальное понимание этого мира в границах наших восприятия и познавательных способностей; но, с другой стороны, это сознание обращено к скованному ложью земному бытию и потому к обманчивой жизни. Для Шопенгауэра этот мир, здешнее бытие, не открывая сущности, являет нам благодаря нашей суетности ложное содержание. Чтобы проиллюстрировать это, Шопенгауэр продолжает разворачивать метафору шара.

Если сравнить эмпирическое сознание с ощупыванием поверхности шара, то оно сопоставимо с движением нашего неутолимого стремления к бессмысленной и бесцельной деятельности. «Эмпирическое сознание, — отмечает он, — похоже на белку в колесе». Если в диссертации эмпирическое сознание рассматривалось главным образом в теоретико-познавательном плане, то теперь постепенно это понятие получает этические характеристики; оно сопоставляется с житейской суетой. «Как же все мы безрассудно и глупо постоянно спешим удовлетворить наши желания и в этом надеемся найти, наконец, счастье вместо того, чтобы раз и навсегда оторваться от воления и погрузиться в лучшее сознание» (134. Bd. 1. S. 155).

В этой заметке впервые именно в 1814 году названа решающая для Шопенгауэра мысль: «лучшее сознание» должно освободиться от воли. То, что эмпирический мир является полем господства воли, Шопенгауэр еще отчетливо не выразил. Воля еще не стала волшебным словом, которое может расколдовать мир, но оно уже отлилось в имя для обозначения всего враждебного, что противостоит жизни в ее истинности.

Еще до того как Шопенгауэр развернул в полном объеме свою метафизику воли, уже было представлено следствие этой метафизики — отрицание воли как способа освобождения.

Стремясь во имя высшего сознания освободиться от воли, он открыл в

ней средоточие всего бытия. Так возникла его метафизика воли. Вещь сама по себе означает то, что она существует независимо от нашего восприятия. Это — сущее в собственном смысле слова. Стремление определить сущее — давняя задача философии. Позже Шопенгауэр напишет: «Для Демокрита сущим была оформленная материя, тем же, собственно, оно было и для Локка; для Канта оно — *x*, для меня — воля» (80. Т. 3. С. 528).

В начале 1815 года Шопенгауэр отмечает в своих записях положение, из которого затем последует все остальное: «Мир как вещь сама по себе есть великая воля, которая не знает, чего хочет; она даже не знает не только чего хочет, но даже и того, что она является волей и ничем иным» (134. Bd. 1. S. 169). Теперь видно, что Шопенгауэр не напрасно прошел кантовскую школу. Кант остается его философской совестью, и это со всей остротой побуждает его осмысливать наши способности познания и наши представления не столько и никогда «сами по себе», а исключительно «для нас». А это значит, что воля как вещь сама по себе не должна представляться тем объектом, который нужно только познать, той волей, которую Артур в своей диссертации полагал в виде одного из четырех классов объектов представления.

Как мог Шопенгауэр поддерживать кантовский тезис о невозможности познать в целом вещи сами по себе и одновременно утверждать, что он разрешил «загадку» вещи самой по себе? Он преодолел эту трудность, когда ему стало ясно, каким образом воля соотносится с вещью самой по себе: эта дискурсивно непредставимая воля, целиком идентифицируемая с кантовским понятием вещи самой по себе, есть не что иное, как воля, которая пребывает во «внутреннем опыте», ощущается, так сказать, на собственной шкуре. В этой связи перед Шопенгауэром возникла задача прояснить особенности этого внутреннего опыта и отделить его от воспринимающей и представляющей деятельности сознания.

В заметках философа проблема поставлена и содержатся наброски ее решения. Весь мир вне меня дан мне как представление. Имеется лишь единственный пункт, в котором я отношусь к миру не как к представлению; этот пункт лежит во мне самом. Когда я вижу мое тело, наблюдаю и проясняю его действия, все это фиксируется в восприятии и познании и является представлением; в этом же, моем собственном теле я одновременно прослеживаю также такие импульсы, такие потребности, такие боли и удовольствия, которые присутствуют не только в моих представлениях; то же переживается и другими людьми. Во мне самом эти представления даны непосредственно, интуитивно, представления же других я должен помыслить позже и по аналогии.

Во мне самом представлен двойной мир, одновременно лицевой и оборотный. Только я сам переживаю мир таким, как он внутренне дан мне теперь, вне того, как он представляется мне внешне. И это «внутреннее» влияет на представление о внешнем мире. «Наружный» мир есть для меня одновременно также и представляемое мною мое «внутреннее». Я сам есмь это «внутреннее», и это «внутреннее» обитает только во мне самом. Я являюсь внутренней стороной мира. Я есмь и то, чем является мир за пределами моего представления. «Идут вовне во всех направлениях, вместо того чтобы обратиться к тому, где должна разрешиться загадка» (134. Bd. 1. S. 154).

В подобной установке сбылась давняя мечта Артура: познай истину в себе самом, открой себя самого в истине: и гляди! в тот самый миг, к твоему удивлению, ты увидишь родину твоей мечты в целом и в деталях: там соприкасается небо с землей. Здесь речь идет не о самопознании в традиционном смысле, не о рефлексивном знании или моральной вере, призванной открыть моральный закон личности или способность субъективного мышления познать целостность объективного мира. Шопенгауэр хотел использовать внутренний опыт воления в собственном теле как средство для понимания всего мира.

С этой целью он направил движение своей мысли в двух направлениях: 1) контрактивное, погруженное в собственные переживания (не в мысль, уподобляемую рефлексии); 2) экспансивное, которое определяет весь мир по модели этого внутреннего переживания. Но в этом случае возникает проблема, которую Шопенгауэр поставил, когда рассматривал лучшее сознание: как можно вне аналитически-объективированного рефлексивного мышления (по закону достаточного основания) судить о мире, исходя из внутренних жизненных переживаний, и как можно говорить о своем тождестве с целостным миром? В философии тождества Фихте, Шеллинга, Гегеля он не мог получить ответ на этот вопрос. Парадоксальным образом его воодушевило и помогло изучение фрагментов совершенно нового духовного континента, недавно открытого Европой, — древнеиндийской мудрости.

Открытие индийских духовных древностей было делом романтиков. Подготовил почву И. Г. Гердер, который восхвалял глубину брахманизма, рассматривая его как пантеизм, поскольку мир для него являлся манифестацией духовной сущности (брахмы). Священник Гердер не отвергал этот вид религиозности — без Бога, без потустороннего мира, без веры в воздаяние и возмездие. Потребительски настроенным европейцам он рекомендовал искусство погружения, медитации. Он призывал

европейцев — покорителей Индии — если не принять, то понять тихую и святую душу индийцев. Но для самоутверждения в здешнем бытии такого рода духовность не годилась.

Романтики — братья Ф. и В. Шлегели, Й. Геррес, Ф. Баадер, К. Виндишман, Новалис, — которые подхватывали все, что обещало взорвать узкие пределы мира, расчлененного и отделяющего людей друг от друга, приняли гердеровские размышления. Тем временем появились новые переводы неизвестных ранее текстов, которые, однако, подчас искажали смысл источников. В частности, в 1801 году было издано переложение Упанишад, письменного предания о добуддистском, брахманском тайном учении. Француз Д'Анкетиль объединил это собрание источников под названием «Оупнек'хат». Текст был обременен тройным переводом: это был перевод с латинского языка некоего персидского перевода с санскрита.

Об этом труде Артур узнал зимой 1813/14 года, находясь в Веймаре, от ученика Гердера, индолога Фридриха Майера. Артур изучал эту книгу весной 1814 года и много лет спустя не пожалел для нее высоких слов. В «Парерга и Паралипомена» включена такая запись: «Каким свободным становится тот, кто прилежно прочитал персидско-латинский перевод этой несравненной книги, внутренне глубоко захваченный ее духом! Как же каждая строка полна прочным, точным и всепроникающе гармоничным значением!.. Все дышит здесь воздухом Индии и изначальностью, родственным природе существованием. И как очищается здесь дух от привитого ему с детства иудейского суеверия и от всей подчиненной ему философии! Это самое похвальное и возвышенное чтение в мире, какое только возможно: оно утешало меня в жизни, будет утешением в день моей смерти» (80. Т. 3. С. 721).

В Дрездене Шопенгауэр — новоиспеченный энтузиаст индийской философии, познакомился со своим соседом, совершенно никому неизвестным философом Карлом Христианом Фридрихом Краузе (1781–1832), который занимался индийскими древностями. Судьба философии Краузе на родине сложилась печальнее, чем у Шопенгауэра. Последний получил признание хотя бы в конце жизни; Краузе же умер в неизвестности. Его философское наследие попало в Испанию, а затем, сложными путями — в испаноговорящие регионы Латинской Америки, где положило начало мощному духовному течению, питавшему социально-политические и моральные доктрины и программы, получившему название «крауизм» и широко распространенному там до сих пор.

В отличие от Шопенгауэра, Краузе владел санскритом и сам переводил многие тексты. От него Артур получал дельные советы, книги, да и их

беседы оказывали на него благотворное воздействие. Они оба интересовались этическими вопросами. Не случайно этика Шопенгауэра с ее идеей сострадания столь весома в его учении, а Краузе построил «этику солидарности», основу которой составляет, правда, в более ослабленном варианте, индийская этика сострадания. Кроме того, Краузе познакомил Артура с техникой медитации. Он был единственным человеком, кто стремился не только освоить индийское духовное наследие, но и внедрить его в практику.

Итак, в Дрездене Шопенгауэр прилежно читает «Упанишады», следит за относящимися к Индии книгами и статьями, появляющимися в журнале «Азиатише магазин». Но — и это очень важно — самые интенсивные занятия буддизмом начинаются только после завершения работы над главным трудом. Об этом свидетельствует тот факт, что до конца 1818 года (именно тогда был завершен главный труд философа) в его записях можно найти лишь весьма скудные данные, относящиеся к индийской религии и философии. Поэтому не без оснований можно считать, что в содержательном плане движение его мысли было независимым от древнеиндийской мудрости, а многочисленные ссылки на древнеиндийские источники — своего рода дополнениями-именованиями, подтверждающими его размышления.

Они подтверждают ряд моментов, независимо развитых в философии Шопенгауэра, подкрепляя общечеловеческую направленность философии. Например, он пытается соединить образ майи с европейской философской традицией. Становление и исчезновение мира, бесконечное многообразие его проявлений «Упанишады» называют майей — завесой, покрывалом, скрывающим сущность вещей. Все, что индивид пытается узнать, и все, чем он хочет овладеть, находится под чарами этой майи. Шопенгауэр в этой связи так определяет майю: «Майя» в Ведах есть то же самое, что у Платона — «вечно возникающее, но никогда не сущее бытие», что у Канта — «явление». Это мир, в котором мы живем, это мы сами, поскольку мы принадлежим ему. Но этим еще не все познано» (134. Bd. 1. S. 380). Впрочем, ныне на его экскурсии в индийские древности особого внимания не обращают.

Это — 1816 год. А еще в 1814 году он пишет о человеке: «Чтобы приобщиться к божьему миру (то есть вступить на уровень лучшего сознания) требуется, чтобы человек, это случайное, конечное, ничтожное существо, стал кем-то совсем другим, скорее даже не человеком, а кем-то, кто сознает себя совсем другим. Ибо пока он живет, пока он — человек, он поддается не только грехам и смерти, но также и самообману, и эта

иллюзия, этот самообман столь же реален, как жизнь, как чувственный мир, ведь она едина с ним (майя у индийцев): на ней основаны все наши желания и поиски, которые в свою очередь только выражают жизнь так же, как жизнь есть только выражение майи... и пока мы живем, хотим жить, являемся людьми, эта иллюзия является истиной. Только в отношении к лучшему сознанию она иллюзорна. Если бы можно обрести покой, блаженство, мир, то эта иллюзия исчезла бы, и случись это, исчезла бы жизнь» (134. Bd. 1. S. 104). Мысль о лучшем сознании как способе избавления от иллюзий земной жизни будет развернута мыслителем в учении о познании воли как ядре мира.

Для воли, которая в нас существует так же, как она существует в мире как вещи самой по себе, Шопенгауэр находит в «Упанишадах» соответствие — Брахму, мировую душу. Все, из чего создана жизнь, все, чем она, однажды созданная, живет, все, куда она стремится, и все, куда спешит... все это есть Брахма. Этот пассаж Артур заключает словами: воля к жизни есть источник и сущность вещей. Шопенгауэра особенно привлекает то, что в «Упанишадах» нет ничего, что напоминало бы зависимость человека от Бога-творца, от потустороннего, от трансцендентности и т. п. Шопенгауэр нашел здесь религию без Бога, и он, который стремился построить метафизику без Неба, казалось бы, нашел здесь верный путь.

Но при создании системы индийская мудрость больше ничего ему не дала. К тому же он хотел найти свой собственный язык. Он отделял свою философию в рамках западноевропейской философской традиции; он хотел два свои открытия — постижение на себе самом «внутреннего опыта» как воли и определение мира по модели этого «внутреннего опыта» — сочетать с понятиями действующего сознания. Трудность для него состояла в том, что, как он постоянно подчеркивал, его философия возникла «не из понятий», а напротив, из жизненного опыта и взгляда на него. И эти взгляды должны ложиться в основу понятий, которые бы их, эти взгляды, адекватно выражали. Поэтому-то индийская философия служила как бы иллюстрацией для этих его целей. Позже он писал, что в его учении вещь сама по себе как внутренняя сущность мира названа так, как более всего привычно европейцам — волей, а это бесконечно лучше, чем если бы назвать это Брахмой, Мировой душой или как-то еще.

Шопенгауэр хотел не объяснить, а именно понять мир как волю, справедливо отмечают новейшие биографы философа (см. 103, 116, 124). Акт познания превращает в явление то, что пребывает в нас как вещь сама по себе, а потому требует не понимания, а объяснения; мы теперь сами как

бы распадаемся на субъект и объект, и собственное тождество в этом случае восстанавливается с помощью понятия личностного Я. И этот акт тоже требует понимания. Поскольку самосознание базируется исключительно на внутреннем чувстве, подчеркивает Шопенгауэр, оно все еще не свободно от формы времени (неразрывную связь внутреннего чувства и времени обосновал Кант), но к нему не пристаёт уже форма пространства, и форма времени, вместе с распадением на субъект и объект, составляет единственное, что отделяет самопознание от вещи самой по себе.

Шопенгауэровская метафизика воли тем самым ни в коем случае не противоречит и не конкурирует с аналитикой эмпирического мира; она является герменевтикой и существования, и самого бытия. Она объясняет эмпирический мир и не призвана объяснять каузальные связи сущего, она лишь спрашивает о том, что такое бытие. набросок такой герменевтики, отграниченной от естествознания, имеется в его записи 1816 года: «До сих пор было принято — и это правильный путь естествознания, — исходя из наиболее известного, объяснять менее известные стихийные природные силы... Посредством этого хотели также объяснить структуру и человеческого познания, и воления, и тем самым иметь во всей полноте науку о природе. Можно добавить при этом, что такой подход не оставляет места для понимания.

Но подобное сооружение стояло бы без фундамента и в воздухе: ибо как помогут мне все эти объяснения, если они имеют так мало связи между собой, если в основе своей они суть не что иное, как сведение всего к тому же неизвестному, которое в конечном счете должно быть объяснено... Сущность вещей, проявляющая себя в совокупности причин, необъяснима; это только правило организации порядка явления вещей в пространстве и времени (в отношении друг к другу в данном месте и в данное время)....

Я же предлагаю совершенно противоположный путь. Я также исхожу из самого известного, как и все. Но вместо того, чтобы наиболее общее явление и самое несовершенное, а потому и простейшее, принимать за известнейшее, хотя видно, что они совершенно не известны, я исхожу из известнейшего для меня явления природы, знание о котором мне ближе всего, которое является одновременно самой совершенной высшей потенцией всего другого и потому выражает с наибольшей отчетливостью и полнотой сущность всего: и это явление есть человеческое тело и его действие.

Другие хотели дать конечное их объяснение, исходя из сил неорганической природы; я же, напротив, хочу понять их из них самих; при

этом я не следую закону каузальности, который не приводит к сущности вещей; но непосредственно рассматриваю сущность наиболее значимого явления мира — человека; когда я отказываюсь от того, что он есть мое представление, я считаю, что человек целиком есть воля: воля пребывает как его сущность сама по себе и ничего больше. То, что дано каждому непосредственно, тем он и является» (134. Bd. 1. S. 365–366). Воля, по мнению Шопенгауэра, есть первичное и витальное стремление, которое в пределе должно быть осознано как существующее само по себе, и только потом, в мире людей, оно приводит к осознанию намерения, цели или мотива. Чрезвычайно важно понять Шопенгауэра именно в этом пункте, ибо ему приписывают, что в стиле философии сознания он намеренно проецирует волю, то есть дух, в природу. На самом деле все наоборот: Шопенгауэр не хочет одухотворить природу — он хочет натурализовать дух.

Шопенгауэр предчувствовал трудности в признании своего учения. В 1816 году он записывал: «Я очень расширил пределы понятия «воли»... Признается только та воля, которая сопровождает познание и, следовательно, определяет мотив своего проявления. Но я говорю, что каждое движение, стремление, существование, любая целостность — все это является объективацией и явлением воли, поскольку она существует сама по себе, то есть в том, что еще остается от мира, после того как отвлечешься от того, чем является наше представление» (134. Bd. 1. S. 353). В главном своем труде Шопенгауэр покажет, какие последствия имеет эта мысль. Но в заметках он очертил свой первоначальный замысел и методологическую проблему, акцентируя герменевтический подход.

Большое значение имеет также его дистанцирование от философской традиции, прежде всего от современной ему философии. «Главная ошибка всей предшествующей философии, — писал Шопенгауэр в 1814 году, — состоит в том, что она как наука пыталась дать исходящее от основ опосредованное знание даже там, где оно дано непосредственно.

Эта непосредственность есть нечто совсем иное, чем та, которая берет начало из посткантианской рефлексивной философии».

Правда, сам Кант в первом издании «Критики чистого разума» высказал робкое предположение, что нечто такое, что лежит в основе внешних явлений, могло бы быть субъектом мысли. Но он же потом сделал все для того, чтобы уничтожить мысль о том, что субъект познания конструирует из своего внутреннего мира (как вещи самой по себе) мир внешний. Посткантовская философия, смутно понимая, что страх перед ошибкой сам ошибочен, пошла следом за ним.

Фихте полагал, что самое малое и самое большое, начиная от структуры крохотной травинки и кончая движением небесных тел, выводится из сознания и его априорных форм. Непосредственность рефлексивной философии исходит из движения мышления. Задача состоит в том, чтобы выявить и проследить это движение. Субъект познания сам должен включиться в эту работу, как бы заглянув себе за спину. Фихте и Шеллинг называли такое действие интеллектуальным созерцанием. Пристальное ознакомление с мастерской мысли открывает нам путь к тайне мира. Шопенгауэр тоже стремился разрешить загадки мира. Однако он не принимал такого пути. Он исходил из субъекта воления — иного, чем разум. Уже в своей диссертации он недвусмысленно пояснял: субъект никогда не может познать себя. Ибо всякий раз, обращая познание на самого себя, он превращается в объект, а между тем познающий субъект всегда должен оставаться предпосылкой и местом познания.

К этому он добавлял и невозможность познать сам процесс познания. Он предвидел уже тогда, что его будут упрекать в том, что он сам пытается в своей теории построить познание процесса познания. На это у него был готов ответ: структуры нашей воспринимающей и познающей способности приобретаются не беспредметной саморефлексией, а посредством абстракции от различных видов познания объектов; не тогда, когда познающий субъект остается субъектом, а тогда, когда он направляет свои усилия на то, что находится вне него, то есть на то, что становится при этом объектом познания.

Мнение о том, что познание познания ведет к бесплодному удвоению, Шопенгауэр сформулировал еще в Берлине, слушая лекции Фихте. Вслед за тем он открыл новый подход к непосредственности — непосредственности тела как воплощенной воли. Обратной стороной представления является не дух, который созерцает себя в процессе деятельности, а природа не как внешний объект, но пережитая нами и в нас самих. Выход за пределы рефлексивной философии, поворот к своеобразно понимаемой природе, предпочтение представления, а не понятия означали выход за пределы гегельянства и имели далеко идущие последствия: Артур Шопенгауэр выпал из современного ему потока философии.

Рефлексивная философия от Фихте до Гегеля выводила целостность человеческой жизни и природы из структур духа и приписывала интенсивному историческому процессу цель, которая приведет дух к самому себе. История рассматривалась как движение к истине: шествие духа, который отчуждается в целом ряде самоосуществляющихся ступеней, в конце концов, в ходе истории и в развитии духа возвращается к себе на

более высоком уровне. Взгляд на историю понимается при этом как прогрессивный момент исторического процесса, как момент самоосуществления.

Все это чуждо Шопенгауэру: воля, которая лежит в основе всего, есть как раз не дух, который самоосуществляется, а слепое, мощное, бесцельное, саморасчленяющееся влечение, непрозрачное для чего-то общего, для чего-то, что имеет смысл. Действительность подчиняется не разуму, а господству такого порыва. Наполеон, который разрушил любимый Шопенгауэром Дрезден, — яркий тому пример. Бонапарт, писал Шопенгауэр, среди многих других, если не большинства, не такой уж плохой человек: ему свойствен обычный эгоизм, добивающийся собственного блага за счет других. Его отличает только большая сила воли в достижении цели. Но все беды его времени — необходимая обратная сторона его стремлений — неразрывно связаны со злой волей, проявляющейся в этом мире.

Основополагающие перемены, а следовательно, и надежда, при этом отсутствуют. Что же остается? Уход от воли в философскую вдумчивость, в искусство и, наконец, в лучшее сознание, а позже — в отрицание воли. Лучшее сознание — пылающее мгновение, в котором гасится воля. Это — не отрицание в гегелевском смысле, то есть примирение противоречий на более высоком уровне. Диалектику немецкой классики Шопенгауэр не принимал, он придерживался непримиримой двойственности лучшего и эмпирического сознания, определяемого волей. Они соотносятся друг с другом весьма мало; Шопенгауэр сравнивает проявление высшего сознания со скудными солнечными днями зимы, с мгновением прекрасной мечты в действительной жизни.

Выражение «лучшее» (или «высшее») сознание почти исчезнет из его словаря, когда он найдет ключевые понятия для своей метафизики воли. Конечно, исчезнет только выражение, а не то, что оно обозначает. Это выражение заменится другим: в нем будут подразумеваться та внутримирная трансцендентность, тот экстаз, который в его метафизике воли будет называться «эстетическим созерцанием» и «отрицанием воли». Но если в начале его философствования выражение «лучшее сознание» определялось духовной позицией, связанной с изумлением, с эмоциональной и интеллектуальной возвышенностью, то отрицание воли, завершающее его философию, выражается в квиетиве, в пределе — в нирване, в отказе от мира с его эмоциями, чувствами и страстями. Но в любом случае лучшее сознание как бы инкогнито с начала и до конца продолжает пребывать в корпусе философских идей Шопенгауэра.

Первое итальянское путешествие

В начале 1818 года, когда работа над рукописью еще не была закончена, Артур обратился к барону Биденфельду с просьбой о посредничестве с издателем Брокгаузом. Иоганна Шопенгауэр за год перед тем опубликовала в его издательстве свою четвертую книгу «Бегство на Рейн». Однако из-за семейных неурядиц Артур не стал просить содействия у матери. Он решился действовать самостоятельно.

Шопенгауэр рекомендовал будущему издателю свое сочинение не только в качестве новой философской системы, не только в качестве синтеза идей, которые до сих пор еще никому не приходили в голову; в сильных выражениях он разделялся со своими предшественниками и современниками. «Книга далека равным образом от бессмысленного словесного шлама новых философских школ и от плоской болтовни докантовского периода». Конечно, книга бесценна, так как в нее вложена вся жизнь; поэтому будущий автор требует от издателя добротной печати, тщательной корректуры, лучшей бумаги. Гонорар, писал он, «не стоит упоминания: один дукат за лист, то есть 40 дукатов за всю книгу». Издатель, который заглядывает вперед, ничем не рискует, так как «книга... станет... впоследствии источником и поводом для появления сотен других книг» (132. S. 29). Шопенгауэр даже не предложил пробного образца текста. Брокгауз должен был купить kota в мешке. И он купил.

Фридрих Арнольд Брокгауз — преуспевающий издатель — в 1811 году за бесценок купил у обанкротившегося издателя Лейпольда права на издание энциклопедического словаря, и через несколько лет это издание стало для него золотой жилой. Он был просветителем-практиком, не боявшимся конфликтов с цензурой. Во время наполеоновской оккупации он поддерживал контакты с патриотической оппозицией: в его издательстве в 1813–1814 годах публиковалась газета «Дойче блеттер», полуофициальный орган антинаполеоновской коалиции.

Когда освободительные силы в Германии укрепились, он переиздал книгу «Германия в своем глубочайшем падении»; за несколько лет до того первый ее издатель Пальм был расстрелян за это по приказу Наполеона. И тем не менее в издательском деле Брокгауз, даже когда рисковал, стремясь внедриться в разные области книжного рынка, всегда руководился расчетом. Он издавал дневники, женские романы, путевые записки, художественную литературу и научные труды. Он понимал значение

философии, но философские книги выходили у него не так уж часто. Поэтому философское сочинение сына Иоганны Шопенгауэр, автора почти домашнего, вполне оказалось к месту.

31 марта 1818 года Брокгауз написал Артуру о полученном от него «лестном предложении». Шопенгауэр поблагодарил и попросил оформить официальный договор. Он предупреждал издателя, что могут возникнуть трудности при прохождении цензуры, поскольку его книга противоречит «догмам иудейско-христианского вероучения». В худшем случае его труд должен был бы печататься в другом месте, например, в Мерзебурге, где цензура либеральнее. Издатель во всяком случае не понесет убытков. Шопенгауэр настаивал на кратких сроках издания; он хотел бы, чтобы книга вышла к осенней ярмарке, поскольку собирался в путешествие по Италии.

Летом Шопенгауэр сдал рукопись и с нетерпением стал ждать гранок. Он не знал еще издательских порядков и полагал, что недели через две Брокгауз должен о себе напомнить. Но когда и через три недели гранки не появились, Шопенгауэр вышел из себя. Брокгауз не имеет права обращаться с ним, как с авторами энциклопедического словаря или с подобными им пустыми писаками, которые только и умеют зря переводить чернила.

Издатель энциклопедического словаря не отозвался: без комментариев он лишь отослал первую корректуру. Это было мало. При таких темпах книга не выйдет к осени. Больше всего Шопенгауэра раздражало, что не соблюдаются сроки договора: «Для меня нет ничего ужаснее, когда слову людей, с которыми должен иметь дело, нельзя доверять» (132. S. 40). К тому же он хотел немедленно получить гонорар и сообщал, что вообще прекращает доверительные отношения с издателем, поскольку слышит со всех сторон, как тот заставляет ждать гонорара и даже пытается утаить его.

Это послание, конечно, возмутило Брокгауза, и он ответил в том смысле, что считает Шопенгауэра человеком, лишенным чести. Шопенгауэр не унимался и продолжал поносить своего издателя. В ответ тот прекратил с ним контакты. Хотя издательская работа поначалу шла в соответствии с договором, Брокгауз приостановил ее, так как, говорил он третьим лицам, не желал иметь дела с этим «цепным псом». В своем последнем письме 24 сентября 1818 года Брокгауз писал Артуру, что, не дождавшись от него извинений, продолжает считать его бесчестным человеком и поэтому прерывает переписку и не примет от него писем, «грубость и неотесанность которых подходят скорее кучеру, а не философу... Я только надеюсь, что мои опасения напечатать в виде вашего

сочинения всего лишь макулатуру, не исполнятся» (131. Bd. 1. S. 244).

Уяснив, что книги к ярмарке не будет, Шопенгауэр отправился в давно запланированное путешествие по Италии, которое в свое время ему настойчиво рекомендовал Фернов. Прежде чем уехать, он еще раз написал Гете, чье «Итальянское путешествие» вышло за год до этого. Он писал ему, что выполнил свою задачу, что теперь не в состоянии сделать что-то лучшее и более содержательное, что решил отправиться в страну, где благоухают лимоны, и где «слуха моего не достигнут нет-нет всех литературных журналов и газет».

Артур хотел встретиться с Гете, который находился в то время в Карлсбаде, но у него, писал он, совсем не было времени; он даже не мог поехать из-за семейных неурядиц в Веймар, чтобы повидаться с сестрой, которая стала необыкновенной девушкой; он нижайше просил Гете дать ему совет или указание в связи с предстоящим путешествием. Артур хотел получить сведения о поездках великого поэта в Италию и о каких-нибудь книгах об этой дивной стране. Он просил также удостоить его, если это возможно, рекомендательными письмами, предлагая передать посылку для кого-либо в Рим или Неаполь.

Артур все еще воображал, что Гете принимает его учение о цвете, что они союзники, и сетовал на невнимание прессы к его творению и на критику по адресу Гете. «Моя теория цвета не произвела еще сенсации... подобно камню в болоте, не делающем кругов; но я все же не теряю надежды на лучшее: правда и истина, в конечном счете, завоевывают свои права».

Что касается главного своего труда, то Шопенгауэр выражал уверенность, что уже не создаст что-нибудь более совершенное и значительное. «Благосклонная судьба подарила мне, по крайней мере, по части внешней, досуг, а по части внутренней — сильнейшее стремление к раннему осуществлению того, что иные, как Кант, могли распорядиться лишь как плодами юности, замоченными в уксусе старости» (132. S. 34). Он обещал прислать Гете роскошный экземпляр своей книги, надеясь на благосклонный прием его труда. Гете ответил любезно, но кратко и без советов и наставлений; к письму были приложены его визитная карточка и рекомендательное послание к лорду Байрону, который находился в то время в Венеции, куда Артур попал в начале ноября.

Байрон, пребывавший в Венеции, был увлечен изучением армянской грамматики, погружен в очередной роман — с графиней Гвиччиоли, а по утрам гарцевал вдоль Лидо. Там однажды его увидел Артур Шопенгауэр. Он сопровождал свою возлюбленную, которая, увидев скачущего «Дон

Жуана», пришла в полный восторг и вскричала: «Вот английский поэт!» — и потом целый день вспоминала об этой встрече. Шопенгауэр взревновал и не воспользовался рекомендацией Гете. Позже он сожалел об этом, сетуя, что «бабы» снова отвлекли его от важного дела. Рассказав об этом эпизоде своему почитателю, музыканту Ф. фон Горнштейну, он добавил, что «тогда в Италии жили три величайших пессимиста — Байрон, Леопарди и я» (133. S. 59).

В первые недели пребывания в Венеции у него возникли другие приоритеты. В Италии, говорил он позже, он наслаждался не только прекрасными предметами, но и самой красотой. Он вспоминал об этом путешествии с удовольствием: ему, тридцатилетнему, жизнь тогда улыбалась. Что касается женщин, он был к ним весьма склонен, лишь бы они этого хотели. Хотела ли его благосклонности та женщина, которую он сопровождал на Лидо? Скорее, да, что было видно по его душевному равновесию. Правда, мысль о браке Артура не увлекала. Но, конечно, он не мог не опасаться такого опасного соперника, как Байрон.

В Италии возобновилась переписка с сестрой. Адель, добрая девушка, сочувствуя матери и не одобряя поведение Артура в семейной скандальной истории, все же не стала целиком на сторону матери, и после некоторого перерыва, когда брат написал ей, их переписка возобновилась и письма ее сохранились. Ему было хорошо в Венеции. Он писал сестре в чудесном, мягком настроении, что ее удивляло: таким он никогда не был.

Венеция осенью была прекрасна: лагуна, гондольеры, солнечные дни, голубое небо, свежий воздух, пестро одетая толпа, замечательные мастера венецианской школы. Венеция уже не была республикой. Крылатые львы Святого Марка больше не охраняли дожей; там обитал князь Меттерних, канцлер Австрии. Поскольку были основания опасаться движения карбонариев (Байрона подозревали в связях с ними), Венеция кишела австрийскими шпионами. Несмотря на это, город сохранял праздничность и веселость. Кафе на площади Святого Марка были переполнены. Здесь было тогда восемь театров, больше, чем в Лондоне или Париже.

С мироощущением патриция и гетевской карточкой в кармане Шопенгауэр посещал самые престижные венецианские дома. Оказавшись за пределами своего дрезденского убежища, он привыкал к новому для себя миру. Его больше всего страшило, как пишет он в путевых заметках, не вписаться в общий круг. Но ему все же удалось «ассимилироваться»: он заставил себя отвлечься от собственной персоны и обращал внимание исключительно на тех, кто его окружал, «ибо благодаря объективному, безучастному рассмотрению чувствуешь себя на высоте, не будучи

угнетаем кем-то из посторонних».

Открытый для впечатлений, вовлеченный в поток жизни, Артур страстно поддавался любому влечению, тем не менее оставаясь самим собой и заботясь о том, чтобы не потерять чувства собственного «превосходства». В то время в Венеции начался традиционный карнавал, яркий, жизнеутверждающий праздник, и на Артура обрушился мир «представлений». «Отрицание [воли], — писал он в путевых записках, — совершенно нельзя представить, разве только во тьме и молчании» (134. Bd. 3. S. 2). В конце ноября он переехал из Венеции в Болонью. Там его стала преследовать мысль, сколь немногого он достиг. Он размышлял об общей для всех судьбе: «Поскольку любое счастье негативно, получается, что, когда нам что-то удастся, мы отнюдь не бываем удовлетворены, и только тогда, когда оно минует, является ясное чувство утраты исчезнувшего счастья: только тогда мы замечаем, что упустили возможность удержать его и к утрате присоединяется раскаяние» (там же).

В начале декабря Шопенгауэр поселился в Риме; он пробыл там до конца февраля 1819 года. Свое время в вечном городе он проводил, как все: старательно посещал памятники старины, изучал искусство Возрождения, критически отзываясь о современном искусстве, по его мнению, половинчатом и поверхностном. В начале года Артур получил наконец экземпляр своей книги, а вскоре — и известие от сестры, что его книга доставлена Гете и он приступил к чтению. Невестка Гете Оттилия, по словам Адели, сообщила, что свекор прилежно ее читает, чего она прежде за ним не замечала. Он будто бы говорил о радости, какую доставило ему это чтение, и о том, как много времени он размышляет о прочитанном.

Этому известию вряд ли можно вполне доверять. Гете занимался своими привычными делами, читая книгу между делом. Но поначалу она действительно привлекла его внимание и даже взволновала его. Он передал Адели записку, в которой отметил места, доставившие ему особую радость. Первое из них — место, где говорится об антиципации, о предвосхищении красоты в душе художника. Художник заставляет природу говорить там, где она всего лишь лепечет, писал Шопенгауэр в своей книге. Именно эта мысль захватила Гете, и через несколько дней после этого он записал в своем «Ежегоднике»: «Ведь художник предчувствует мир посредством антиципации».

Слова Адели о том, что «Артур — единственный автор, которого Гете читал с такой серьезностью», возвеличили Артура, он почувствовал себя на высотах духа, где гении кивают друг другу, беседуя меж собой и через страны и столетия. Это чувство требовало лирического проявления. И

после долгих лет мыслитель вновь попробовал выразить себя в стихотворении, которое назвал «Беззастенчивые мысли»:

Я выносил его во глубине сердечной,
С тяжелой мукою, с любовью бесконечной.
Я долго не хотел являть его рожденья,
Но знаю: предо мной прекрасное творенье.

Ропщите вокруг него сколь вам угодно страстно:
Ему для жизни это вовсе не опасно.

Убить его нельзя, — скрыть может вероломство:
Наверно памятник воздвигнет мне потомство.
(Пер. Ю. И. Айхенвальда)

В эти недели Артур отдается и прозе. В путевых заметках тех дней имеется запись: «Ученый — тот, кто обучился; гений же — тот, кто научил человечество тому, чего оно не знало» (134. Bd. 3. S. 5).

В Риме Шопенгауэр проводил время в основном в немецкой колонии; его весьма угнетало, что земляки не признавали в нем гения. Его знали в кафе «Греко», где собирались немцы, только как сына знаменитой писательницы, с которой он к тому же не в ладу. Карл Витте, знакомый Артура со времен Готы, писал домой, что общается с Шопенгауэром и что здесь его осуждают, особенно за отношение к матери. Как только в кафе появляются немцы, почти всех он доводит до враждебности своими парадоксами, поэтому мало кто ищет его общества.

Кафе «Греко» было своеобразным клубом, где собирались главным образом художники, в широкополых шляпах, заросшие и нечесанные, с бойцовскими собаками под столом, распространявшими насекомых. Восседаая на лавках вокруг стола в тесной прокуренной комнате, они рассуждали о работах Тициана, о Мадонне, о христианстве, о святости, о божественном искусстве и вообще о чем угодно. Однажды Шопенгауэр начал восхвалять греческий политеизм: Олимп, переполненный богами, предлагает художнику богатый выбор индивидуальностей. Завсегдатаи кафе возмутились. Один из них воскликнул: «Но у нас же есть двенадцать апостолов!» На что последовал ответ Артура: «Пошли вы от меня со своими двенадцатью иерусалимскими филистерами!»

В другой раз Артур объявил, что немецкий народ из всех прочих

самый глупый. Это было слишком для патристически настроенной публики. На него набросились с криками: «Выбросим этого парня!» — и Шопенгауэр вылетел из кафе. Дома он записал: «Если бы только я мог избавиться от иллюзии: смотреть на отродье жаб и ехидн как на равных! Это мне бы очень помогло» (80. Т. 4. С. 557). Немецкая колония в Риме не страдала от подобных иллюзий, а потому не признавала в нем равного. Близости его боялись, а издали — не скупились на насмешки. Один из завсегдатаев кафе писал домой, что среди немецких путешественников Шопенгауэр — в самом деле, полный дурак.

В конце концов, Шопенгауэр стал избегать своих земляков и пытался общаться с английскими туристами. В их обществе в марте 1819 года он отправился в Неаполь. Его спутники были богатыми людьми, возили с собой большой багаж, хорошие вина, постели, ночные горшки. В Неаполе он не задержался и уже в апреле был снова в Риме, а через два дня отправился во Флоренцию, где провел месяц. Здесь он пережил еще одно любовное увлечение, более сильное, чем в Венеции.

В точности неизвестно, где начался этот роман; известно лишь, что это не была его венецианская подруга Тереза Фуга, девушка весьма легкомысленная, которой в мае 1819 года он сообщил о своем возвращении с юга Италии и которая в ответ весьма приветливо звала его в свои объятья, сообщая, что с антрепренером порвала, англичанин уехал в Англию, а теперешний друг то и дело уезжает из Венеции, так что пару дней они проведут беззаботно.

Флорентийка была дамой из высшего общества, Артур даже обручился с ней, но помолвка расстроилась, когда он узнал, что у нее больные легкие. Он сообщил об этом незадолго до смерти Эдуарду Крюгеру. О своем отношении к этому несостоявшемуся браку Шопенгауэр рассказывал в старости и Георгу Ромеру: «Отчасти по склонности, отчасти из чувства долга он должен был бы жениться, — передает слова Шопенгауэра его собеседник, — если бы не возникли непреодолимые препятствия, которые он, несмотря на все пережитые им страдания, теперь рассматривает как счастье, так как жена философу не подобает» (133. S. 71).

Во время итальянского путешествия, когда новые впечатления и переживания разнообразили и даже украшали жизнь Артура, его письма к сестре были как никогда сердечными не только потому, что он «оттаял»: ему нужна была помощь человека, которому он мог бы довериться. Дело в том, что дрезденская интрижка с горничной закончилась ее беременностью: она родила девочку. Шопенгауэр стал отцом, оказывал матери и дочке материальную поддержку и просил сестру позаботиться о них. Та готова

была передавать ей деньги — но не навещать же! Нет, так не пойдет! Она слышала, что эта женщина уже живет с другим мужчиной. В конце лета 1819 года ребенок умер. Адель писала ему: «Мне очень жаль, что твоя дочка умерла, так как если бы она была постарше, она бы радовала тебя» (цит. по: 124. S. 367).

Из писем Адели видно, что сестра Артура, девушка умная, весьма тонко понимала своего брата, когда писала ему, что в любовных приключениях, которые тот ей описывал, нет любви, равно как в нем самом не видно было способности ценить женщину. Артур в свою очередь стремился вырвать сестру из материнской среды, освободить ее от зависимости и преклонения перед матерью. Поначалу он думал, что таким выходом могло бы стать ее замужество. Но по зрелом размышлении безжалостно отписал ей, что этого придется долго ждать, если этому вообще суждено случиться.

Год спустя Адель разработала собственный план: она решила на время переехать к брату в Дрезден; не для того, чтобы он помог ей (она была слишком горда), но чтобы помочь ему; она мечтала вызволить его из мрачного затворничества; кроме того, она надеялась наладить отношения Артура с матерью, хотя так же, как и брат, не одобряла присутствие в материнском доме Герстенберга. Но Артур ее не поддержал. Он хотел, чтобы Адель ушла от матери, но жить вместе с ней не собирался. Он написал ей грубое письмо, Адель была на грани отчаяния; все, на что она рассчитывала, было порушено. После этого их переписка на несколько месяцев прервалась.

Весной 1819 года семью постигла финансовая катастрофа. Данцигский банкир Мюль, которому под большие проценты было доверено почти все состояние Адели, остаток имущества матери и треть денег Шопенгауэра, объявил о прекращении платежей и просил вкладчиков повременить с требованиями о выплате долгов, иначе ему грозит полное банкротство. В июне 1819 года, когда Артур находился в Милане, он получил письмо от сестры. Адель в большой тревоге сообщала брату, что им грозит полный переворот в житейской судьбе. Тотчас по получении письма он ответил сестре, что готов разделить с ней и матерью то, что у него осталось.

Адель была права: мать в результате расточительной жизни в Веймаре весьма поубавила свое состояние; теперь они обе могли рассчитывать только на ту долю, которая принадлежала Адели. Уволив горничную, кухарку, лакея, они заняли денег и отправились в Данциг. Когда в августе Артур прибыл в Германию, они были уже в его родном городе. Адель писала брату: «Больно в большом мире, мучительно бывать в любом

обществе... так как я все время думаю о закрытии ворот! Новый путь, новая жизнь!.. Мы будем жить совсем просто — на то, что осталось... В случае крайней нужды, самой крайней, я покину родину и уеду гувернанткой в Россию... Можно было бы выйти замуж, но я не хочу без всякого чувства...» (цит. по: 124. С. 368).

Адель предложила брату вступить в переговоры с банкиром, чтобы достигнуть компромисса: банкир обещал 30-процентное погашение долгов, если все вкладчики войдут в сделку; иначе — его банкротство и полное разорение вкладчиков. Но к такой сделке Артур, который к этому времени вернулся в Дрезден, не был готов. Больше того, он весьма и весьма гневался и даже угрожал самоубийством в случае потери имущества. Но по трезвом размышлении он понял, что банкир пытается за счет своих вкладчиков избежать банкротства, ничуть не беспокоясь об их благополучии. Прошедший школу коммерции, он понял тайные пружины предполагаемой сделки и не стал участвовать в ней, сохранив у себя три векселя. В результате ему удалось добиться их оплаты, включая проценты. В завершение своей длительной переписки с банкиром он пишет: «Вы видите, что можно быть и философом, не будучи дураком» (132. S. 69).

Эта история привела к разрыву с Аделью, которая была так настойчива в своих просьбах, что это возбудило подозрения Артура, нет ли у сестры какого-то сговора с банкиром. Свое письмо к ней он сопроводил запиской к матери с оскорбительными выпадами и обвинениями, где были слова, что она не почитала ни сына, ни дочь, хотя бы в память о благородном человеке, их отце. Последовала бурная сцена, которая привела Адель в отчаяние. «Мать говорила об отце такое, что это почти разбило мое сердце», — писала Адель Оттилии. Она помышляла даже о самоубийстве, но когда прочувствовала этот отчаянный порыв, Бог ей дал «благоразумие и силы». Сестра и мать потеряли 75 процентов своего состояния, брат все сохранил, приумножив. Из этой истории он вышел победителем, а дружба с сестрой сошла на нет. Он остался совсем один.

Глава пятая. Мое знамя — истина

Иной путь

Итак, «ребенок», которого вынашивал Шопенгауэр, родился в начале 1819 года. «Зачатие» случилось еще в юности, и прошло всего пять лет после окончания университета и защиты докторской диссертации. Предисловие к первому изданию своего главного труда «Мир как воля и представление» Артур закончил словами: «...Я со всей серьезностью посылаю в мир эту книгу в уповании на то, что она рано или поздно попадет в руки тех, кому единственно и предназначается; я спокойно покоряюсь тому, что и ее в полной мере постигнет та же участь... которая всегда выпадала на долю истины: ей суждено лишь краткое празднование победы между долгими периодами времени, в течение которых ее осуждают как парадокс и пренебрежительно объявляют тривиальной. И первое... становится обычным уделом того, кто ее провозгласил. Но жизнь коротка, а воздействие истины распространяется далеко, и живет она долго. Так будем же говорить истину» (73. С. 130). Все последующие сочинения мыслителя были подчинены одной цели — разъяснить и более внятно изложить истину, которую он открыл в своем труде в тридцатилетнем возрасте.

Главный труд Шопенгауэра «Мир как воля и представление» увидел свет в то время, когда великие системы Гегеля и Шеллинга не были завершены, а наследие Фихте еще только начинало осваиваться. Этот труд Шопенгауэра воплощает в себе взаимоисключающие тенденции: будучи безусловным порождением эпохи и ее духовных потенций, он в то же время резко противоречил ее общественным устремлениям. И все же его философия стала финальным аккордом немецкой классической философской мысли.

Шопенгауэр хотел быть единственным носителем истины. Яростно отвергая пути, намеченные его знаменитыми современниками, он отказывал им и в праве на истину, ибо «истина — не продажная девка, вешающаяся на шею тому, кому она не нужна; она — неприступная красавица, в благосклонности которой не может быть уверен и тот, кто жертвует ей всем» (79. С. 132). Однако его философия на долгие годы оказалась не востребованной; для двух поколений он стал своего рода аутсайдером.

Его философию «плача и зубовного скрежета», его постулат о жизни как страдании, его отказ от воли и призыв к нирване не нашли отклика у

современников, так что почти всю жизнь Шопенгауэр ждал признания, утверждая, будто стал жертвой зависти философов, вещающих с университетских кафедр. «Бывают заслуги без славы и слава без заслуг, — писал он. — Мое время и я не соответствуют друг другу».

В ожидании публикации своего великого труда он чувствовал себя победителем, но праздник, даже краткий, не состоялся; книгу просто не заметили. Двадцать шесть лет отделили первое издание от второго, между ними, да и после — на многие годы — простиралось время полной безвестности и непризнанности. Правда, автор не терял надежды и в предисловии ко второму изданию (1844) уточнял, что его труд был адресован отнюдь не современникам, не соотечественникам, но человечеству в расчете на то, что он будет небесполезен для человечества, хотя бы это произошло совсем не скоро. Ведь истину он сообщил, и в конце концов она распространилась далеко.

Какую истину стремился он поведать городу и миру? Он видел задачу своего главного труда в том, чтобы представить на суд читателей учение, какого никогда не было, соединив в единое целое философию, метафизику и этику, поставив в центр человека в его единстве с миром, в неразрывности его телесных и духовных качеств. Теоретическим багажом был многообразный опыт его предшественников, в котором просматривается и волюнтаристское измерение Я, свойственное Фихте, и слепое безосновное начало у Я. Беме и в работах Шеллинга, посвященных философии природы, сущности человеческой свободы и др., но, главное, кантовская, платоновская и древнеиндийская традиции. Импульсом для труда служил личный опыт, вынесенный из его собственной «книги мира», из глубоко переработанного освоения жизненных реалий. Стимулом было стремление довершить дело Канта, который обещал, но не создал новую метафизику.

Хотя Шопенгауэр, страдая от непризнанности и безвестности, определил, как ему казалось, виновников невнимания к своему труду, в глубине души он понимал их подлинные причины. Любая эпоха имеет собственную своеобразную физиономию, по которой ее первоначально и судят. Дела, мысли, писания, музыка и живопись — все отмечено духом времени. Философия обосновывает мирозерцание данной эпохи, причем речь идет в первую очередь о живом человеке. Но «настоящее делится на две половины: объективную и субъективную. Лишь объективная имеет формой интуицию времени и поэтому неудержимо течет дальше: субъективная же стоит на месте, всегда оставаясь тождественной; отсюда проистекает живость наших воспоминаний... и сознание нашей

непреходящности, вопреки пониманию мимолетности нашего бытия...».

Настоящее того времени, когда возник его труд, было пропитано духом борьбы и оптимизма. Философ между тем, подчеркивает Шопенгауэр, не должен ограничиваться настоящим; он обязан показать его истинную роль: «...Когда бы мы ни жили, мы всегда со своим сознанием находимся в центре времени, а вовсе не на конечных его пунктах, и из этого мы могли бы вывести заключение, что каждый человек носит в себе самом неподвижное средоточие всего бесконечного времени» (80. Т. 4. С. 673).

Поэтому философ призван исправить отравляющее влияние эпохи на человека, обрекающее его на служение современности, которая превращает его в персонаж «громادного маскарада» — адвоката, врача, педагога, философа и пр. Шопенгауэр решительно не принимал философию, выражающую лишь «дух времени», когда стремление к свету и истине затемняется материальными интересами, личными целями, иллюзиями, превращающими человека в свое орудие или в маску.

Это утверждение по-своему предвосхищает то, что позже (в 1844 году) К. Маркс как социальный критик назовет социальным отчуждением, в результате которого человеку становятся чуждыми сам процесс и результаты его труда, другие люди, собственная сущность. Иными словами, личность обедняется и настолько сливается с «маской» профессии, будничности среды, ее зависимостей, мифов и обычаев, что предстает как частичное существо. Ни Шопенгауэру, ни тем более Марксу не принадлежит заслуга открытия этой проблемы. Это понятие бытовало в истории теологии, его прослеживают у гностиков и средневековых мистиков. Однако оно не было четко определено и обрело социальную значимость лишь в философии Нового времени. Ж. Ж. Руссо, рассуждая о причинах неравенства, отмечал отчужденность общественной воли с ее безличностью и авторитарностью от устремлений отдельного человека, в результате чего «общество превращается в собрание искусственных людей с деланными страстями» (51. С. 82). Вильгельм фон Гумбольдт употребил этот термин в 1798 году в одном из фрагментов, опубликованном, правда, после его смерти, обозначив им конфликт, с которым сталкивается внутреннее начало личности в ее стремлении преодолеть противоречия внешнего мира.

В немецкой классической философии, исходящей из самосознания человека, любая форма объективации рассматривалась как отчуждение, то есть опредмечивание. У Фихте чистое Я отчуждает, то есть противопоставляет предмет (Не-Я), возвращаясь затем к самому себе. Для Гегеля проблема отчуждения стала центральной. Сначала в

«Феноменологии духа» (1807), а затем и в других работах он рассматривает отчуждение как движение духа к самому себе: его развертывание осуществляется в отчужденных формах; постепенное снятие отчуждения здесь тождественно ступеням самопознания духа. Действительность в современном обществе для индивида, по Гегелю, есть нечто непосредственно от него отчужденное, самосознание создает свой мир и относится к нему как к некоторому чуждому миру, что преодолевается только в процессе движения познания к мировому духу.

Соблазнительно увидеть в рассуждениях Шопенгауэра о частичности человека трансформацию гегелевской идеи. Однако, обращенный к жизни, он отвергал спекулятивную философию; он мог непосредственно лицезреть ситуацию, в которой оказался человек, и уловить зависимость современной ему философии от духа времени и личных пристрастий: ее скрытые пружины, считал он, продвигают партийные цели; об истине все эти мнимые мудрецы думают в последнюю очередь.

Мыслителю осуществлять новую миссию тем труднее, считал он, что приходится изнутри преодолевать «железное время» современности, подобное «резкому восточному ветру, пронизывающему все насквозь и на всем оставляющему свой след... Настоящее время, за недостатком оригинальности, на всех вещах оставляет печать бесхребетности...» (80. Т. 4. С. 766). Артур верил, что ему удалось преодолеть лежащие на его пути подводные рифы. Отсюда — чувство выполненного долга, «осознание Шопенгауэром исключительности своей философии, захваченность, замороженность абсолютной новизной, необычайностью и значимостью открывшейся ему картины мира, а равным образом — чувство восхищения своим гением» (67. С. 12).

Дух исторического оптимизма в посткантовской философии, дух, отмеченный поиском путей совпадения мирового начала с благом человека, Шопенгауэр отвергал не только из-за невзгод юности и негативного опыта, почерпнутого из собственной «книги мира». Позже он сострадал и молодому поколению, преклонявшемуся перед «мертвой буквой»: «Вначале именно Фихте, затем Шеллинг, которые оба все же не были лишены таланта, наконец, неуклюжий и отвратительный шарлатан Гегель... заморочивший головы целому поколению, превозносились как люди, которые будто бы дали кантовской философии дальнейшее развитие... и были якобы истинно великими философами» (80. Т. 4. С. 148). Как и в диссертации, филиппики против его великих современников встречаются на страницах книги довольно часто и не блещут разнообразием. Многие них были включены Артуром лишь во второе

издание, которое появилось через четверть века.

Шопенгауэр клеймил философов «на кафедре» и за их оторванность от сокровенных глубин жизни, за стремление «сделать мир лучше, чем он есть», и все это, пенял он, ради «карьеры и житейского благополучия». Ему хотелось в своей материальной обеспеченности видеть причину собственной духовной независимости и превосходства. Исторический оптимизм этих мыслителей, конечно же, двигался совсем не карьерными интересами, во всяком случае, не только ими (ради этого можно было выбрать другую стезю) и не ограничивался духовными запросами одной только современности.

Шопенгауэр, как и заклеянные им философы, каждый по-своему выражали дух времени — те его веяния, которые неизбежно обрекают человека на одиночество, страдания и уход из жизни, часто не по своей воле и не естественным путем. Он обращался к посюстороннему миру и, в отличие от своих великих современников, сосредоточивался не на высших целях, не на поступательном развитии мира и духа, а на индивиде с его страстями и страданиями — пристальный взгляд, обращенный к вечности, подпитываемый и его собственными отчужденностью и аутсайдерством.

Созданный одновременно или почти одновременно, а то и раньше ряда трудов таких корифеев немецкой классики, как Гегель и Шеллинг, «Мир как воля и представление», оказавшийся не в духе времени, кажется написанным много позже той бурной эпохи. На самом деле следует помнить, что Шопенгауэр, который так же, как и они, был непосредственным последователем Канта, не просто шел иным путем; он провидел иные времена. Его мысль обращена к развитию тех аспектов кантовского учения, которые непосредственно относятся прежде всего к человеку как частице целостного мира; познавательные способности, сама жизнь и судьба человеческая зависят и определяются сущностной основой этого мира. С поправками, принимая учение Канта о познании, он развивал те его стороны, которыми пренебрегала посткантовская философия. В первую очередь речь идет о творческом воображении, об эстетическом созерцании как путях получения нового знания и об его этической оценке.

В отличие от коллег, умонастроение Шопенгауэра было мрачным: он пришел в философию, ужасаясь и сострадая бедствиям миллионов в бурные годы мощной перестройки европейской жизни. Дух времени и его творческий дух не совпадали. Он не был оптимистом, он стал философом одиночества и пессимизма. Не Шопенгауэр придумал этот термин; он был не первым, кто видел жизнь преимущественно в черном свете. Встречающееся еще у Вольтера в «Кандиде» и во время французской

революции в дебатах левых с умеренными понятие пессимизма вошло в обиход. В Германии оно появилось благодаря Г. Лихтенбергу. Романтики идентифицировали пессимизм с «мировой скорбью» (Жан Поль), с «отказом от жизни» в «Ночных бдениях» Бонавентуры. Итальянский поэт Леопарди перенес его в Италию.

Пессимистический взгляд на мир получил систематическое выражение уже в первом издании его основополагающего труда, однако сам термин Шопенгауэр начал применять позднее. Его называли даже абсолютным пессимистом. Но он им не был. Исключительную сосредоточенность на плачевной земной доле человека иные (в частности Ф. Энгельс) называли даже филистерством. Но он не был философом для мещан. Правда, он не звал на баррикады и не сомневался в несовершенстве человеческой природы. Однако верно и то, что его философия была обращена ко множеству одиноких существ и что его произведения были доступны не только профессионалам.

Шопенгауэр стремился выразить такое мировоззрение, в котором тайна бытия предстала бы в своей ясности каждому, кто захотел бы ее разглядеть. Он понимал, что для решения этой задачи необходимо преодолеть разрыв между ограниченным знанием о земном мире и о мире, существующем сам по себе, что нужно перейти границу между свободой и необходимостью, доказав при этом возможность самой свободы. Иными словами, он стремился найти путь от повседневного человеческого опыта к постижению мира как такового, провозгласив единство человека и мира и доказав это единство. При этом он не испытывал сомнений относительно возможности познания ядра мира. По сути дела, он бросал дерзкий вызов своему учителю, обозначившему границу вещей самих по себе.

Кант утверждал, что нельзя доказать как конечность, так и бесконечность мира; для Шопенгауэра его бесконечность была очевидна. Кант настаивал на недоказуемости бытия или небытия Бога; Шопенгауэр вынес Бога за скобки: целиком погрузив человека в систему природы, он построил метафизику без Неба. До Л. Фейербаха и до Д. Штрауса Шопенгауэр спустил Бога с неба на землю, погрузив его в глубины и хлябы человеческого существования, заменив понятием судьбы, неким эрзацем верховодящей человеком силы.

«Провидение есть судьба, но уже перекроенная на христианский лад, именно — превращенная в направленное ко благу мира намерение некоего Бога» (80. Т. 4. С. 757). Но это замечание относится к более позднему времени. В книге, которую он только что завершил, ничего этого нет. Что касается проблемы свободы и необходимости, которые находились в центре

кантовской философии, то Шопенгауэр, как и Кант, первую выводил за пределы мира явлений, оставляя в удел этому миру подчиненность необходимым пространственно-временным и причинно-следственным связям. Выше указывалось, что выдающиеся современники Шопенгауэра не пренебрегали проблемой цельности мира, но они видели ее иначе, чем Шопенгауэр. В фихтевском абсолютном всеобщем Я, в абсолюте Шеллинга, в абсолютном духе Гегеля виделся (не только Шопенгауэру) теизм, который Кант, сохранивший его как допущение, не подлежащее теоретическому доказательству, но достаточное для практических целей, подверг сокрушительной критике, за что, как мы видели, Шопенгауэр безмерно его хвалил.

Артур метал громы и молнии по адресу теизма; ведь в ранней юности бедствия земной жизни побудили его усомниться в наличии всеблагой высшей сущности. К тому же он был уверен, что религия присваивает себе метафизические наклонности человека, уродуя их своими догматами, запрещая под страхом возмездия свободное их проявление при исследовании важных явлений, в том числе своего собственного существования: «оковы налагаются на самый возвышенный из его задатков» (74. С. 461). Он не устал утверждать свою приверженность истине, а не Господу Богу.

Единство человека и мира Шопенгауэр, в отличие от своих современников, обосновывает, исходя из единства телесной организации человека и мира в его многообразных проявлениях. И это целое (человека и мира) постигается в акте своеобразного самоотречения, в основе которого лежит эстетическое переживание. Шопенгауэр положил начало философии жизни: «Жизнь — такое состояние тела, которое неизменно сохраняет свойственную ему сущностную (субстанциальную) форму» (80. Т. 4. С. 588). Он стал в новое время одним из первых философов тела, а в основу человеческого существования положил волю к жизни. В его метафизике без Неба человек — частица природы, занимающая нишу на одном (правда, самом высоком) из ее уровней, — остается один на один с беспощадным миром и самим собой и вынужден сам решать все свои проблемы.

Шопенгауэр противился спекулятивному пониманию философии: он не соглашался с Кантом, что философия — наука, состоящая из одних понятий. И все же, сосредоточив главное внимание на человеке и его деятельности, он видел задачу своей философии в том, чтобы, истолковав ее сущность в единстве с бытием мира, в конечном счете выразить ее, как указывалось, «в отчетливом, абстрактном познании» (73. С. 377), то есть понятийно, рационалистически. Но, в конце концов, он заключил, что

истинную философию нельзя выткать из одних только абстрактных понятий, все достоинство которых состоит лишь в том, что им посчастливилось позаимствовать из интуитивного познания. Подобно искусству и поэзии, философия должна иметь своим источником наглядное постижение мира, в ней должен принять участие весь человек с его сердцем и головой: «Философия — не алгебраическая задача... великие мысли исходят из сердца» (80. Т. 4. С. 456). Эту идею впоследствии оценили русские мыслители, для которых очевидность — зрящее сердце — имела особое значение.

Хотя объяснение мира и человека Шопенгауэр завершает в конечном счете, как и его учитель, рационалистически, тем не менее он изначально признал значение интуиции, в том числе (в духе Шеллинга) интуиции интеллектуальной: дорога к истине шла от чувственности как изначальной ступени познания и рассудка к разуму, который упорядочивал являющийся мир и, проникнув с помощью непосредственного, чистого созерцания в мир ноуменальный, упорядочивал и его.

Шопенгауэр отвергал историзм в познании сущности мира, поиски его начального и конечного пунктов, его цели: «историческая философия», считал он, создает либо космогонию, допускающую множество вариантов, либо систему эманации, либо учение о непрерывности становления, произрастания, появления на свет из мрака и т. п. До настоящего мгновения прошла уже вечность, то есть бесконечное время, и поэтому все то, что могло и должно было произойти, уже произошло, поэтому подлинное философское воззрение на мир вопрошает, не «откуда», «куда» и «почему», не об отношениях между вещами, «а везде и повсюду только «что» мира... — всегда равную себе сущность мира, его идеи» (73. С. 378–379). Из такого познания в ряде позиций исходят искусство, философия и этика. На этом пути Шопенгауэр противостоял Гегелю, который держался убеждения, что мировой дух нашего времени скомандовал идти вперед; это существо идет, как закованная в панцирь, сомкнутая фаланга, неодолимо и так же заметно, как солнце, все вперед, не останавливаясь перед препятствиями... и приходит к самому себе.

Кант задавался четырьмя вопросами: что я могу знать? на что я смею надеяться? что я должен делать? что такое человек? Последний вопрос — главный в его учении. Три «Критики»: чистого разума (о знании), практического разума (о поведении) и способности суждения (о целесообразности и эстетике, которые обеспечивают связь между знанием и практической деятельностью) образуют структуру и костяк его учения. Шопенгауэр в архитектонике своего труда, быть может, не всегда

осознанно следовал за Кантом. Он начал свой труд, как и Кант, с выяснения вопроса о том, что человек может знать, как возникает знание и что такое истина.

Но путь к истине Шопенгауэр понимал иначе, чем Кант. Как мы видели, Шопенгауэр соглашался с Кантом в том, что наши знания ограничены явлениями, то есть миром, воспринимаемым чувствами. Предметы внешнего мира возбуждают (аффицируют) чувства, присущие человеку априорно, до всякого опыта. Ориентации в пространстве служит внешнее чувство, ориентации во времени — чувство внутреннее. Шопенгауэр высоко ценил кантовскую трансцендентальную эстетику.

Вслед за чувственным восприятием, учил Кант, включаются познавательные способности рассудка, которые анализируют, упорядочивают, систематизируют чувственные данные. Без чувственности ни один предмет не может быть дан, без рассудка его нельзя помыслить: «Мысли без созерцания пусты, созерцания без понятий слепы». Без синтеза чувственности и рассудка подлинное знание невозможно. Кант считал, что окончательное знание этого мира имеет понятийно выраженную рассудком форму. Он упорядочил формы рассудочного знания, создав диалектическую триадную систему категорий рассудка, предвосхищавшую гегелевскую диалектику. И для Шопенгауэра в процессе познания важно единство чувственности и рассудка, но оно выражается не в понятии, а в представлении о доступном человеку мире. Таблицу кантовских категорий он не принял и понятийное знание о являющемся мире передал разуму, который и упорядочивал мир представлений. Между тем Кант передал разуму функцию, регулирующую наше поведение.

Мир, пребывающий за пределами наших чувств, Кант называет миром вещей самих по себе, сущность которых не поддается познанию. Но, расширяя познание с помощью чувств и рассудка, человек превращает вещи, существующие сами по себе, в вещи для нас. Кант допускает получение и внеопытного знания, когда создаются синтетические суждения, чем весьма восхищался Шопенгауэр, особенно ценивший учение Канта о синтетическом единстве апперцепции — осознанном восприятии стихийного акта созерцаний, приводящих к синтезу многообразного содержания представлений.

«Синтетическое единство апперцепции — это именно та связь мира как целого, которая зиждется на законах нашего интеллекта и потому ненарушима... Эту точку зрения, присущую исключительно Канту, можно охарактеризовать как самый отрешенный взгляд, когда-либо брошенный на мир, и как высшую ступень объективности. Стать на нее — значит

доставить себе такое духовное наслаждение, с которым едва ли может сравниться что-либо другое. Ибо оно выше того, какое дают поэты...» (80. Т. 4. С. 150).

Но как осуществляется этот синтез? У Канта речь идет о такой активности сознания, которая коренится в творческом воображении, способном преобразовать чувственные данные в понятия. Но в процессе познания, по Канту, сохраняется некий весьма существенный остаток, недоступный даже основанному на творческих импульсах познанию и сохраняющий не поддающийся познанию мир вещей самих по себе; это антиномии чистого разума, такие противоположности ноуменального мира, мира вещей самих по себе, которые разум не может преодолеть. Повторим, речь идет о конечности или бесконечности мира, состоит ли каждая субстанция из простых вещей или нет ничего простого, существует ли свобода или господствует одна только необходимость, существует или не существует первопричина мира (Бог).

Шопенгауэр, расширяя возможности познания, пытается обосновать способность человека в своих познавательных усилиях выйти к познанию сущности мира, которая не поддается объяснению, но может быть понятой, а затем и понятийно выраженной. И если знание о сущности мира нельзя приспособить к непосредственным человеческим нуждам и потребностям, человек, по крайней мере, может научиться считаться с ней, учитывать такое знание, приспособливаться к миру ради сносного существования, а может быть, и выживания не только индивида, но и человечества как рода.

Каково кредо Шопенгауэра? Мы познаем свое собственное существование путем эмпирической интуиции, как оно представляется извне для миллионов человеческих существ, обновляющихся каждые тридцать лет, а именно: как бесконечно нечто малое в безграничном во времени и пространстве мире. В то же время, погружаясь в свое внутреннее Я, мы интуитивно сознаем себя как единственную действительную сущность, которая познает себя, как в зеркале, в других существах. Первое — явление, второе — непосредственно интуитивное познание самого себя как вещи самой по себе. В XX веке эти идеи станут развивать А. Бергсон. Понимаемая как воля к жизни, эта сущность присутствует в каждом отдельном существе, как и во всех остальных когда-то бывших, сущих и будущих существах — вместе взятых, а потому любое, самое ничтожное существо имеет право сказать себе: «Пусть погибнет мир, лишь бы я был здоров», — и оно будет право, ибо в нем одном сосредоточена вся сущность мира. Именно таков смысл двуступенчатого средневекового мистика Ангела Силезского:

Я знаю, без меня Господь не может жить мгновенья:
Погибни я — невольно дух испустит он в томленьи.

«Майя — покрывало обмана»

Свой труд Шопенгауэр начинает, как и Кант, с познания мира, являющегося индивиду, мира, воспринимаемого чувствами. Каковы, по Шопенгауэру, способности и возможности человека познать этот мир? В первой же фразе своего сочинения Шопенгауэр решительно провозглашает: «Мир — мое представление — такова истина, которая имеет силу для каждого познающего существа... Он не знает ни Солнца, ни Земли, а знает только глаз, который видит Солнце, руку, которая осязает Землю» (73. С. 141).

Сказано: отдать полное предпочтение представлению перед понятием — означало выйти за пределы гегельянства. Но, добавим мы, без наличия мира и меня в нем не было бы и представления: изначально человек не знает ни глаза, ни руки; чтобы их узнать, нужно развивать с момента рождения и постоянно активизировать в общении с данным мне миром, моей средой и с самим собой, погруженным в этот мир, свои познавательные способности, в том числе и интуитивные (ребенок обучается созерцанию, пишет сам философ, посредством сравнения впечатлений, какие дают чувства). Шопенгауэр повторяет то, что было сказано в «Четверояком корне...»: то, что ощущает ухо, глаз, рука, не есть созерцание; это только первичные данные для знания.

В отличие от Канта, Шопенгауэр, мы это уже знаем, включает в структуру представления рассудок, который способен созерцать в пространстве и времени мир, изменчивый по своей форме, но во все времена постоянный по своей материи как причинности. Но теперь он усиливает значение рассудка: мир представлений как действительность «существует только посредством рассудка и только для рассудка» (73. С. 149). Таким образом, всякое созерцание не только чувственно, но интеллектуально; уже в диссертации Шопенгауэр доказывал, что чувства непосредственно и априори схватывают пространство и время (вслед за Кантом это — внешнее и внутреннее чувство), но только благодаря рассудку как элементу созерцания возможно познание причинности — основного свойства действительности в ее становлении и изменении.

Рассудок, по Шопенгауэру, также априорен, а потому познание причинности независимо от опыта. Поэтому не следует думать, что между познающим субъектом и объектом возможны отношения причины и действия. Эти последние возможны лишь между непосредственными и

опосредованными объектами, то есть всегда между объектами. Тем не менее ни один объект нельзя без противоречия мыслить без субъекта, поэтому Шопенгауэр отвергает точку зрения догматиков, в которой реальность внешнего мира независима от субъекта. Он не согласен и со скептиками, утверждающими, что в представлении имеется только действие, но не причина, то есть мы никогда не познаем бытие, а только действие объектов.

Для Шопенгауэра бытие созерцаемых объектов и есть их действие: чувственность активна; чисто объективные чувства — зрение, слух, осязание аффинируются свойственным этим чувствам, специфическим, сообразным их природе способом (73. С. 229–230). Кант же подчеркивал особое значение воздействия на чувства главным образом предметов внешнего мира, в этой связи его упрекали, хотя и несправедливо, за признание пассивности чувств. Именно в действии, писал Шопенгауэр, состоит действительность вещи, утверждение же о бытии вещи вне представления субъекта не имеет смысла и заключает в себе противоречие. Таким образом, с точки зрения человека, все в мире непреложно подчинено обусловленности субъектом и существует только для субъекта. Казалось бы, перед нами крайний субъективизм. Но все не так просто. Речь идет всего лишь об особенностях познавательных способностей человека.

С представления человек начинает освоение мира. Инициативу здесь проявил Беркли, развил Кант, а в индийской мудрости она существовала уже в Ведах. Шопенгауэр начал «с глаза и руки», то есть с человека не только как предпосылки процесса познания и деятеля, но и носителя самого мира. «Субъект есть то, что познает там, где вообще что-либо познается» (73. С. 143). Мир — это мир человека, мир, каким человек видит его благодаря собственной способности представления.

Но ведь мир независим от человека (Шопенгауэру это очевидно), он не поддается ему, он самостоятелен, он — мир, который существует сам по себе. Более того, сами «глаз и рука» зависят от мира и возникли они не вдруг. Об объективности (и историчности) мира свидетельствует наука, которая, исследуя природу, подтверждает гипотезу (для Шопенгауэра это аксиома), что высокоорганизованное состояние материи следовало во времени лишь за более грубым, что животные возникли раньше людей, рыбы — раньше животных суши, что должен пройти ряд длительных изменений, прежде чем смог раскрыться первый глаз.

Человек не может порвать связи с внешним миром и собой, познающим этот мир. Но пространство, время, причинность, которые мы обнаруживаем, суть лишь формы нашего представления. Поскольку

человек познает, постольку и его собственное тело выступает как нечто для него внешнее, как объект, как частица мира. Объект, пребывающий в пространстве и времени, предстает сознанию субъекта во всем многообразии и множественности.

Однако человек в его цельности пребывает в единстве с самим собой как познающим существом; они ограничивают друг друга; там, где начинается объект, кончается субъект, и наоборот; между ними — граница, но обе половины нераздельны, поэтому нет объекта без субъекта, нет и субъекта без объекта. Более того, пространство, время, причинность и объективный порядок вещей можно даже найти и познать без познания объекта, исходя из субъекта, то есть до опыта.

Кант утверждает априоризм в познании явлений, который реализуется с помощью закона достаточного основания. Априоризм Канта Шопенгауэр считает одним из важнейших достижений его философии. По Шопенгауэру, априоризм, выражающий себя в интуитивном представлении, обнимает весь зримый мир — всю совокупность опыта вместе с условиями его возможности; таким образом, созерцание не есть иллюзия, но благодаря априорности оно независимо от опыта; скорее, опыт должен мыслиться зависимым от созерцания, предписывающего свойствам априорных пространства и времени силу закона, рассмотренного ранее в «Четверояком корне...».

Бытие материи, содержание которой существует в формах пространства и времени, выражается в ее действии, то есть в законе причинности, составляющем сущность материи. Связь ее форм неразрывна; пространство и время объединены в материи: не знающий покоя бег времени и косная, неизменная устойчивость пространства, обеспечивая сосуществование многих ее состояний, принадлежат к сущности действительности, когда любые изменения качества и формы сохраняют материю как субстанцию. Эта объективная позиция роднит мыслителя с материализмом.

Но он по праву различает последовательный объективизм материалистов и свой собственный подход: материализм, признавая несомненное существование пространства, времени и причинности, перепрыгивает через отношение к субъекту, «в котором все это только и содержится» (73. С. 163). Причинность принимается материалистами как существующий порядок вещей; чувства и рассудок здесь не берутся в расчет. Выявляя уровни форм существования материи, поднимаясь от простейших состояний материи, через механизм, к химизму, растительности, животности и к познанию, они, не задумываясь над тем,

что это последнее является необходимым условием уже при исходной точке, уподобляются барону Мюнхгаузену, который, верхом попав в болото, обхватил ногами лошадь и вытащил себя и ее из воды, держась за свою косицу; материализм пытается объяснить данное нам непосредственно из того, что дано нам опосредствованно: «Утверждению, что познание есть модификация материи, противостоит с равным правом обратное, согласно которому материя есть модификация познания субъекта, как его представление» (там же). И все же цель и идеал естествознания, согласен Шопенгауэр, последовательный материализм, хотя уже при своем рождении он несет «смерть в сердце». В марксистской философии истинным признавалось знание, лишенное субъективной составляющей. В естествознании долгое время добивались таких объективных опытных знаний, в которых не просматривалось бы влияние естествоиспытателя или наблюдателя. Ныне особое внимание, наконец, уделяется человеческому фактору, выявлению роли субъекта в любом виде человеческой деятельности, включая не только социальное, что, само собой разумеется, но и естественно-научное знание. Шопенгауэр такой подход считал единственно верным.

Материализму Шопенгауэр противопоставляет субъективизм, наиболее последовательно выраженный в учении Фихте. Исходя из субъекта, пытаясь вывести из него объект, Фихте, замечает Шопенгауэр, превратил закон основания, значимый лишь для мира явлений, а потому относительный, в вечную истину, как это делали схоласты Средневековья. Фихте выводит «Не-Я (внешний мир) из Я (личности), как паутину из паука, и те мучительные дедукции способов, какими Я производит и фабрикует из себя Не-Я, составляют содержание... бессмысленной, а потому и самой скучной когда-либо написанной книги» (73. С. 169). Основой мира в философии Фихте, сообразно закону основания, является Я, а объект, то есть Не-Я, есть его следствие, его продукт. А между тем без объекта субъект невыносим; кроме того, любое доказательство опирается на необходимость, а та в свою очередь — на закон основания: оба эти понятия взаимозаменяемы; у субъекта нет силы до и вне объекта привносить его в мир человека.

Представление как первый факт сознания, утверждает Шопенгауэр, направлено на предмет, который дается сознанию субъекта на основе закона достаточного основания, каждый класс которого господствует над относящимся к нему классом представлений. Такова относительность мира как представления и в его общей форме (субъект и объект), и в подчиненной ей (закон основания), которая указывает нам на то, что

глубочайшую внутреннюю сущность этого предмета и самого мира следует искать в сфере, не только независимой, но и полностью отличной от представления. Так философ снимает субъективизм, отправляя предметный мир в независимое от человека плавание. Созерцание, довольствуясь самим собой, способно впасть в иллюзию, но видимость лишь на мгновение искажает действительность — не мир в целом, а лишь тот, который нам является. Но в конечном счете в созерцании дано не мнение, а сама вещь, поэтому некоторые люди находят полное удовлетворение в познании только созерцательном: евклидово доказательство или арифметическое решение их не интересует. Они довольствуются наглядностью.

Однако есть и другие, кто стремится к познанию с помощью абстрактных понятий: они хотят определенности. Но в абстрактных, дискурсивных понятиях — прерогативе разума — обнаруживается большое поле для заблуждений, которые могут господствовать тысячелетиями. Поскольку безвредных, а тем более священных заблуждений не существует, Шопенгауэр объявляет им войну. Рефлексия, свойственная только человеку способность интеллекта, — производное от созерцательного познания, новое, возведенное в более высокую потенцию сознание. Благодаря ему человек способен быть независимым от настоящего, осуществляет задуманные планы, заботится о будущем, способен к совместной деятельности; только человек в полном сознании думает о своей смерти, подчас сомневаясь в смысле собственной жизни. Кант, приписав разуму лишь регулятивную функцию, считает Шопенгауэр, исказил его сущность. Шопенгауэр отвергает эту позицию, излагая свое понимание разума в «Критике кантовской философии», которая вышла в виде приложения к его главному труду (см. 72).

Как мы видели, по Шопенгауэру, рассудок имеет единственную функцию — непосредственное познание отношения причины к действию и созерцание в представлении действительного мира. Функция разума — образование понятий, отличающихся от созерцательных представлений; знание о понятиях невозможно достичь с помощью созерцания, такое знание абстрактно и дискурсивно. Понятия можно только мыслить, и лишь те действия, которые совершаются посредством понятий, предстают как предметы реального опыта. Таковы язык, планомерная деятельность и наука. Язык — первое орудие разума; только человек способен не просто слышать, но внимать сообщаемым словами мыслям. Только с помощью языка разум достигает своих высших свершений — совместной деятельности множества индивидов, цивилизаций, государств. Человек создает науку, сохраняет прежний опыт, сообщает истину, но и

распространяет заблуждение, порождает мышление и художественную деятельность, догматы и предрассудки. Мы способны в ряде случаев представить в созерцании понятия, но они никогда не бывают адекватными.

«Разум женствен по своей природе: он может давать, только восприняв» (73. С. 186). Поэтому понятия, отличаясь от представлений, все же неразрывно с ними связаны и даже подчинены им, поскольку рефлексия необходимо воспроизводит, повторяя первообразы созерцаемого мира; мы знаем, что Шопенгауэр назвал понятия представлениями представлений, в которых закон основания выступает в особой форме, когда в системе понятий выявляются соотношение и взаимодействие представлений различных классов и уровней.

Иными словами, весь мир рефлексии покоится на созерцательном мире как основании его познания, и соединение понятий в суждениях и умозаклечениях, выявляющее порядок этого мира, не расширяет наше познание, а только придает ему другую форму: чувственное вместе с рассудочным познанием относится к конкретному случаю, сложная же планомерная деятельность, требующая совместных усилий, по необходимости исходит из абстрактного знания и руководится им. Так, рассудок познает непосредственно, как действует рычаг, шестерня, держится свод и т. п., но его одного недостаточно для конструирования машин и зданий: превращение интуитивного знания в абстрактное имеет важные последствия в применении.

Высшая ценность абстрактного познания состоит в его сообщаемости, что имеет огромное практическое значение в планировании деятельности, в передаче опыта, в систематизации накопленного знания: совместная деятельность возможна лишь при помощи разума. Но разум способен стать и помехой в индивидуальной деятельности, требующей мгновенных решений; например, при пении, фехтовании, метании стрел и т. п. рефлексия только мешает. Применение разума мешает и пониманию выражения лица, которое можно только почувствовать. То же можно сказать и об искусстве, в котором с помощью рефлексии достигают немногого; в области морали подлинная добродетель проистекает не из рефлексии, а из внутренней глубины воли, о чем речь пойдет ниже.

Область понятий, абстрактного мышления Шопенгауэр отдает науке, которая занята получением знания не отдельных предметов и явлений, а их рода или класса, стремясь полностью охватить предмет изучения. Наука идет от общего к частному, выявляя субординацию, координируя, классифицируя свой предмет, систематизируя познанное. Целью науки, утверждает Шопенгауэр, является не достоверность, к которой приводит

созерцание, а облегчение знания приданием ему формы и связанная с этим возможность полноты знания.

Поэтому неверно распространенное мнение, что именно математика и логика являются науками в подлинном смысле слова. Они действительно в силу своей априорности дают достоверное знание, но не могут притязать на научность, которая заключается не в достоверности, а в систематической форме познания, основанной на переходе от общего к частному. Примем во внимание, что это было время активной классификации и размежевания естественных наук. В то же время в такой оценке скрыто предчувствие недостаточности позитивистского понимания науки, которое осознали русские философы в конце XIX века, в частности Вл. Соловьев.

Для науки, зависимой от созерцания с его чувственностью и рассудком, необходим посредник. Не доказанные суждения, не их доказательства, а те из них, которые непосредственно почерпнуты из созерцания, «представляют для науки то же, что солнце для мироздания; от них исходит весь свет, озаренные которым светятся и другие» (73. С. 199). Такого посредника Шопенгауэр называет, это (обратим внимание!) — способность суждения, которое он выделил, штудировав третью «Критику» Канта, где обосновывается истина первичных суждений, почерпнутых непосредственно из созерцания; именно способность суждения выявляет основы науки в массе реальных вещей, именно она способна перемещать познанное созерцательно в абстрактное познание.

В «Критике способности суждения» Кант доказывал, что способность суждения, основанная на продуктивном воображении, служит связующим звеном между знанием и моралью, а не только между чувственным и рассудочным знанием. Кант, раскрывая таким образом содержание способности суждения, породнил три вида деятельности — науку, мораль и искусство. Переадресовывая функцию способности суждения в пределы науки и мышления, Шопенгауэр пока что сужает сферу ее действия, как это делал Кант в первой «Критике».

Но нельзя сказать, как мы увидим ниже, что Шопенгауэр не «заметил» главного в этой идее Канта. Можно отметить только, что в данном случае он тоже не показал в полной мере ее системосозидающего начала, значимого для целостности учения. Однако он был на правильном пути, когда вспомнил о кантовском различии рефлектирующей и субсуммирующей способности суждения: в первом случае она переходит от созерцаемых объектов к понятиям, во втором — от понятия к созерцаемым объектам.

При этом для Шопенгауэра непосредственная очевидность всегда

предпочтительнее доказанной истины, и «к последней следует обращаться лишь в том случае, если первая слишком далека». Поэтому, если непосредственное познание нам ближе, чем научный вывод, «мы руководствуемся в своем мышлении только непосредственным знанием законов мышления и не уделяем внимания логике» (73. С. 203). Дело в том, что опосредованное понятиями отношение к созерцанию, повторяет Шопенгауэр, всегда сопряжено с многочисленными заблуждениями. Как возможно заблуждение, обман разума? Ответ гласит: эта возможность аналогична возможности видимости или обмана рассудка. Она коренится в неправильном обобщении закона причинности, когда логически продвигаются от следствия к причине, как в рассудке, так и в разуме. В конечном счете абстрактное мышление не может выйти за пределы закона достаточного основания.

Вместе с тем остаются две совершенно необъяснимые вещи, те, которые не могут быть выведены из закона достаточного основания: «во-первых, сам закон основания во всех его четырех видах, потому что он — принцип всякого объяснения, то, в отношении к чему объяснение только и получает значение, и, во-вторых, то, чего он не достигает, но из чего происходит исконное во всех явлениях: вещь в себе, познание которой не подчинено закону основания» (73. С. 214), то есть мир, сокрытый от нас.

Причинная связь также указывает нам лишь правило и относительный порядок появления представлений, не позволяя понять, что именно таким образом проявляется. Математика всего лишь наполняет наши представления величинами, точно определяя меру и масштаб явления. Естествознание ограничивается двумя главными разделами — описанием форм (морфологией) и объяснением их изменений (этиологией). Следовательно, пространство и время, а также все, что проистекает из причин и мотивов, обладает относительным бытием, существует лишь посредством другого и для этого, однородного с ним другого, обнаруживая вечное течение вещей (Гераклит), вечное становление, лишённое сущего (Платон), выступая как явление, отличающееся от вещи самой по себе, куда не проникло знание (Кант).

Шопенгауэру больше импонирует сравнение границы этого мира представлений, подчиненного закону основания, с майей — покрывалом обмана, которое, по ведийской мудрости, застилает «глаза смертным, заставляет их видеть мир, о котором нельзя сказать ни что он существует, ни что он не существует: ибо он подобен сновидению, отблеску солнца на песке, который издали представляется путнику водой, или брошенной веревке, которая кажется ему змеей» (73. С. 145).

Для каждого отдельного действия вещи можно указать причину, из которой следует, что она должна была произвести свое действие именно теперь, именно здесь, однако объяснить, почему она действует именно так, невозможно. Если она только пылинка в солнечных лучах, то она обнаруживает это необъяснимое нечто своей тяжестью и непроницаемостью. Но «мы хотим знать, каково значение представлений, что стоит за ними, спрашиваем, действительно ли этот мир есть не что иное, как представление, не проходит ли он и в самом деле перед нашим взором просто как сновидение и призрачный мираж, недостойный нашего внимания, — или же он еще нечто другое помимо этого, и тогда что же он такое?» (73. С. 227).

Бытует мнение, что майя вообще скрывает весь мир от человека, так что даже мир представлений в его явленности — иллюзия. Так, Герман Гессе (автор «Игры в бисер») характеризует майю следующим образом: «...любой творит // из пены майи дивные виденья // по существу лишенные значенья». У Шопенгауэра нет устремления к агностицизму, хотя он и уподобляет сну и грезе мир представлений, неоднократно указывая на обманчивость этого мира, на его иллюзии и видимости. Но следует помнить, что мир явлений он сам подчинил пространственно-временным отношениям и причинно-следственным закономерностям, отдав их во владение науке.

Речь идет об укрытии майей сущностного мира, мира вещей самих по себе: сокрытые от наших чувств, рассудка и разума, они порождают иллюзию полного знания. И то и другое имеет место в явленном нам мире. Но в конечном счете мир явлений предстает перед нами объективно и законосообразно в познании корней и видов действия закона достаточного основания, хотя и в этой объективности присутствует нечто сокрытое непознанное, и сквозь тайну, прикрытую майей, просвечивает сущность, которую стремится обнаружить Шопенгауэр, — мир вещей самих по себе.

Мир как вещь сама по себе объективно существует вне человека, этот мир ничего не знает о том, что он — мир, но он становится миром для первого познающего существа, а потому — повторим: «...от первого открывшегося глаза, хотя бы он принадлежал насекомому, зависит бытие всего мира...» (73. С. 165). Двойственность мира, противоречивую и относительную, человек постоянно стремится преодолеть, он вечно ищет единство мира, некоей точки бытия, непосредственно соединяющей объект и субъект.

Возникает вопрос: есть ли эти представления еще что-то помимо того и за исключением того, что они — представления, объекты субъекта? И что

же они такое? Что представляет собой другая их сторона, отличная от представления? Ответ на этот вопрос, утверждает Шопенгауэр, способна дать не наука (мы только что видели, что он числит за наукой всего лишь способность к морфологии и этиологии), а только философия, хотя она «подобна чудовищу со многими головами, каждая из которых говорит на своем языке» (73. С. 224).

Философия терпела неудачи главным образом потому, что ее искали на пути науки, а не искусства. Философ не должен забывать, что философия есть искусство, а не наука. До наших дней, главным образом усилиями позитивизма, философию числят исключительно по ведомству точного знания, отвергая эстетические и аксиологические составляющие ее предмета. Между тем не только Шопенгауэр, но и многие его современники, а также те, кто пришел им на смену, понимали, что в философии огромное значение имеет и эстетическое начало. Об этом писал Кант. «Философия есть тоже поэзия», — утверждал Достоевский в ранние свои творческие годы, когда о Шопенгауэре не слышал ни сном ни духом. Русским мыслителям конца XIX — начала XX века это было очевидно.

Особенность философии, подчеркивал Шопенгауэр, состоит в том, что она «ничего не предпосылает как известное, что ей все в одинаковой степени чуждо и служит проблемой, — не только отношения явлений, но и они сами и даже закон достаточного основания... Именно то, что науки полагают как свой предел, составляет подлинную проблему философии, которая, следовательно, начинается там, где кончаются науки... Философия должна быть выражением *in abstracto* сущности всего мира как в целом, так и во всех его частях» (73. С. 215–216).

Философия — полное повторение, как бы отражение мира в абстрактных понятиях. Она — голос мира. Шопенгауэр поэтому начинает поиски сущности мира уже не в представлении, а в чем-то «совершенно отличном от представления» (там же. С. 170). Зная истины только развернуто в первом разделе книги, но сама истина полностью еще не покорила философу. Речь идет лишь о том, как открывается она индивиду в здешнем грешном мире, сущность которого сокрыта. Чтобы решить эту проблему, он, в отличие от Канта, замахнулся на поиски объективной истины и сущности мира в вещах самих по себе.

«Воля — ядро мира»

Погруженные в мир явлений, образ которых сосредоточен в представлении (напомним мысль Шопенгауэра), мы упускаем из виду, что человек является не только познающим субъектом; его познание полностью опосредовано телом, которое в процессе познания остается для человека таким же представлением, как и все остальное, выступая как объект среди объектов. Свою собственную явленность в мире явлений человек способен понять только тогда, когда его взор обращается к телесным действиям и движениям, которые не могут быть объяснены исключительно мотивами, ограниченными пределами «здесь и теперь». В этом случае естественно-научное объяснение страдает неполнотой, сосредоточиваясь на выяснении того, почему определенное явление обнаруживается именно здесь и именно теперь. В пределах научного объяснения остается нерастворимый осадок: с его помощью нельзя объяснить, почему вообще вещь действует и действует именно так.

Однако человеку тело дается не только как представление в созерцании, как объект среди объектов, но и совершенно иным образом — как то, что обозначается словом воля. Тело как таковое — частица мира и, следовательно, оно — плацдарм, с которого начинается постижение мира вещей самих по себе. Понятие воли, подчеркивает Шопенгауэр, — единственное из всех возможных «имеет свой источник не в явлении, не в созерцательном представлении, а исходит из внутренней глубины, из непосредственного сознания каждого; в нем каждый познает собственную индивидуальность в ее сущности, непосредственно, без какой-либо формы, даже формы субъекта и объекта, так как здесь познающее и познанное совпадают» (73. С. 239).

Волевые действия тела не находятся в отношениях причины и следствия. Они могут быть произвольными, следующими за раздражением; любое воздействие на тело непосредственно воздействует на волю, вызывая боль (если ей противоречит) или удовольствие (если соответствует ей). Волевое действие руководится и мотивами, но в этом случае оно не созерцается непосредственно, а требует созерцания в рассудке, которое Шопенгауэр называет объектностью воли. Поэтому воление и действие различны только в рефлексии; в действительности они едины.

Тождество тела и воли проявляется не только в том, что впечатления

служат рассудку; они возбуждают волю, влияющую на состояние тела; любой волевой аффект потрясает тело, нарушая равновесие его витальных функций. Наконец, непосредственное знание о моей воле неотделимо от знания о моем теле: познавая волю как объект, я познаю ее как тело, оказываясь в классе представлений о реальных объектах; но в то же время непосредственное знание о нем я могу перенести в абстрактное познание, осуществляемое разумом. Следовательно, понимание тождества тела и воли достигается познанием особого рода: оно требует отвлечься от того, что мое тело есть мое представление; необходимо рассматривать его и как мою волю.

Воля бесосновна, она подчиняется закону основания и обретает зримое выражение, то есть объектность (становясь созерцаемым объектом-явлением), только в отдельном действии тела, когда проявляется лишь отдельный акт воли. Применительно к индивиду этот отдельный акт либо серия волевых актов относится к его воле в целом так, как эмпирический характер человека, проявляющий себя в мире явлений, относится к его ноуменальному характеру, который Кант причислял к миру вещей самих по себе. Открываясь не в целом, а лишь в отдельных актах, воля тем не менее становится ключом к познанию глубочайшей сущности человека и мира. Таким образом, понятие воли получает больший объем, чем оно имело до сих пор.

Шопенгауэр знал, что, вводя новое понимание воли, он отступает от общепринятого. До Шопенгауэра в воле полагали способность человеческой души, разума или психики действовать по мотивам, ставить перед собой планы и достигать определенные цели. Я что-то хочу и это «что-то» представляю себе, размышляю о нем, вижу его, выбираю цель, стремлюсь ее достичь и т. п. В воле видели проявление личностной свободы, за которую отвечает мой ум: прежде чем я совершу волевой поступок, все мои желания осознаются. В подобном подходе понятие воли рационализируется. Размышляя о свободе воли, Кант понимал ее как естественный мотив, как хотение, как способность «определять самое себя к свершению поступков сообразно с представлением о тех или иных законах» (29. С. 203), признавая вместе с тем, что это хотение способно не следовать «порядку вещей, как они показаны в явлении, а совершенно спонтанно создавать себе собственный порядок, исходя из собственных идей, приспособляя к ним эмпирические условия...» (28. В 576).

Кант признавал, правда, и способность естественного разума заключать (по аналогии между природой и произведениями человеческого умения), что такая же причинность (хотя бы и сверхчеловеческая), а

именно рассудок и воля, «лежит в основе природы», которая «единственно и делает возможными свободно действующую природу и даже сам разум» (28. В 564). Кант оправдывает данное умозаключение разума лишь тем, что тот остается в границах известной ему причинности, не прибегая к недоказуемым домыслам, но в то же время допускает участие, правда, не поддающееся познанию, сверхчеловеческой (божественной) причинности. И все же Кант не выводит волю за пределы склонностей, мотивов и целей, заключая, что разум не может быть оправдан, если он станет прибегать «к темным и недоказуемым основаниям» для ее обоснования (28. В 654). Имеющаяся у Фихте и Шеллинга мысль о стихийном хаотичном волевом начале, лежащем в основании бытия, не получила развития и понимание воли как мотивации к действию сохраняло свое значение в немецкой классике.

Как правило, на новое понимание воли, внесенное Шопенгауэром, мало обращают внимания; поэтому к этому понятию сохраняется прежнее отношение, что порождает многие недоразумения. Шопенгауэр вынужден был оспаривать традиционное понимание понятия воли и отвергал общепринятое ее рассмотрение, как случай, сопровождающий процесс познания, который, однако, не столь существен для полного определения этого важного для него понятия. В развитом виде его учение о воле обращено к миру в целом, что дает основание считать его натуралистическим.

В § 18 своего труда Шопенгауэр утверждает, что акт воли и действие тела — «не два объективно познанных различных состояния, связанных с причинностью, они не находятся в отношении причины и действия; они — одно и то же...» (73. С. 228): бессубъектная воля — мировое начало, имеющееся и у человека как частицы мира и подчиняющее человека волящему мировому началу. Воля, по Шопенгауэру, — «самое глубокое ядро всего единичного, а также целого; она проявляется в каждой действующей силе природы, а не только в продуманных действиях человека» (там же. С. 238).

Наиболее ясные проявления воли у человека переносятся на ее более слабые, менее отчетливые природные варианты. Хотя тело — единственный непосредственный объект, данный нашему созерцанию, тем не менее познание о существе и действиях нашего тела служит ключом и к пониманию сущности каждого явления в природе, при том что другие вещи в пространственно-временных и причинных характеристиках, одинаковых с телом субъекта, даны нашему сознанию не двояким образом, а только как представления.

Но если судить о них по аналогии с нашим телом, то, кроме воли и представления, мы ничего о них не узнаем и не можем помыслить.

Таким образом, воля человеческая открывает путь к пониманию волевых проявлений в природе. Издревле говорили о человеке как микрокосмосе, Шопенгауэр перевернул это положение и выяснил, как сам он утверждал, что мир — это макроантропус. Кантовское предположение Шопенгауэр превращает в решительное утверждение: воление человека аналогично действию воли в природе, но только в природе, а не в сверхприродной сущности, как предполагал Кант. На этом основании Шопенгауэру приписывают крайний субъективизм. Но он не задается вопросом о том, что первично или вторично; рассмотрение мира в целом он начинает с человека только потому, что самым реальным для него и для нас является собственное тело, которое нам непосредственно и лучше всего известно и близко. И от этого близкого он идет к более отдаленным предметам и к опосредованному знанию.

«Если мы хотим приписать физическому миру... наибольшую известную нам реальность, — пишет Шопенгауэр, — мы должны придать ему ту реальность, какой для каждого является его тело: ибо последнее для каждого есть самое реальное. Но если мы подвергнем анализу реальность этого тела и его действий, то помимо того, что оно есть наше представление, мы не найдем в нем ничего, кроме воли: этим исчерпывается его реальность. Таким образом, мы нигде не можем найти другую реальность для физического мира. Следовательно, физический мир должен быть чем-то иным, нежели наше представление; мы должны сказать, что он, помимо представления, т. е. сам по себе и по своей внутренней сущности, есть то, что мы непосредственно обнаруживаем в себе как волю» (73. С. 233).

Эта воля как глубочайшая сущность явлений проявляет себя в силе, которая питает растения, образует кристалл, направляет магнит к полюсу, в силе удара при соприкосновении разнородных металлов, в силе, которая проявляется в отталкивании и притяжении, в разделении и соединении, наконец, в тяготении, влекущем камень к земле, а Землю к Солнцу. Воля — самое глубокое ядро всего единичного, а также целого, она проявляется в каждой слепо действующей силе природы. Наличие такой воли философ разовьет впоследствии в своей работе «О воле в природе». Воля проявляется также и в продуманных действиях человека; различие между тем и другим заключается лишь в степени проявления и не касается сущности проявляющегося. Проявление воли под руководством разума — лишь наиболее явная ее манифестация.

Что такое воля? Шопенгауэр не дает четкого определения. Не вспоминая о Мировой душе, он пишет здесь о темном глухом порыве (*finister dumpfer Trieb*), слепом влечении (*blinder Drang*), мощном бессознательном стремлении (*erkenntnissloses Streben*) без остановки и цели как сущностном признаке воли (73. С. 272). Многие комментаторы Шопенгауэра, не сомневавшиеся в наличии мирового разума или высшей сущности, либо полагавшие ее под власть закона достаточного основания, увидели в такой воле абсолютный иррационализм. Воля, вырванная из сферы этого закона, писал, к примеру, И. Фолькельт, «превращается в иррациональную пропасть, в чудище, лишенное логики» (148. С. 156). Однако, по Шопенгауэру, воля скорее вне (или а)рациональна. Она не знает, что она — воля. Но она законообразно проявляется в неорганической природе, в растительном мире и вегетативной части мира животного, движимого лишь раздражениями. В человеке стремление воли выражается в действиях по мотивам, причем познание появляется на этой ступени как вспомогательное средство для сохранения индивида и продолжения рода, ибо для индивида, движимого лишь раздражением и ведущего вегетативную жизнь, при растущем многообразии явлений существование стало бы проблематичным. Благодаря мотивам, движимым познанием, воля, до того следовавшая во тьме, зажгла на этой ступени свет и обнаружила ее подчиненность собственным законам (по сути дела законам природы), доступным человеческому познанию.

Шопенгауэр отвергает попытки подвести понятие воли под понятие силы, поскольку в основе понятия силы лежит созерцательное познание объективного мира, то есть представление. С таким понятием нельзя выйти за пределы явления. «Современный материализм, — в поздние годы напишет он, — весьма кичится тем, что не признает никакой силы вне материала, то есть вне оформленной материи; по моей философии, это необходимое следствие того, что материал есть только явление силы, которая проявляется как воля сама по себе...» (134. Bd. 4. T. 2. S. 19). Таким образом, сила связана с волей, зависит от нее: «философски она познается как объектность воли, которая есть в-себе-бытие природы» (73. С. 256); она есть определенная ступень реализации воли, того, что мы познаем как свою глубочайшую сущность. «Сила природы — сама воля на определенной ступени ее проявления» (там же. С. 261). Она проявляет себя в формах материи. Шопенгауэр был на уровне современного ему естествознания.

Каковы свойства воли? Рассмотренная как таковая и обособленно от своего проявления, она не подчиняется закону основания, она не знает множества, а потому едина не как индивид или понятие, а как нечто, чему

вообще множество чуждо. Множественны лишь ее предметные материальные формы. Воля неподвижна в многообразной смене явлений. Она находится вне времени; время существует лишь для ее проявления. Воля вездесуща, как будто постоянно ждет, чтобы наступили условия для ее проявления и овладения материей. Благодаря воле ни одна вещь в мире не имеет полной и общей причины своего существования: ей дана только причина того, почему она существует именно здесь и именно теперь. Несмотря на то что воля едина, во внешнем проявлении она выражается во множестве явлений, имея «такое же бесконечное количество ступеней, как то, которое существует между слабым сумеречным мерцанием и ярким солнечным светом, между сильным звуком и слабым отголоском» (73. С. 254).

Для нее характерно сущностное раздвоение с самой собой, выраженное в конфликтности, противоречиях и борьбе, свойственных природе (вспомним «Мировую душу» Шеллинга). «Только благодаря борьбе природа и существует» (там же. С. 270) в противоположных своих стремлениях и силах, что проявляется уже на самой низкой ее ступени — в борьбе между силой притяжения и силой отталкивания, во всей неорганической природе, затем в растительном и животном мире. Воля как бы вечно «голодна», обнаруживая себя как темный, глухой порыв, далекий от непосредственной познаваемости.

Все вещи мира, подчеркивает Шопенгауэр, тождественны по своей внутренней сущности, являясь объектностью одной и той же воли. Вместе с тем в каждой несовершенной вещи, на каждом уровне воли обнаруживается след, намек, задатки ближайшей, более совершенной ее ступени, что просматривается даже в мире представлений, так что можно выявить основной тип, намек, задатки всего того, что заполняет формы. Смутное понимание этого, отмечает он, легло в основу каббалы, математической философии пифагорейцев, китайской «Книги перемен» (И-цзин), шеллинговской школы.

Высшие ступени возникают из конфликта проявлений воли на ее низших ступенях (например, в неорганическом мире, когда каждая из них стремится овладеть имеющейся материей). Преодолевая низшие уровни, высший подчиняет, но и сохраняет их сущность, вбирая в себя их аналогию.

Например, в отвердении костей проглядывает аналог кристаллизации. При этом выявляется не только тождество воли на всех ее ступенях, но и ее стремление ко все более высоким ступеням, которые несводимы к низшим.

Считают, что учение Шопенгауэра о воле близко пантеизму. «Хотя

философ отрицал не только ортодоксальный и неортодоксальный теизм, но и пантеизм, пантеистических элементов в его онтологии довольно много» (38. С. 659). Его воля походит то на «падшего ангела», то на шеллинговский и даже гегелевский Абсолют. Характеризуя свойства воли и приводя многочисленные естественно-научные данные, Шопенгауэр опирался на многих философских предшественников, в частности, на мысль Анаксимандра о беспредельном апейроне, порождающем многообразие вещей. От Я. Беме шло рассмотрение Шопенгауэром мировой воли как беспричинного и безосновного начала. Мы знаем о его перекличке с Фихте и Шеллингом.

Находят некоторую аналогию с гегелевскими понятиями «импульса» и «беспокойства» (Unruhe). Гегель, характеризуя внутренне необходимое движение, писал об импульсе (Trieb) — термин, как мы помним, употребляемый Шопенгауэром для определения самодвижения воли к деятельности, противоположной «мертвому бытию». Речь идет у Шопенгауэра также о раздвоении единой воли (у Гегеля — о том, что нечто имеет в себе самом противоречие как принцип всяческого самодвижения), а также о конфликте противоположных сил воли на соответствующих ее ступенях, о восхождении от низшей ступени к содержательно более богатой, об удержании позитивных сторон предыдущей ступени.

В приключениях мировой воли нетрудно увидеть, считают Б. В. Мееровский и И. С. Нарский, гегелевское «раздвоение единого, отрицание отрицания», не говоря «об отчуждении и разотчуждении» и т. д. (см. 38. С. 659–660). Но эти диалектические идеи питались скорее не Гегелем, а Кантом, натурфилософией раннего Шеллинга и естественно-научным знанием. Шопенгауэр как яростный противник учения Гегеля, естественно, отвергал его рациональную диалектику, называя ее искусством «умственного фехтования». Отрицание отрицания — не только понятие, но и сама мысль о снятии противоположностей в самодвижении к высшему уровню — у Шопенгауэра отсутствует, но характеристика природных уровней воли допускает такое толкование, хотя он отвергал историзм. Ведь он утверждает: все, что могло произойти, уже произошло. «Вечное возвращение одного и того же» — так позже скажет Ф. Ницше.

При этом важна одна «маленькая деталь», знаменующая несовпадение путей, какими шли великие последователи Канта. Она состоит в том, что Гегель оставался в рамках глубоко разработанной диалектики рационального мышления. Шопенгауэр же, обращаясь к характеристике ступеней воли, не был иррационалистом. Он выражал в них если не реальную диалектику природы, чем позже (в 80-е годы) обрадовал мир

Энгельс, то, по крайней мере, ряд принципов ее организации, на что обращают внимание современные исследователи его учения. Гегеля не интересовало познание природы, ему важно было показать шествие абсолютного духа в мире, где природа была лишь одной, притом низшей, ступенью. Шопенгауэр же, обращаясь к цельности мира, настаивал на неполноте рациональной познавательной способности и загнал разум в угол рефлексии, ограничив его миром явлений.

Возможна некоторая аналогия между учением Шопенгауэра о мире как воле и марксистским мировидением, в котором диалектика Гегеля, «поставленная с головы на ноги», обращена к природе в работах Ф. Энгельса «Анти-Дюринг», «Диалектика природы». Их объединяет уверенность, что каждый из них отдельно (Энгельс значительно позже), независимо друг от друга, создал целостную картину мира: один — увидев в ней только материю с ее бесконечными формами существования и движением, другой — только волю в бесконечных материальных проявлениях и порывах. Правда, Шопенгауэр называл современный ему материализм «навозом, который удобряет почву для философии» (134. Bd. 4. T. 2. S. 25).

Понятия эти, если их относить к природе, сопоставимы: для марксизма движение — способ существования материи, для Шопенгауэра материя — форма объективации, проявления воли, которая пребывает в постоянном стремлении и движении. Понятия материи и воли не поддаются окончательному определению. Открытым остается и вопрос: что за ними стоит? Ни Шопенгауэр, ни марксизм не ставят этого вопроса и, естественно, не дают ответа. Материя с ее движением и воля с ее объективацией в материи — пределы мира. Марксизм отвергал метафизику, но создал метафизическую картину мира. Шопенгауэр стремился ее создать. В обоих случаях это — конечный мир, метафизика без Неба.

Идеи Шопенгауэра о структуре и взаимодействии уровней воли сопоставимы с энгельсовской характеристикой форм движения материи. По крайней мере, тема «Шопенгауэр и марксизм» имеет место в зарубежной литературе. В этих учениях находят общее в отношении к идеалу и значению деятельности, в преодолении гегелевского учения, в критическом отношении к действительности. Отмечается также их перекличка, связанная с интересом к естественнонаучному знанию, с постулатом об активности волевого начала (см. 58, 66, 80 и др.).

Вспомним, что Шопенгауэр хотел не объяснить, а именно понять мир как волю. Это различие он четко обозначил. Когда мы объясняем, мы ищем причины. Наш рассудок трудится над теми проблемами, которые

Шопенгауэр объяснял в своей диссертации. Объяснять — значит представлять. Об этом Шопенгауэр как раз и писал в диссертации, рассматривая волю, которая побуждается мотивацией. Это как бы внешняя воля, подчиненная мотивам, не идущая от внутреннего переживания, это объект среди объектов.

В понимании же речь идет не о том, чтобы причинно связать этот объект с другими объектами; понимание исследует не причины и следствия, не почему; оно стремится схватить значение, задается вопросом, чем же собственно является воля. Мы можем узнать это исключительно на самих себе; именно здесь мы встречаемся с волей не как с объектом, а как бы внутренне ее переживая, то есть мы сами являемся волей. И если мы хотим понять мир, мы прежде всего должны понять себя. Поэтому Шопенгауэр не пытался объяснить, что же такое в конце концов этот порыв, это стремление, это воление, откуда они взялись, что или кто положил начало безудержному бегу воли — высшая сущность, Бог как первопричина, как зодчий или архитектор мира, либо нечто, чему не найдено имени.

Он не хотел объяснять мир как волю, он хотел только понять сущность мира как волю, значимую для человека. Если бы он хотел объяснить мир как волю, замкнуть его на воле, его метафизика имела бы предел, как это имеет место в марксизме. Шопенгауэр не ставил перед собой такой задачи. Однако он положил начало попыткам именно объяснить мир как волю.

В наши дни в учении о воле у Шопенгауэра находят конкретные материалистические черты. Так, Х. Фойгт связывает волю с энергией, Х. Аутрум — с физиологическими процессами в организме (86). Пример доказывает необходимость решительного принятия материалистических мотивов в философии Шопенгауэра, поскольку тот: 1) рассматривает волю в ее реальности как естественную природную силу; 2) утверждает, что воля сама по себе как движущая сила мира поддается познанию, а это значит, что она предстает как являющаяся вещь сама по себе, то есть как то, что отражается в сознании и, следовательно, познаваемо; 3) воля, как и материя, по Шопенгауэру, существуют в пространстве и времени, хотя обе поддаются познанию лишь тогда, когда образуют конкретные формы существования и движения; 4) материя и воля сами по себе бессознательны, но сознание есть их высший продукт, обе они доступны восприятию человеческим мозгом, который является высшим результатом длительного биологического развития, что Шопенгауэр не отрицает (123. См. также: 129, S. 94–97). Некоторые западные исследователи издавна отмечали сходство учения Шопенгауэра с энергетическими взглядами на

мир, позволяющими рассматривать философа как предшественника физического энергетизма конца XIX — начала XX века и биологических эволюционных взглядов (см. например: 115, 147). В его мировой воле как слепом влечении усматривали аналогию с раннеэнергетическими взглядами на мир Мен де Бирана, Фехнера и Лотце. И в наши дни Х. Фойгт связывает волю с новейшими энергетическими взглядами (147). У нас вспоминают мысль известного физика Б. М. Козырева, видевшего во времени активное начало, несущее в себе энергию, которая является одним из источников энергии звезд. До сих пор мировая физика не может продвинуться дальше утверждения о кварке как элементарной частице материи, силовые линии которой не распыляются, взаимодействуют с вакуумными структурами и находятся в стойком заточении; их разрушение возможно лишь при приведении кварка в световое состояние. В последние годы возникло весьма репрезентативное движение, цель которого — обосновать гипотезу о наличии так называемого информационного поля. Некоторые из приверженцев этого движения называют Шопенгауэра величайшим философом всех времен и народов. Открытие вихревых полей в структуре Вселенной, в том числе Земли и человека, считают они, побуждает к аналогии с учением Шопенгауэра о мировой воле (см. 26, 39, 55). Шопенгауэра мало интересует вопрос о происхождении воли, о ее конечности или бесконечности, о содержании самого воления как слепого стремления. Он утверждает даже, что не следует искать тождественную воле причину самой силы природы в сфере нашего опытного знания; он считает нелепым спрашивать о причинах тяжести, электричества и т. д.: достаточно того, что они — проявления воли, которая не подчиняется причинности. Шопенгауэру важно показать в своей картине мира определенное место, где человек предстает как высшая ступень реализации воли, пребывающей в неразрывной связи с ее низшими ступенями и в то же время выражающей свою особость и свое превосходство.

Человек должен понять природу из самого себя, а не себя из природы. Как высшее звено мироздания, он проявляет прежде всего волю к жизни. Но и в мире вещей самих по себе явно имеется не что иное, как воля к жизни, которая пребывает в вечном раздвоении, жадном стремлении к выражению, в то же время стремясь к самосохранению, что оказывается возможным только тогда, когда одно существо постоянно уничтожает существование другого.

Шопенгауэр начал с антропоморфизации своей онтологии, уподобив космос макроантропусу. Но он нашел «фамильное сходство» во всех созданиях природы, что позволило видеть в них вариации на одну тему. И

если отрешиться от привычного понимания воли как мотива человеческого действия, то стремительный вихрь, свойственный всем уровням бытия, предстает как единая энергийная основа мира, в которую включен и человек. У тех интерпретаторов учения мыслителя, у кого возникает соблазн сравнивать шопенгауэровский стихийный волевой порыв не только с взаимодействием физического (закон всемирного тяготения или поле скоростей) и электромагнитного полей, известных Шопенгауэру (он сам ссылается на них, характеризуя уровни воли), но и с последующим развитием понятия физического поля, включая квантовую теорию, вплоть до гипотезы об информационном поле, то человека, подобно античным мыслителям, вновь следует определять скорее как микрокосм. В конце концов Шопенгауэр приходит к заключению, что человек, сознавая себя как волю, обнаруживает, что он сам и есть в двойном аспекте весь мир, то есть микрокосм, и в самом себе полностью способен найти обе стороны мира: «микрокосм и макрокосм одно и то же». Эту мысль он будет неоднократно повторять.

Шопенгауэр как ученик Канта использовал ряд диалектических идей, развитых в немецкой классической философии; он был хорошо осведомлен о состоянии естествонаучного знания и постоянно демонстрировал выдающуюся интуицию, далеко выходящую за пределы эмпирического мира, научных прогнозов и научных предвидений его времени. В его сочинениях нельзя найти ни слова о супранатуральной природе воли. Начав с телесности человека, он построил метафизику без Неба и, замкнув объективацию воли на природных явлениях, натурализовал не только мир, но и человека со всеми его желаниями и мотивами, «освободив» от бремени абсолютной морали и долженствования, от устремлений к идеалу, совершенству и трансцендентности.

Глава шестая. Путь к спасению

«Единое око мира»

Шопенгауэру понадобились дополнительные средства, чтобы обнаружить волю. Как основание мира вещей самих по себе с помощью эмпирического знания познать ее невозможно. Различные ступени воли, проявляющие себя в бесчисленных индивидуальных явлениях и индивидах, писал он, предстают как их недостижимые идеалы или вечные формы вещей. Эти образы не вступают в область времени, пространства и причинности, не подвержены изменениям, а «пребывают неизменно, вечно сущие, никогда не становящиеся» в отличие от всегда становящихся и никогда не сущих единичных вещей. Эти ступени объективации воли, которые он хочет познать, Шопенгауэр идентифицирует с вечными идеями Платона. Не случайно третья книга этого труда начинается программным эпиграфом из Платона: «Что есть всегда сущее, которое не возникло? И что есть возникающее и исчезающее, но никогда не являющееся сущим?» («Тимей», 27).

Учение Платона об идеях Шопенгауэр раскрывает во второй части своей книги, посвященной анализу мира как воли, но оно присутствует и в первой ее части, где речь идет о мире как представлении. «Вещи этого мира, — излагает Шопенгауэр Платона, — воспринимаемые нашими чувствами, не имеют истинного бытия: они все время становятся, но никогда не суть: они обладают относительным бытием и существуют только во взаимном отношении друг к другу и благодаря ему, — поэтому все их бытие можно называть и небытием... до тех пор, пока мы ограничены их восприятием (выделено нами. — Авт.), мы подобны людям, которые находятся в темной пещере и так крепко связаны, что не могут даже повернуть головы и при свете горящего позади них огня видят на противоположной стене лишь тени действительных вещей, которые проходят между ними и огнем; даже самого себя каждый видит только как тень на этой стене... Истинно сущими могут быть названы только реальные первообразы теней, вечные идеи, первичные формы всех вещей, ибо они всегда суть, но никогда не становятся и не преходят» (73. С. 289). Истинная их сущность вечна, они не возникают и не гибнут, как их исчезающие подобию; время, пространство и причинность не имеют для них значения, идеи существуют не в них. Но вместе с тем только о них существует действительное знание. Как возникает такое знание? К чему должен обратиться человек, чтобы познать волю, а вместе с тем понять

собственное место в мире и получить представление о сущности мира и смысле своей жизни? Шопенгауэр снова вспоминает о платоновских идеях. Зачем понадобились Шопенгауэру эти вечные образы? У Платона идея вещи есть та общность составляющих ее особенностей, которая является законом для ее единичных проявлений. Шопенгауэр согласен с Платоном: если исходить из понятия единичного, а не из идеи, то непреложность законов природы вызывает удивление, а подчас даже страх, ибо «связь между причиной и действием не менее таинственна, чем выдуманная связь между заклинанием и вызванным им... духом» (73. С. 258). В диалоге Платона «Федон» (265 d) Сократ говорит о способности человека, охватывая все общим взглядом, «возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет изучения».

Платон эту единую идею мыслит вне или, скорее, над непосредственным сознанием. Она существует объективно и субстанциально. Она не является вещью так же, как вещь не есть идея. Она — порождающая модель познания, полагающая возможность познания сущности вещей. Шопенгауэр сейчас не задается вопросом о том, как возможно это знание. Он пытается лишь указать на значение и место этих вечных идей и на их связь с кантовским понятием вещей самих по себе, которые, как мы видели, в его ранних набросках идентифицировались с ними.

В учении о воле идеи выражают каждую «определенную устойчивую степень объективации воли, они относятся к вещам как их вечные формы либо их примерные образы» (73. С. 255). Если на низших ступенях воли пребывают наиболее общие силы природы, то на высших ее ступенях обнаруживается значительное проявление индивидуальности, особенно у человека, которого следует рассматривать даже в известной степени как особую идею, благодаря наличию у него индивидуального характера.

Платоновские идеи сверхчувственны, это не логические, а онтологические понятия — некие определенные сущности, одинаково наблюдаемые во всем вообще. Заметим, что само по себе использование понятия общих идей для понимания различия между частным и единичным в вещах, для выявления в этом частном и единичном некоторых общих свойств и характеристик есть простое требование здравого смысла. Родовые общности признавал еще Сократ. Платон назвал их идеями и придал им реальное существование. И в самом деле они реальны. Ведь и во времена воинствующего материализма реальные закономерности существующего мы относили не только к содержанию человеческого

познания, но и к самой действительности.

В «Федоне», содержание которого — учение о бессмертии души, построенное на почве учения об идеях как порождающих моделях человеческой жизни, Платон доказывал, что идея вещи не просто существует, ее существование крепчайшими нитями связано с интимно-жизненным человеческим мироощущением. Идея (эйдос) является пределом для вечного стремления вещей, относящихся к жизни.

В «Пире» представлена в логическом плане диалектика общего и индивидуального, а также устремленность индивидуального к общему. Важно отметить, что, по Платону, не только действительность стремится к идеям, но и сами идеи порождают эту действительность; идею, как порождающую модель, можно принять только тогда, когда она, сама стремясь воплотиться в вещь, тем самым ее порождает. И хотя идея — не вещь в ее единичности и множественности, она имеет свое собственное реальное существование (а не только мыслимость), она есть, по словам А. Ф. Лосева, особого рода идеальная вещь, реальное субстанциальное надприродное тело.

В «Тимее» в качестве порождающей модели предстает первообраз (парадейгма) всего сущего и его созидательная сила (демиург). Именно эта порождающая модель создает мир идей, воплощенных на уровне космоса и микрокосма в чистой вечно несущей материи, создающей все реально существующие тела и вещи, подверженные процессам становления, возрастания и гибели, возникновения и уничтожения. Именно этот вечно не-сущий, ограниченный восприятиями, вечно становящийся и гибнущий мир познает человек в той самой пещере, обращенный спиной к свету подлинного знания. Платон (подчеркивает А. Ф. Лосев в предисловии к сочинениям Платона) доказывает, что при всем различии идеи вещи и самой вещи полный их разрыв являлся бы чем-то бессмысленным; что учение об идеях не только не противоречит учению о вещах, но, наоборот, впервые только и делает возможным это последнее.

Только принятие идей в платоновом смысле, считал Шопенгауэр, помогает понять, что закон природы есть отношение идеи к форме ее явления в пространстве, времени и причинности, то есть в представлениях: именно при их посредстве идея выражает себя в бесчисленных проявлениях. Более того, Шопенгауэр тоже считает идею субстанциальной, она, упорядочивая проявления воли, служит ее объективации; и только об этих проявлениях возможно подлинное знание. Так, «закон причинности существенным образом связан с законом постоянства субстанции: оба они обретают значение друг от друга» (73. С. 259).

Происхождение вечных идей Шопенгауэр не раскрывает, а их функция — служить объективацией воли, то есть предоставлять сознанию формы и образы воли — наводит на мысль о приближении философа к признанию мирового разума. Так считают Б. В. Мееровский и И. С. Нарский. Но, с другой стороны, идеи парадоксальным образом предстают и как простое именование для ступеней воли, которые и есть «виды и первоначальные формы и свойства всех природных тел», лишённые множества и изменяемости, и которые пребывают «вне познавательной сферы субъекта как такового» (73. С. 287–288). Они могут стать объектом познания только «при устранении индивидуальности в познающем субъекте» (73. С. 288). Возможно ли такое устранение?

Прежде чем ответить на этот вопрос, Шопенгауэр пытается сблизить позицию Канта о вещи самой по себе, которая остаётся за пределами мира явлений, с учением Платона о вечных идеях. Мы помним, что в черновых записях Шопенгауэр отождествил кантовскую вещь саму по себе с вечными идеями Платона. Теперь он, подчеркивая их родство (кстати, Шопенгауэр не одинок в утверждениях о родстве кантовского учения с платонизмом), видит и их различия, но в одном-единственном определении: в выборе путей, которые ведут к одной цели. Кант выразил свою мысль в абстрактных терминах и прямо указал, что вещь сама по себе находится вне времени, пространства и причинности как форм явления; Платон не пришёл к высшему выражению этой мысли, но он отрицал возникновение идей и настаивал на их вечности.

Уточняя связь кантовской и платоновской мысли, Шопенгауэр вносит важное дополнение: для Канта пространство, время и причинность — такие свойства нашего интеллекта, в силу которых единое, то есть сущность любого рода, представляется нам множеством возникающих и гибнущих существ в их бесконечной последовательности. Восприятие такого положения дел интеллектом — имманентное, а осознание того, как происходит это восприятие — трансцендентальное, и достигается оно посредством критики чистого разума, но может возникнуть и интуитивно. Это последнее и пытается доказать Шопенгауэр в третьей книге.

Вещь сама по себе и идея не одно и то же в теперешнем понимании Шопенгауэра; первая есть не что иное, как необъективированная, то есть не ставшая представлением воля, а идея — уже объектность вещи самой по себе, то есть познанное о ней общее представление, которое ещё не вошло в формы, подчинённые закону основания; она является пока ещё «бытием объекта для субъекта» (73. С. 292), хотя и может быть замутнена формами закона основания.

Конечно, если бы мы не были индивидами, у которых созерцание опосредуется телом, подчиненным времени и способным лишь на конкретное воление в познании отдельных разделенных и раздробленных предметов, если бы мы сумели охватить единое, выраженное в вечных идеях, мы обрели бы непосредственную способность лицезреть вечность. Однако и во временных представлениях мы способны различить это единое, эти вещи сами по себе, эту мировую волю. «Поэтому Платон и говорит, что время — движущийся образ вечности» (73. С. 293), оно — самая общая форма всех объектов познания, находящегося на службе воли, и прототип его остальных форм.

Как осуществляется переход от обычного познания отдельных вещей к познанию идеи? Он осуществляется внезапно и достаточно редко, когда познание вырывается из служения воле и индивид теряет свою индивидуальность, становится чистым безвольным субъектом познания, который не следит за отношениями, подчиненными закону основания, а покоится и растворяется в устойчивом созерцании предстоящего предмета вне его связи с другими объектами. В этом состоянии отрешенности «Мы рассматриваем в вещах уже не где, когда, почему и для чего, а только что»; отдаваясь всей мощью нашего духа созерцанию, мы теряемся в предмете, «остаемся в качестве чистого субъекта прозрачным зеркалом объекта» (73. С. 299).

Мы уже не можем отделить созерцающего от созерцания, они сливаются в единое целое. В подобном созерцании отдельная вещь становится идеей своего рода, а человек — чистым субъектом познания. И тогда такой субъект выступает как носитель мира и всего объективного бытия, ибо это последнее как бы зависит от него: вовлекаясь в мир, он ощущает его как акциденцию своего существования. Это выразил Байрон в «Паломничестве Чайльд Гарольда» следующим образом:

Не есть ли горы, волны, небо —
Часть от меня, моей души, как я их часть?

«Для того, кто способен отличить волю от идеи, а идею от явления, мировые события будут иметь значение не в себе и для себя; по ним, как по буквам, может быть прочитана идея человека» (73. С. 299). И тогда он не будет думать, что время создает нечто новое и значительное, что во времени осуществляется нечто реальное, что оно имеет план и развитие, а своей конечной целью — высшее усовершенствование поколения,

живущего в последние тридцать лет. Он увидит идею, в которой воля к жизни показывает свои различные стороны в страстях, заблуждениях и преимуществах человеческого рода — в своекорыстии, ненависти, любви, страхе, смелости, тупости, гениальности и т. д.

Именно она, эта воля, творит великую и малую историю мира, причем безразлично, приводят ли ее в движение люди ничтожные или коронованные особы. Этот бесконечный источник воли не может быть исчерпан какой-то конечной мерой; поэтому каждому задушенному в зародыше событию или делу всегда открыта для возврата бесконечность; поэтому в этом мире явлений невозможны ни истинная утрата, ни истинный выигрыш.

Сторонники гипотезы информационного поля (А. Е. Акимов, Г. И. Шипов, Б. И. Исхаков и др.), предрекая синтез науки и религии, средством которого станет квантовая энергоинформатика, оперируют, прямо-таки по Шопенгауэру, понятием платоновской идеи (эйдоса), своеобразного мыслеобраза в информационном поле, в той или иной мере доступного людям, которые с ее помощью, овладев этим полем, научатся «прогнозировать» (разгадывать) прошлое, получать сигналы из будущего, постигать сущность мира (см.: 26. Ч. 1. С. 90–101).

Как возможно отрешение от воли, какого рода созерцание способно постигнуть истинное содержание явлений мира, его идеи? Прежде всего это — эстетическое отношение к предмету, в первую очередь искусство, творение гения, единственным источником которого является познание идей, а единственной целью — сообщение об этом познании. Оно вырывает объект своего созерцания из мирового потока, и его единичное видение становится выразителем целого, оно задерживает колесо времени, отношения вещей для него исчезают, его объект — только существенное, то есть идея. В этом случае одна вещь представляет собой весь род, один случай может сойти за тысячи.

Шопенгауэр определяет эстетическое созерцание как способ созерцания вещей независимо от закона достаточного основания, в отличие от того рассмотрения, которое следует этому закону и составляет путь опыта и науки. Но он не ограничивается искусством, утверждая, что эстетическое наслаждение по существу одинаково независимо от того, «вызвано ли оно творениями искусства или непосредственным созерцанием природы и жизни» (73. С. 310).

Речь идет, следовательно, о таком эстетическом созерцании, которое свойственно любому индивиду и относится ко всему созерцаемому миру. Такого рода созерцание требует забвения собственной личности и всех

своих отношений, объективной направленности духа, противоположной направленности к себе, то есть к воле. Это способность отрешиться от себя, предаться чистому созерцанию, теряться в нем, не принимать во внимание свой интерес (Шопенгауэр видит в этом свойство гения и называет его «ясным оком мира»).

Обычно из рассуждений Шопенгауэра о гении заключают об его элитарности. Существо гения состоит в преобладающей способности к такому созерцанию, которое требует полного забвения личности, способности пребывать в чистом созерцании. Никто не станет оспаривать наличие у людей разных способностей, в том числе выдающихся способностей к творчеству вообще и художественному в частности. Шопенгауэр считает дар гения врожденным, но известно, что творческие задатки имеют все и они поддаются развитию. В наши дни разработаны специальные методики, стимулирующие эмоциональные, когнитивные и оперативные способности человека, работающего в нестандартных ситуациях.

Идея Шопенгауэра о гении связана с его концепцией о врожденном характере, являющейся по сути дела разновидностью протестантского варианта учения о предопределении. Но в противоречии с собственными утверждениями о гении он заметит позже, что способность эстетического суждения вообще свойственна всем людям, все они умеют познавать в вещах их идеи (даже те, кто занимается плетением корзин, напишет он), все они более или менее восприимчивы к прекрасному и возвышенному — красоте природы, к произведениям искусства и к добру. Преимущество гения перед ними, его врожденный дар состоит в большей интенсивности и длительности такого познания, а способ его передачи, позволяющий нам видеть его глазами, приобретает технику его искусства.

Поэтому все мы перед лицом прекрасной природы или прекрасного произведения искусства способны отрешиться от злобы дня, мучений и забот и обрести в них отраду и бодрость, мы как бы вступаем в иной мир, где нет ничего того, что волнует нашу волю. Свободное познание полностью отвлекает нас от бренного мира, как сон или грезы: счастье и несчастье исчезли, мы уже не индивиды; мы — чистый субъект познания, мы присутствуем здесь как «единое око мира» и от этого настолько исчезает различие в индивидуальности, что «становится безразлично, принадлежит ли созерцающее око могучему королю или измученному нищему» (73. С. 312).

Но длительной радости и покою мешает наша погруженность в волю, побуждающую в нас бесконечное стремление к утолению неутолимых

потребностей. Желания длятся, требования уходят в бесконечность: исполненное желание уступает десятку новых; длительного удовлетворения не может дать ни один достигнутый объект воления; «оно всегда похоже на подавание, брошенное нищему: сегодня оно поддерживает его жизнь, чтобы продлить его муки завтра». Страдания, связанные с ними, бесконечны. Так субъект воления «вечно вращается в колесе Иксиона, постоянно черпает воду решетом Данаид, пребывает вечно жаждущим Танталом» (там же. С. 311).

Состояние, свободное от воления и порождаемых им страданий, Эпикур восхвалял как высшее благо и состояние богов. Только в это мгновение мы свободны от презренного напора страстей: субботняя передышка от каторжного труда, требуемого волей; колесо Иксиона останавливается, мы находимся вне потока времени, желаний, любых отношений. И тогда безразлично, созерцать ли заход солнца из темницы или из дворца. То же блаженство свободного от воли созерцания простирает свои дивные чары на прошлое и отдаленное и представляет их в весьма приукрашенном свете. Объективное созерцание действует на расстоянии так же, как действовало бы в настоящем, если бы мы могли отдаться ему свободными от воли.

Заклячая, Шопенгауэр вспоминает о лучшем сознании: «возвышение сознания до чистого вневременного и независимого от всех отношений познания... объективной стороной которого является интуитивное восприятие платоновской идеи», приводит к полному освобождению не только от воли, но и от предметов являющегося мира; «тогда остается только мир как представление — мир как воля исчезает» (73. С. 313–314). Важный вывод: представление распространяется за пределы чувственного мира благодаря интуитивному созерцанию: «Единственное самопознание воли в целом — это представление в целом, весь созерцаемый мир. Он — ее объектность, ее откровение, ее зеркало» (там же. С. 286).

Конечно, есть люди, неспособные хотя бы к кратковременному незаинтересованному наблюдению, они не могут переступить границу, куда не берут с собой ни счастье, ни горе. В глубине души таких людей постоянно звучит генерал-бас: «Мне это не поможет». В одиночестве для них самая прекрасная местность покажется мрачной и враждебной, а настоящее предстает как неизбежное бедствие. Посредственные люди — «фабричный товар природы», либо «двуногие» — не тратят время на созерцание предмета, а спешат подвести его под понятие, ищут легкого пути в жизни.

Достается от Шопенгауэра математикам и логикам, неспособным, по

его мнению, к восприятию красоты и рассматривающим самые общие формы явления в пространстве и времени, отвлекаясь от его содержания, либо предлагающих вместо действительного понимания выражающейся в них идеи лишь цепь умозаключений.

Шопенгауэр выводит науку за пределы эстетического созерцания, ограничивая ее функции, как мы видели, понятийными операциями на почве морфологии и этиологии. В то время, когда бурными темпами развивалась систематизация наук, Шопенгауэр прямо указывал на это: «Все рассматриваемое в вещах науками, в сущности, сводится ... к отношениям вещей, к условиям времени, пространства, к причинам естественных изменений, к сравнению форм и мотивов событий...

От обыденного сознания науки отличаются только своей формой, систематичностью, тем, что они облегчают познание, объединяя все единичное путем подчинения понятий в общее, и достигнутой этим полнотой знания» (73. С. 294). Но, скажем мы, даже для получения опытного знания и в систематизации требуется также такое же усилие, для которого необходимо творческое воображение, мобилизующее все познавательные способности. Научное обобщение — высшая точка научного поиска — содержит философскую и эстетическую составляющую, что в наши дни должно служить предметом особого интереса такой дисциплины, как философия науки.

Целостное мировидение, по Шопенгауэру, — дело философии, в котором принимает участие и наука (об этом он напишет много позже своего главного труда). В работе «О воле в природе» он подчеркнет значение для естествоиспытателей философского, целостного видения мира (собственно, Шопенгауэр уже видел в позитивистски ориентированной науке и философии ограниченность: неспособность и нежелание обращаться к цельному знанию). Пока же, в «Мире как воле...», указывая на родство философии и поэзии, он отвергал близкородственность философии и науки. Тем не менее из контекста его рассуждений следует, что чувство прекрасного, а с ним и эстетическое созерцание не чужды научному поиску, они — его составная часть.

Эстетическое созерцание — путь к истине

Обращаясь к характеристике гения-творца, Шопенгауэр возвращается к платоновскому мифу о темной пещере: те, кто созерцал за пределами пещеры истинный свет солнца и действительно сущие вещи (идеи), уже ничего не видят в пещере, так как их глаза отвыкли от темноты; они уже плохо различают там тени и поэтому, ошибаясь, вызывают насмешки других, тех, кто никогда не выходил из пещеры, не отдалялся от этих теней.

Если для обычного человека его познавательная способность — фонарь, освещающий его жизненный путь, то для творца она — солнце, открывающее ему мир. Определение гения гласит: «Тот, чья интуитивная деятельность настолько сильна, что в состоянии приходить в действие, не нуждаясь каждый раз в возбуждении со стороны органов чувств, — обладает большою силою воображения» (80. Т. 3. С. 883).

В отличие от обыденных или направляемых законом достаточного основания знаний, человек, наделенный избыточными познавательными способностями, обращаясь к созерцанию жизни, стремится постигнуть идею каждой вещи, а не ее отношения к другим вещам. При этом такой человек часто не уделяет должного внимания собственному жизненному пути, он нерасположен к математике, его отталкивает логика с ее цепью умозаключений, он может быть даже и неразумен, поскольку ум проявляет себя в сфере причинности и мотивации; он может показаться даже безумцем, поскольку в момент созерцания выплескивается необычайная энергия воли, «бурное проявление всех волевых актов» (73. С. 305), создающее предпосылку для направленности исключительно на созерцаемое, сосредоточенности только на нем. Эти мгновения действуют так сильно, что увлекают к необдуманности, к аффекту, к страсти, и тогда такие люди плохо воспринимают собеседника, говорят невпопад или слишком откровенно, впадают в монологи и вообще «проявляют ряд слабостей, которые действительно близки к безумию» (73. С. 306). Как всегда, Шопенгауэр ссылается на своих предшественников, среди которых наиболее выразительным ему представляется двустишие английского поэта А. Поупа:

Великий дух безумию сродни,
Стеною тонкою отделены они.

Перед нами предстает описание характерологических особенностей личности творческого человека. Но не только это. Речь идет здесь о важной внутренней особенности творческого акта — сосредоточенности на объекте созерцания, отключенности от всего привходящего. Эту способность полной отвлеченности Шопенгауэр сравнивает со сном, с грезой, обильно цитируя Кальдерона и другие литературные сочинения. Романтики придавали сну большое значение. Жан Поль считал сновидение произвольным поэтическим творчеством. Большой интерес представляет характеристика композиции сна, данная П. Флоренским, отмечавшим его телеологичность и причинно-следственное строение. Время в нем бежит навстречу настоящему, против времени бодрствования. Пространство вывернуто через себя и мнимо. Сновидение знаменует переход из одной сферы в другую, оно — символ: из горнего мира — символ дольнего, из дольнего — символ горнего. Оно возникает, когда сознанию даны оба берега жизни. Поэтому любое художество — «оплотневшее сновидение» (65. С. 204).

В творческом акте активное участие принимают чувства, и первое среди них — восприятие света как символа всего доброго и благодатного. Во всех религиях свет служит знаменем вечного спасения, а тьма — проклятия. Свет служит коррелятом и условием самого совершенного способа созерцательного познания, единственного, который не аффицирует непосредственно волю, поскольку не вызывает своим чувственным воздействием приятное или неприятное ощущение. Но уже звуки способны непосредственно вызывать страдание, либо (вне отношения к гармонии или мелодии) быть чувственно приятными. Осязание и обоняние еще более подвластны влиянию воли, поскольку они едины с чувством всего тела.

В процессе творчества большое значение имеет фантазия, которую даже отождествляют с гениальностью. Шопенгауэр возражает против такого отождествления: творец не строит воздушных замков. И тем не менее фантазия расширяет горизонт творца за пределы его личного опыта и дает ему возможность конструировать из того немногого, что вошло в его действительное восприятие, «все остальное и таким образом следить за чередованием едва ли не всех картин жизни». Благодаря фантазии гений видит в вещах не то, что природа действительно создала, а то, что «она стремилась создать» (73. С. 302). Фантазия расширяет кругозор гения, выводит его за пределы объектов, предстоящих ему, как личности.

Творец подчас даже не полностью сознает замысел и цель своего творения; ему недостает трезвости, он полностью познает идеи, но не индивидов. Поэтому он может «глубоко знать человека в его основе, но

очень плохо знать людей», его легко обмануть, и он становится «игрушкой в руках хитреца» (73. С. 309). Не понятие, а идея преподносится ему, и хотя воспитанием и образованием он обязан своим предшественникам, но, оплодотворенный жизнью, подобный органическому, ассимилирующему, преобразующему и производящему телу, он оригинален, его творения принадлежат не эпохе, а человечеству, они остаются вечно юными и могучими.

Шопенгауэр утверждает, что творец не может дать отчет в своих действиях: «он творит... только исходя из чувства и бессознательно, скорее инстинктивно» (73. С. 346) (выделено нами. — Авт.). Очень важно, что Шопенгауэр обратил особое внимание на бессознательные компоненты творчества. Он не был первым, кто указал на значение бессознательного. Еще Лейбниц писал о смутных ощущениях. Кант уже в свой докритический период признавал наличие в сознании «темных представлений», не контролируемых сознанием, которые ныне обозначаются термином «бессознательное». В черновике 1764 года он писал: «Рассудок больше всего действует в темноте... Темные представления выразительнее ясных. Мораль. Только внести в них ясность. Акушерка мыслей. Все акты рассудка и разума могут происходить в темноте... Красота должна быть неизреченной. Мы не всегда можем выразить в словах то, что думаем» (цит. по: 17. С. 113). В этих «темных представлениях» коренится источник творческого воображения. В дальнейшем Кант вводит понятие продуктивного воображения, имеющего спонтанный характер, которое объединяет в неразрывное единство созерцание и рассудок и является побудительной силой возникновения априорных синтетических суждений.

«Воображение, — писал Кант, — есть способность наглядно представлять предмет также и без его присутствия в созерцании» (28. В 151), а схватывание форм в воображении «никогда не может происходить без того, чтобы рефлектирующая способность суждения не сравнивала их, даже непреднамеренно, со своей способностью соотносить созерцания с понятиями...» Выявляемая при этом целесообразность предмета не может не вызывать «чувства благоволения» (27. С. 30–31), имеющего эстетическую природу.

В «Критике способности суждения» Кант пришел к постановке эстетических проблем, стремясь «довести до совершенной полноты и ясности всю систему способностей человеческой души, определить их отношения и связь» (4. С. 11). Именно эстетическая оценка в способности суждения (родственная телеологической) занимает промежуточное место

между рассудком, играющим конструктивную роль в теоретическом познании, и разумом, регулирующим поведение человека, его нравственность. Кант недвусмысленно говорит о «критике способности суждения как средстве, связующем обе части философии в одно целое» (18. С. 274).

Шопенгауэр, создавая свой труд, пользовался вторым изданием «Критики чистого разума», откуда понятие «продуктивного воображения» Кант изъяснял, опасаясь обвинений в берклианстве. Поэтому в своем труде Шопенгауэр опирался только на «Критику способности суждения», где рассматривалась способность суждения, эстетическая в своей основе, источником которой как раз и является продуктивное воображение. Заметим, что Фихте и Шеллинг вели речь о бессознательной деятельности. Но Шопенгауэр был одним из первых мыслителей Нового времени, кто так четко указал на бессознательное и так подробно осветил само течение творческого процесса.

На этом основании его по праву считают предшественником З. Фрейда (см. 89), который, как известно, показал конкретно значение бессознательного, в его содержании выделяя в первую очередь половое влечение, а культурный ареал человека рассматривая как сублимацию (возгонку) этого последнего. Шопенгауэр не чурался вопросов пола. Но он увидел «разделение труда» в человеческом теле: «Человек представляет собой одновременно неистовый и мрачный порыв воления (выраженный полюсом гениталий как своим фокусом) и вечный, свободный светлый субъект чистого познания (выраженный полюсом мозга)» (73. С. 317).

Теперь стало общепризнанным расчленять творческий процесс на четыре этапа: подготовка, инкубация (вызревание), озарение, завершение. В работе сознания — подготовке — принимают участие накопленный общественный и личный опыт и знания, а также чувства и фантазия творца, направленные за пределы этого опыта; инкубация (вызревание) — бессознательный перебор возможных вариантов, сосредоточенность на предмете размышления, которой предшествует мощное волевое усилие, вызывающее эту сосредоточенность, затем, действительно, — о чем толкует Шопенгауэр, — отрешенность от воли и той ситуации, в какой находится творец; бессознательная вершина созерцания — полное отрешение — приводит к мгновению озарения, скачку, когда искомое становится явью. Завершающая стадия — дело техники: творец тем или иным способом сообщает о своем открытии.

В наши дни широкую известность получили сообщения ученых и художников о вещих снах и бессознательных озарениях, завершающих

решение задачи, над которой они упорно бились: Ф. Кекуле увидел во сне циклическую формулу бензола, Д. И. Менделееву приснилось строение периодической таблицы химических элементов. А. Эйнштейн утверждал, что «такое мышление в основном протекает, минуя символы (слова) и к тому же бессознательно» (50. С. 133). Французский математик Ж. Адамар утверждал то же самое: вместо слов он пользовался «какими-то пятнами неопределенной формы» (1. С. 72–73).

Творить — значит делать выбор, отбрасывая неподходящие варианты, а бессознательным выбором руководит чувство красоты: «Среди многочисленных комбинаций, образуемых нашим подсознанием, большинство безынтересно и бесполезно, но потому они и не способны подействовать на наше эстетическое чувство; они никогда не будут нами осознаны; только некоторые являются гармоничными, а потому красивыми и полезными». Эстетическое чувство — своеобразное сито, которое пропускает то, что может в силу своей гармоничности оказаться истинным. «...Кто лишен его, никогда не станет настоящим изобретателем» (там же. С. 143).

Аналогичны признания писателей. Достоевский: «Известно, что многие рассуждения проходят в наших головах мгновенно, в виде каких-то ощущений, без перевода на человеческий язык...» (22. Т. 5. С. 12). Гете, Л. Толстой и другие великие писатели считали бессознательное неотделимой частью творчества. Некоторые из них даже стремились усилием сознания вызвать деятельность своего подсознания (см. об этом: 24. С. 148).

Известный финский архитектор XX века А. Аалто подтверждает «обезволивание» (прямо-таки по рецепту Шопенгауэра) начального этапа творческого процесса: «В таких случаях я поступаю совершенно иррациональным образом: на мгновение я вычеркиваю из моих мыслей весь узел проблем и занимаю себя чем-то. Я начинаю рисовать, руководствуясь лишь собственным инстинктом — и вдруг возникает идея, образующая исходный пункт... Я убежден, что архитектура и другие виды искусства имеют один исходный пункт, отвлеченный и вместе с тем включающий в себя весь предыдущий опыт» (83. С. 34).

Обращаясь к описанию эстетического познания, Шопенгауэр рассматривает, что происходит с человеком, когда его «трогает прекрасное или возвышенное, а черпает ли он эту растроганность непосредственно в природе, в жизни, или обретает ее лишь при посредстве искусства, составляет не существенное, а только внешнее различие» (73. С. 310). Это важное замечание свидетельствует о том, что Шопенгауэр не ограничивал эстетическое созерцание исключительно искусством, как принято считать в

ряде работ, посвященных эстетике философа; оно распространялось не только на познание природы, но и в конце концов на познание самой жизни и поведения, то есть этики.

В тезисах лекций, читаемых в 20-е годы в Берлинском университете, об эстетическом познании как особом способе познания сказано: «Метафизика прекрасного исследует внутреннюю сущность красоты как в отношении к субъекту, так и к объекту, который вызывает ее в субъекте... Это рассмотрение составляет необходимую часть в общей системе философии, связующее звено между метафизикой природы и метафизикой нравов». Оно яснее освещает метафизику природы и «во многом подготовит метафизику нравов» (80. Т. 4. С. 613–614).

Философ обращал преимущественное внимание на искусство потому, что именно во внутренней силе художественного духа легче достигается это чисто объективное настроение, открывающее путь к познанию мира и поведения. В одной из первых лекций, которые он позже будет читать в Берлинском университете, философ определит место эстетики в своем учении следующим образом: метафизика прекрасного не может быть взята сама по себе и отдельно; она «предполагает все предыдущее [учение о познании. — Авт.] и без него не может быть основательно понята... Она еще много привносит для лучшего понимания метафизики нравов... да и во многом связана с философией в целом» (80. Т. 4. С. 579).

Особая настроенность эстетического созерцания стимулируется — и здесь Шопенгауэр высказывает удивительную догадку, которую сам называет «рискованной и граничащей с фантазией» (73. С. 315) мыслью: природа сама идет человеку навстречу, она отзывчива к нашему вопрошанию о конечной цели и смысле жизни, «она манит к созерцанию и даже напрашивается на созерцание прекрасной природы» (73. С. 312); растительный мир, каждая травинка «хочет», чтобы ее заметили, о ней узнали, потому что «эти органические существа сами не служат, в отличие от животных организмов, объектом познания, и поэтому нуждаются в чужом разумном индивиде, чтобы из мира слепого воления перейти в мир представления» (73. С. 315) и опосредованно достигнуть того, в чем непосредственно им отказано.

Шопенгауэр не обращает внимания на то, что в этом случае природа как бы намекает на сверхприродное предназначение человека и неслучайное его появление на свет и не задается вопросом о том, кто же все-таки является устройтелем этого феномена. Помыслить и задуматься не мешает.

В наши дни эта граничащая с фантазией, как казалось Шопенгауэру,

догадка выразилась в так называемом антропном космологическом принципе, сформулированном в 1973 году английским астрофизиком Брэндоном Картером, положившим начало огромной дискуссии. Принцип сформулирован следующим образом: «То, что мы можем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателя» (цит. по: 5. С. 83). Причем наблюдатель столь же существен для Вселенной, как и Вселенная для возникновения наблюдателя. Это означает некоторую тонкую настройку в ее недрах, определяющую нашу привилегированность во Вселенной. В конечном счете, считают физики, участники дискуссии, необходимость появления человека была заложена в «большом взрыве», сотворившем нашу Вселенную: мир, природа, жизнь идут вперед; отвоевывая новые рубежи у косной материи (см. 5. С. 80–119), они способны приобщиться к сущности вещей.

Получается, что безграничность человеческого познания заложена в структуре мира: посредством человека осуществляется самопознание мира, и осуществляется оно, как предположил Шопенгауэр, не только путем свободной отрешенности от повседневных забот и от воли, сосредоточенности на эстетическом созерцании, но и путем некоего воления самих природных сил, адресованного познающему существу.

Шопенгауэр высказал догадку, казавшуюся ему фантастической; далеко он не мог заглядывать. Сейчас сторонники антропного принципа находят аргументы, опираясь на целый ряд физических доказательств, чтобы объяснить, какую роль во Вселенной призвано играть человечество, но при этом, как и для Шопенгауэра, остается открытым вопрос, почему Вселенная так устроена. В конечном счете аргументы опираются на интуитивные основания.

Поэтому нельзя избежать утверждений о недетерминированности устройства Вселенной и случайности человека, либо принятия теистической гипотезы, прямо указывающей на замысел («задумано», как говаривал покойный В. Солоухин, засматриваясь на цветущие лесные поляны), что ведет, в свою очередь, к финалистскому пониманию антропного принципа. «Во Вселенной, — утверждает Ф. Триппер, должна возникнуть разумная обработка информации, и, раз возникнув, она никогда не прекратится» (цит. по: 5. С. 113). Сторонники идеи информационного поля пытаются подтвердить вторую позицию.

Некоторые приверженцы антропного принципа принимают естественную теологию. У нас в стране говорят о «религиозном чувстве», обращенном к гармонии и тайне мира. Шопенгауэр, вспомним, отвергал

замысел и Бога. В его учении человек как высшая ступень воли, способный управлять своим волением, представляющий особого рода идею, наделенный уникальной способностью к познанию сущности мира, природы и самого себя, в конце концов действует таким образом исключительно ради самосохранения, но, однако, как существо, запрограммированное природной необходимостью.

В этой связи возникает множество вопросов к метафизике Шопенгауэра. Не говоря об очевидной границе, отделяющей его метафизику без Неба от веры, на поверхность выступает противоречие между порывом к свободному созерцанию и необходимостью, заложенной природой в человека. И все же важно, что сам процесс творчества предстает как свободное эстетическое созерцание, умеющее отвлечься от диктата воли — повелительницы мира. И мы свободны до тех пор, пока то, что «действует в нас, есть прекрасное, а то, что возбуждается в нас, есть чувство красоты» (73. С. 316).

Почему прекрасное и почему красота? Созерцание прекрасного, отвлекающее от служения утилитарным интересам, мотивам и отношениям, дает нам живительный свет совершенного знания, в которое вовлечены все наши чувства. А свет — «самый крупный алмаз в короне красоты». Именно совершенное знание, прежде всего из-за его объективности, а также возвышение над вещным миром и отношениями между вещами делает предмет прекрасным. На него направлено наше эстетическое созерцание. Открывая с его помощью идею рода, человек обнаруживает, что каждая вещь прекрасна, а всего прекраснее человек. «Каждая вещь обладает своей особой красотой: не только все органическое, предстающее в единстве индивидуальности, но и все неорганическое, даже каждый артефакт, например, садоводство, зодчество и т. п.» (73. С. 324).

Нагляднее всего прекрасное проявляется в понятии возвышенного, чему Шопенгауэр уделяет большое внимание. Кант показал родственность понятий прекрасного и возвышенного. Возвышенное — насыщение прекрасного как ценностно-значимой формы — ценностно значимым содержанием. Его суть — нарушение соразмерности и гармонии прекрасного. Эстетическая эмоция возникает в этом случае при созерцании предмета, величина которого превосходит привычный масштаб «грандиозностью меры». Его собственная мера выражается в превосходстве силы и величины созерцаемых предметов. Возвышенное постигается только свободно избранным высвобождением сознания, возвышением его над волей в самых неблагоприятных для человека условиях (в пустынной местности, когда воля скована одиночеством; среди

голых скал, вызывающих «тревогу воли»; перед лицом бушующей стихии, когда выступает «сломленная воля» и т. д.).

Здесь двойственность сознания достигает высшей ясности: человек ощущает себя бранным явлением воли, беспомощным перед могучей природой, ничтожеством перед лицом чудовищных сил. Но в то же время, преодолевая страх, он являет себя как вечный, спокойный объект познания, он несет в себе весь этот мир и в свободном постижении идей он свободен и чужд волею и бедам. Вслед за Кантом Шопенгауэр называет это состояние динамическим возвышенным; поводом для него является созерцание силы, грозящей индивиду гибелью и безмерно превосходящей его.

Созерцание пространственно-временных величин Кант называл математическим возвышенным. Шопенгауэр следует за ним. Перед неизмеримостью пространства и времени индивид чувствует себя ничтожным. «Когда мы погружаемся в размышление о бесконечной величине мира в пространстве и времени, — писал он, — когда думаем о прошедших или грядущих тысячелетиях, или когда в ночном небе перед нашим взором предстают бесчисленные миры и неизмеримость мира проникает в наше сознание, мы чувствуем себя малыми, чувствуем, что мы как индивид, как одушевленное тело, как преходящее явление воли исчезаем и растворяемся в ничто, словно капля в океане».

Однако одновременно против такого призрака нашего «ничтожества...» восстает непосредственное сознание того, что все эти миры существуют лишь в нашем представлении как модификации вечного субъекта чистого познания, который есть... необходимый, обуславливающий носитель всех миров и всех времен... Зависимость от него устраняется его независимостью от нас...». (Самое время вспомнить снова об антропном принципе. На этот раз в его поэтическом изложении. — Авт.)

Тогда мы начинаем ощущать, что «в каком-то смысле (который уясняет только философия) мы едины с миром, и поэтому его неизмеримость не подавляет, а возвышает нас: наша зависимость от него уничтожается его независимостью от нас. Мы как бы становимся вровень с миром» (73. С. 319–320). В начале XX века Анри Бергсон распространил мысли Шопенгауэра на космос: творческая потенция является движущей силой всего универсума; творческая свобода космоса самосознается через свойственный человеку внутренний опыт переживания свободы. Наша интуиция переносит нас в самое сердце мира. Мы пребываем и живем в абсолюте. Не отсюда ли дерзкие попытки человека не только познать, но и подчинить природу и мир в целом, превратить его в служанку собственной

воли? Отрешение от воли в акте творчества в то же время стимулирует волю не только для познания, но и для овладения миром. Но Шопенгауэр не задается таким вопросом.

Пространственная величина предметов нашего созерцания (например, собора Святого Петра в Риме или собора Святого Павла в Лондоне) или их глубокая древность унижает нас; в их стенах мы ощущаем себя ничтожно малыми, но в то же время возвышаем себя, чувствуя нашу сопричастность гениальным творцам далекого прошлого.

Чувство возвышенного, подчеркивает Шопенгауэр, имеет отношение и к этике. Речь идет о возвышенном характере, отмеченном особой любовью к объективному знанию: «В своей жизни и ее невзгодах он увидит не только свой индивидуальный жребий, сколько жребий человечества вообще, и будет поэтому в большей степени познающим, чем страдающим» (73. С. 321). Но об этом речь впереди. Пока же отметим, что и в моральном поведении эстетическое созерцание имеет основополагающее значение. Таким образом, красота оказывается связующим звеном в поисках цельного знания о мире, природе и человеке, а также и о его поведении.

Шопенгауэр рассматривает и другие эстетические категории, методы и стили художественного творчества (например, прелестное, трагическое, идеальное, художественный символ и др.). Примечательно, что он не выделяет прекрасное как центральную категорию эстетики. Но он постоянно вспоминает о красоте природы, в которой всего прекраснее человек, о красоте в поэзии и т. п., он «разводит» красоту и пользу, утверждая во втором томе своего труда, что творение гения, будь это музыка, живопись или поэзия, не рассчитано на пользу. Бесполезность входит в характер творения: это «дворянская грамота... в нем надо видеть цветок или чистый доход бытия... Когда мы наслаждаемся им, сердце наше наполняется радостью, мы поднимаемся из тяжелой атмосферы земных потребностей: прекрасное редко соединяется с полезным» (74. С. 419).

Мыслитель затрагивает также проблему безобразного и ложного искусства имитаторов (маньеризма), исходящих в искусстве из понятия. Подражая подлинным произведениям, они, как «растения-паразиты, всасывают свою пищу из чужих произведений, и как полипы, принимают цвет своей пищи» (73. С. 346). Как машины, они дробят и перемешивают вложенное в них, но никогда не в состоянии их переварить, так что всегда можно обнаружить у них чуждые составные части. «Тупая чернь каждой эпохи» создает таким произведениям громкий успех. Гениальные творения признаются поздно и неохотно, но они принадлежат не эпохе, а человечеству: признание потомством, как правило, достигается ценой их

непризнания современниками. Чем не характеристика агрессивной саморекламы и дутой славы современного нигилистического постмодернизма?

Обращаясь к конкретному описанию видов искусства, Шопенгауэр не систематичен; и здесь с ним о многом можно поспорить. К примеру, он обращается к известной в конце XVIII века дискуссии о Лаокооне между Лессингом, Винкельманом и др. Речь шла о знаменитой античной скульптурной группе, в которой герой Трои Лаокоон с сыновьями, наказанный богами, гибнет от обвивающей их огромной змеи, но не кричит, а издает лишь стон, хотя «природа криком в этом случае рвалась бы наружу» (73. С. 338). Группу признавали совершенной, спор шел о том, почему Лаокоон не кричит.

Спорщики приводили аргументы, кто от морали (по Винкельману, Лаокоон считает крик ниже своего достоинства), кто, исходя от своего понимания природы эстетического (крик неэстетичен, по мнению Лессинга), кто от физиологии (Лаокоон близок к смерти от удушья, какой уж тут крик). Шопенгауэр был эстетичен: Лаокоон, по его мнению, не кричит потому, что в камне нельзя выразить крик, не нарушая эстетической меры; можно было лишь создать Лаокоона, разевающего рот: действие крика состоит в звуке, а не в раскрытом рте. В наши дни никого не удивляет «Родина-мать зовет» на Мамаевом кургане в Волгограде или полотно Мунка «Крик» и пр. А тогда Шопенгауэр стремился напрямую связать идею крика с формой ее выражения. В конце жизни он гордился, что и ему довелось принять участие в этом споре отечественных законодателей художественной критики.

Шопенгауэру важна была не систематичность анализа; ему важно было доказать на ряде примеров, что именно подлинный художник ощущает красоту с особой ясностью и передает ее с техническим совершенством: изображая нечто, чего он никогда не встречал, он предвосхищает то, что природа стремится внушить нам. Это сопровождается такой степенью проницательности, что, познавая в отдельной вещи ее идею, художник «понимает природу с полуслова» (73. С. 334). Шопенгауэр ведет речь о живописи, скульптуре, поэзии, историческом повествовании, об аллегории, символе и пр. В этом перечне не нашлось места музыке, которая, считал философ, стоит особняком среди других видов искусства, выражая сокровенную глубину нашего существа, сокрытое упражнение души, где числовые выражения (по Лейбницу), на которые можно разложить музыку, выступают не «как обозначаемое, а как знак» (там же. С. 365), в котором соприкосновение с миром таится очень

глубоко. Поэтому он уделил музыке особое внимание.

Шопенгауэр уверен, что нашел разгадку отношения музыки к миру, но считает, что доказать ее невозможно, так как то, что выражает музыка, недоступно никакому представлению. Музыка игнорирует явленный мир, но и мир идей также, она могла бы существовать, если бы мира не было вовсе, ибо она, утверждает Шопенгауэр, есть «отражение самой воли» (73. С. 366). Музыкальные тона могут рассматриваться аналогично тому, как тела и организмы природы, возникшие из планетной массы. В гармонии, в свободном произволе мелодии, изображающей целое, угадывается история озаренной сознанием воли в ее силе, движении, стремлениях, мотивах и желаниях. Выражая квинтэссенцию жизни, музыка способна выразить печаль, радость, страдание, ликование, но не конкретные и по отдельности, а как таковые в их слиянии, смещении и разделении. Поэтому «мир с таким же правом можно назвать воплощенной музыкой, как и воплощенной волей» (73. С. 371). Если это не метафора, то глубокая по смыслу и уходящая в глубокое прошлое, но пока еще не доказанная мысль. Может ли она быть доказанной? Как говорится, поживем — увидим.

Но главное для нас — ощущение Шопенгауэром мелодии и гармонии мира. «Музыка есть скрытый метафизический опыт души, неспособной философствовать о себе» (73. С. 373). Но как истинный рационалист, он находит возможным отвлечься от ее эстетического, сущностного значения и пытается рассматривать ее чисто внешне и эмпирически. Следуя за Лейбницем, музыку можно представить себе, пишет он, как средство постигать большие и более сложные числовые отношения, которые мы познаем лишь опосредствованно в понятиях, и таким образом возможно постичь философию чисел у Пифагора и китайцев в «И-цзин». Равным образом «моральная философия без объяснения природы, которое хотел ввести Сократ, совершенно аналогична мелодии без гармонии, что полагал необходимым Руссо, а в противоположность этому физика и метафизика без этики соответствуют гармонии без мелодии» (73. С. 373).

Суждения Шопенгауэра о видах искусства иногда могут показаться наивными. Подчас он дидактичен: зодчество и гидравлика, к примеру, как искусство, использующие одно — косность и тяжесть, другая — текучесть, подвижность, прозрачность (в каскадах и фонтанах), открывают нам идею косной и текучей материи. В лучшем случае — иллюстрируют; но их предназначение — служить не иллюстрацией именно этой идеи, а решению какой-то иной задачи, к примеру, хитроумной способности ставить на службу красоте собственное умение.

Его анализ исторической живописи, подчеркивающей идею

человечества, либо полотен художников Возрождения, изображающих самого Спасителя часто еще дитятей, с Богородицей, ангелами и пр., открывающих подлинный, то есть этический дух христианства, призван осветить совершеннейшее познание, постигающее сущность жизни. В ней зримо выражаются красота и призыв к моральному поведению в здешнем, греховном мире. Такое познание, оказывая обратное воздействие на волю человека, «ведет к полному успокоению воления; и из этого успокоения выходит полное смирение, в котором заключается сокровеннейший дух христианства, как и индуистской мудрости» (там же. С. 344).

Не следует удивляться словам о христианстве. Шопенгауэр почти не подвергает критике его моральные нормы, он ценит его совершенный нравственный принцип, но ему ближе всего высокая вера чистого познания, которое он открыл и которое являет собой «отказ от всякого воления, устранение воли, а вместе с ней и сущности этого мира, следовательно, спасение» (там же). Здесь существенно именно то, что философ признает в христианстве некую опору для человека и указание ему на путь, ведущий к спасению: на этом пути человек не совсем одинок.

Добродетели не учатся

В четвертой части книги речь идет о человеческих поступках, о поведении человека. Кант назвал такую часть своей философии практической. Шопенгауэр делает оговорку: философия всегда имеет теоретический характер. Она рассматривает и изучает, но не предписывает. Обладает ли существование ценностью, можно ли спастись или человек обречен на проклятье, решают не мертвые понятия, а демон, которого человек выбрал сам. Задача философии состоит только в том, чтобы объяснить и истолковать существующее и «довести сущность мира, которая... как чувство понятна каждому, до отчетливого, абстрактного понятия разума» (73. С. 377). В этом он видит свою задачу.

В приложении к книге, посвященном философии Канта, Шопенгауэр потратил много сил, чтобы доказать, что основной принцип этики кенигсбергского мыслителя — категория долга, как и закон свободы, — содержит в себе противоречия. В то же время Шопенгауэр отвергает «воздушные замки» абсолюта, сверхчувственного, бесконечной и вечной сущности и пр., построенные его известными современниками, осознанно или бессознательно искавшими начало и конец мира. Он отвергает возможность познать сущность мира исторически, полагая, что там, где ... допускается какое-нибудь становление (Werden), или ставшее (Gewordensein), или становление становления (Werdenwerden), где какое-либо «раньше» или «позже» обретает хотя бы малейшее значение... обнаруживаются начальный и конечный пункты мира» (73. С. 378), возникает космогония, допускающая множество вариантов, или система эманации, или противоположные учения о непрерывном становлении, произрастании, появлении на свет из мрака, из темного основания, из бесосновности и т. д.

Шопенгауэр относит все эти построения к временному миру: до настоящего мгновения прошла уже вечность; все то, что могло произойти, уже произошло. Он выводит время за пределы сущностного определения мира. Он снова повторяет, что его интересует не откуда, куда и почему, а только что мира, всегда равную себе его сущность. И делает это исключительно ради того, чтобы, познав это что мира, привести человечество «к истинной святости и освобождению от мира» (73. С. 379). На первый взгляд освобождение от мира невозможно. Человек повинуется воле, он смертен. Бессмертна только жизнь природы, но ей интересен

только род. И человек может утешиться, лишь глядя на жизнь бессмертной природы: природа чужда печали. Но в то же время он способен, отрешившись от воли, обрести свободу.

Шопенгауэр начинает свою философию поведения с попытки теоретически определить эту свободу в ее отношении к необходимости. Мы видели, что в третьей книге он обосновал наличие свободы в творческом акте, имеющем эстетическую природу, когда в искусстве — чистом зеркале мира — воля достигает полного самосознания. В сфере такого же познания, пишет Шопенгауэр, — «направленного волей на самое себя, возможно ее отрицание и даже уничтожение в самом совершенном проявлении» (73. С. 391).

И тогда свобода, присущая вещи самой по себе и не обнаруживаемая в явлении, выступает и в явлении: уничтожение лежащей в явлении сущности, то есть воли, требует свободного усилия, это и есть свобода. Как такое возможно? Ведь личность, по Шопенгауэру, никогда не свободна, хотя она — проявление свободного воления этой воли в отдельных поступках, так что человек постоянно воображает, будто мотивы его поведения, поставленные им цели и избираемые для их достижения средства он определяет произвольно, своим свободным решением.

В 30-е годы Шопенгауэр в работах о воле в природе и о двух основных проблемах этики покажет подчиненное положение интеллекта. В 1844 году он включил в текст второго издания «Мира как воля и представление» небольшой трактат (см.: § 55) на эту тему. Он доказывает, что человек не знает решений собственной воли, он узнает о них апостериори; ему только кажется, что варианты выбора для него возможны и что он сам его делает; в действительности такое решение не детерминировано лишь для ее зрителя, каким сам он является. «Подлинного решения интеллект ждет с таким же напряженным любопытством, как и решения чужой воли, это видимость эмпирической свободы воли» (73. С. 395). На самом деле решение возникает на почве неуменальности, запредельности опыту, при которой деиндивидуализированная воля с необходимостью вступает в конфликт с частными мотивами.

Утверждая врожденность индивидуального характера человека, Шопенгауэр подчеркивает: характер исконен, поскольку воление — основа его существа; он познает вследствие свойств своей воли, а вовсе не волит вследствие своего познания. Характер создается до всякого познания, познание лишь освещает его. Поэтому человек не может принять решение быть таким или иным; он не может стать другим. «Характер так же последователен, как природа: каждый отдельный поступок должен

совершаться в соответствии с ним, подобно тому, как каждый феномен происходит в соответствии с законом природы» (73. С. 395).

Более того, ссылаясь на послание апостола Павла к римлянам (Рим. 9. 11–20), Шопенгауэр ведет речь о предопределении в соответствии с протестантским догматом, согласно которому человек избран или нет к спасению, о чем сам он знать не может. Это очень важный пункт для всей метафизики Шопенгауэра: врожденный характер — своего рода метка для избранных; есть те, кто предопределен к спасению, и те, кто как бы ни тужился, спасению не подлежат. Весть адресована протестантской публике, она понятна ей и без ссылки на церковный авторитет. Правда, из этого не следует, что иные племена и нравы не способны оценить и освоить сочинение Шопенгауэра, но с поправкой: как бы он ни отвергал наличие высшей над человеком и миром инстанции, тем не менее она повелевает судьбой человека.

Позже он запишет: «Врожденность истинных моральных качеств, как хороших, так и дурных, следует за человеком подобно тени из одного существования в другое. Это больше подходит к учению о метемпсихозе брахманизма, чем к иудейству, которое уверено, что человек приходит на свет моральным нулем и затем уже, посредством разумного обсуждения, решает, кем ему быть — ангелом или чертом...» (80. С. 645). Рассуждая далее о предопределении, Шопенгауэр допускает некоторую корректировку судьбы человека. Хотя нам неизвестны наша судьба и априорное понимание наших поступков, все же с помощью полученного опыта мы учимся познавать и самих себя, и других людей.

К тому же Шопенгауэр находит у человека третий, отличающийся от ноуменального и эмпирического, так называемый приобретенный характер, который складывается на протяжении жизни под влиянием обычаев. Но чтобы понять все это, необходима известная степень самопознания: следует усвоить, что «подобно тому, как наше физическое пребывание на Земле всегда составляет только линию, а не плоскость, так и в жизни, если мы хотим приобрести одно, владеть им, нам приходится отказываться от бесчисленно многого другого, находящегося справа и слева от нас» (73. С. 405). Мы можем стремиться к определенной цели лишь в том случае, если отречемся от всех чуждых этой цели притязаний. Но и этого недостаточно: человек должен знать, чего он хочет, и знать, что он может.

То, каков человек, и то, чего он хочет, насилуя собственную волю, приводит к непосредственному противоречию его воли с самой собой. Возникает страдание, утешением которого служит только наша уверенность в его безусловной необходимости. «Оттого бесчисленные

постоянные несчастья, такие, как увечье, бедность, низкое положение в обществе, безобразие, отвратительное жилище, переносятся бесчисленными людьми с полным безразличием, как зажившие раны, только потому, что они сознают всю внутреннюю или внешнюю неизбежность своей доли, между тем как более счастливые не понимают, как это можно выносить» (73. С. 408).

Таким образом, вечное, лишённое конечной цели стремление мировой воли, присущее и человеку, достигнув цели, на какое-то время даёт удовлетворение; натываясь же на препятствия, вызывает страдание. Но так как нет последней цели стремлению, нет и последней меры и цели страданию. Для возвышенного сознания (Шопенгауэр вновь обращается к любимому образу), обладающего более ясным познанием, растут и муки: «Тот, в ком живет гений, страдает больше всех... Кто умножает знание, умножает скорбь» (73. С. 411). Жизнь, по существу, заключает свой трактат Шопенгауэр, всегда есть страдание.

Если же человек с легкостью удовлетворяет свои стремления, так что почти не остается потребностей, он погружается в скуку и пустоту, а его существование становится невыносимым бременем. Таким образом, жизнь человека «качается, подобно маятнику, в ту и другую сторону, между страданием и скукой... Это странным образом нашло свое выражение и в том, что после того как человек переместил все свои страдания и муки в ад, для Неба не осталось ничего кроме скуки» (73. С. 413). Шопенгауэр обращает внимание на Дантову «Божественную комедию», в которой живо описан ад, а для рая слов не нашлось. То же имеет место в театре: интерес представляет лишь погоня за счастьем, но никак не оно само. Идиллия не может иметь успеха у зрителя.

Скуку не следует считать незначительным злом; она способна довести до полного отчаяния. В результате существа, столь мало любящие друг друга, ищут общения. Люди со страстью «убивают время». Самое строгое наказание (Шопенгауэр ссылается на Филадельфийскую пенитенциарную систему) доводит узников, томящихся в темнице в одиночестве и бездействии, до самоубийства. Из государственной мудрости против скуки принимаются общественные меры, как если бы она угрожала общественным бедствием, ибо «это зло, так же как и противоположная ему крайность, голод, может довести людей до величайшей необузданности: народу нужны хлеб и зрелища» (73. С. 414).

В наши дни урок не только освоен, но и усовершенствован: мало хлеба и много зрелищ (сериалы, ТВ-скандалы, футбол и пр.). Большинству людей интересно только то, что возбуждает их волю, пусть даже этот интерес

лишь отдаленно, потенциально связан с ней, так как их существование значительно больше заключается в волеении, чем в познании: воздействие и реакция — их единственная стихия.

Что же касается жизни отдельного человека, то это — история страданий. Он не может не помышлять о небытии. Шопенгауэр излагает своими словами содержание знаменитого гамлетовского монолога «Быть или не быть...» следующим образом: «Наше состояние столь горестно, что ему несомненно следует предпочесть полное небытие. Если бы самоубийство действительно сулило нам его и перед нами в полном смысле слова стояла бы альтернатива «быть или не быть», то его следовало бы, безусловно, предпочесть как в высшей степени желательное завершение» (73. С. 424). Но люди, пишет Шопенгауэр, имеют обыкновение не связывать смерть с абсолютным уничтожением; не было еще ни одного человека, кто бы не желал дожить до завтрашнего дня. Поэтому оптимизм представляется Шопенгауэру гнусным воззрением, поскольку он — горькое издевательство над неизреченными страданиями человечества. «Пусть никто не думает, что христианское мировоззрение приемлет оптимизм; напротив, в Евангелии мир и зло выступают почти как синонимы» (73. С. 426).

Важная прерогатива воли — блюсти меру страдания. Шопенгауэр выдвигает «парадоксальную, но отнюдь не абсурдную гипотезу» в духе идеи о предопределении: в каждом индивиде «мера присущего ему страдания определена его природой раз и навсегда, и эта мера не должна ни оставаться пустой, ни переполняться, как бы ни менялась форма страдания» (73. С. 416). Весьма примечательна мысль Шопенгауэра, вновь роднящая его с христианством, о Спасителе, отрицающем волю к жизни: смертью смерть поправ, он явил нам идею спасения от оков страдания и смерти. Приземленность Шопенгауэра хочется дополнить: Спаситель звал своею смертью к очищению и взаимной любви, приняв на себя грехи рода человеческого.

Шопенгауэр на эту сторону христианства внимания не обращает. Он подкрепляет свое понимание смерти Спасителя ссылкой на автобиографию известной в XVIII веке квиетистки Ж. М. Гийон де ла Мотт: «...Мне все безразлично, я больше ничего не могу желать; я часто даже не знаю, существую я или нет». После омертвления воли, замечает Шопенгауэр, смерть тела уже не содержит никакой горечи: «...Жизнь, которая не боится больше смерти в самой смерти: ибо смерть поправа смерть, и тот, кто выстрадал первую смерть, второй смерти уже не испытает» (73. С. 484).

Шопенгауэр выделяет три наиболее существенных элемента

человеческого поведения: 1) могучие страсти, сильное воление, проявляемое в значительных исторических характерах, описываемое в исторических хрониках и драмах; 2) «чистое познание, восприятие идей, обусловленное освобождением познания от служения воле» (73. С. 421); 3) величайшую летаргию воли и связанного с ней познания, беспредметная тоска, скука, мертвящая жизнь.

Важно, что понятие чистого, свободного от воли познания имеет, по Шопенгауэру, здесь значение не только для познания сущности мира (см. третью книгу), но и для анализа человеческого поведения, для этики, в конечном счете для осознания смысла человеческой жизни. Исследователи творчества мыслителя обычно не обращают внимания на это положение (оно высказано как бы походя, вскользь, в контексте иной мысли, хотя позже Шопенгауэр будет к нему возвращаться), конкретно обнаруживающее связь его этики с эстетикой. Поэтому, как правило, его этика рассматривается рядоположенно с эстетикой и независимо от нее.

Однако следует помнить, что эстетическое чувство и суждение имеют значение и для познания ноуменальных аспектов поведения человека, которые по своим потенциям, пренебрегающим природную обусловленность, в актах свободы, влекущих человека к высшему благу, принадлежат к миру вещей самих по себе. Шопенгауэр признает значение такого познания. Но оно должно служить лишь защите человека от страданий в здешнем мире. Поэтому вечное стремление человека превзойти самого себя, выйти за пределы феноменального существования хотя бы в стремлении к идеалам добра и красоты, имеющим самодовлеющее значение, Шопенгауэр не затрагивает.

Обращаясь к проблеме удовлетворенности жизнью, он связывает ее 1) с врожденно веселым темпераментом, с живостью духа, легко переносящего невзгоды и преодолевающего беды; 2) с непомерными восторгам, питающимися иллюзией, будто в жизни найдено то, чего в ней нет вообще. Такие иллюзии «похожи на высоту, спуститься с которой можно, лишь падая с нее» (73. С. 418): исчезновение иллюзий — падение с высоты. Поэтому счастье недостижимо и негативно. Оно — воспоминание о достигнутых в прошлом благах; непосредственно нам дан лишь недостаток чего-то.

Вечное правосудие

Внутреннее противоречие воли к жизни по отношению к самой себе выражается в постоянной борьбе между индивидами. Отправной пункт этой борьбы — эгоизм: индивид как познающий субъект воображает себя носителем мира, вне его представлений мир как бы и не существует. Естественно, что перед всем другим он отдает предпочтение собственному существованию и благополучию, чтобы «несколько дольше сохранить собственное Я, эту каплю в море» (73. С. 431). Отчетливее всего эта борьба и соперничество индивидов проступают там, где «в толпе людей» перестают действовать закон и порядок. Тогда обнаруживается не только повальное рвачество: один у другого пытается вырвать то, чем хочет владеть сам, и ради ничтожного роста своего благосостояния готов разрушить счастье и даже жизнь другого человека. Таково высшее выражение эгоизма, которое уступает лишь проявлениям подлинной злобы, бескорыстно стремящейся причинить вред себе подобным.

Самоутверждаясь, воля вторгается в границы чужой воли, совершая несправедливость, образуя в отношениях между людьми сферу «неправа», начиная от каннибализма, убийства и нанесения увечья, до покушения на чужую собственность, принуждения к рабству и пр.; все это осуществляется с помощью либо прямого насилия, либо хитростью, инструментами которой являются ложь, нарушение договора, коварство, вероломство, измена и множество других уловок, цель которых состоит в том, чтобы добиться отрицания воли в других телах.

Поэтому Шопенгауэр считает понятие неправа исконным и позитивным (разумеется, не в моральном смысле), а понятие права производным и негативным. Граница между ними разделяет все поступки на правые и неправые, хотя тот, кто отказывает в помощи остро в ней нуждающемуся или спокойно созерцает смерть другого от голода при полном своем благополучии, казалось бы, не совершает неправого поступка, несмотря на то, что все это «носит жестокий, дьявольский характер, и тот, кто способен к такому бессердечию, несомненно совершит и неправо, если этого потребуют его желания» (73. С. 437).

Негативность права состоит в том, что оно возникло лишь тогда, когда сформировалась потребность и развилась возможность пресекать неправо силой, ибо в состоянии войны всех против всех любой, в том числе тот, кто прибегает к неправовым поступкам, может стать жертвой. Найденное с

помощью разума средство — государственный договор или закон, возникший в результате общей договоренности, вершит временное человеческое правосудие, не интересуясь волей либо убеждениями как таковыми. Ему важно единственно реальное — деяние, событие. Государство не станет запрещать мысленно готовиться к убийству, покуда оно уверено, что страх перед колесованием и топором палача воспрепятствует осуществлению подобного злодейства.

Шопенгауэр, собственно, без размышлений принимает идею естественного права и общественного договора. Он воспроизводит в соответствии с ней формы политического устройства, но ни одной из них не отдает предпочтения, поскольку ему очевидна невозможность создать совершенное государство. Для этого нужно начать «с создания таких существ, которые способны по своей природе полностью жертвовать личным благом ради блага общества». Оно не может создать отношения, подобные тем, которые «возникают из взаимного благоволения и любви... Если бы государство полностью достигло такой цели, то, будучи в состоянии благодаря объединенным в нем человеческим силам все более подчинять себе природу, оно, в конце концов, уничтожив всякого рода зло, могло бы создать нечто подобное сказочной стране» (73. С. 442, 446).

Шопенгауэр такой возможности в государстве не видит: раздоры индивидов никогда не могут быть полностью устранены даже в мелочах; Эрида, богиня раздора, даже изгнанная из внутренней жизни, обращается вовне: война народов требует «в виде возросшего долга крупной суммы и сразу кровавых жертв». Но даже если удастся прекратить войны и международные конфликты, результатом будет перенаселение планеты, весь «ужас которого может представить себе только самое пылкое воображение» (там же. С. 448).

Для Шопенгауэра важно было выяснить связь права с моралью. Временное правосудие, осуществляемое государственными институтами, достигается путем перемещения моральной отправной точки с активной стороны на пассивную. Государство вовсе не способствует укреплению морали, как думал Кант. Оно отнюдь — не условие свободы в моральном смысле. Оно не направлено против эгоизма. Напротив, оно «возникло именно из осознанного методического эгоизма... из суммирования эгоизма всех. И существует государство только ради того, чтобы служить общему эгоизму, исходя из предпосылки, что чистой моральности, то есть правового поведения из моральных оснований, ожидать нельзя... Отнюдь не против эгоизма, а против вредных последствий эгоизма направлено государство...» (73. С. 443). Оно принуждает только к негативному, что и

есть право, а не к позитивному, именуемому долгом любви и необусловленными обязанностями.

Таким образом, государство осуществляет временное правосудие, имеющее воздающий или карающий характер, относящийся к будущему. Совсем иное дело — вечное правосудие, которое правит миром. Независимое от учреждений, не подчиненное случайности и заблуждению, непогрешимое, незыблемое и непорочное, оно, включая в себя время, ему не подчиняется; лишения, нужда, скорбь, страдания и смерть — так вечное правосудие являет сущность мира. Сам мир и есть Страшный суд.

Понятие злого, плохого чисто субъективно и означает все, что мешает любому человеку осуществить конкретное желание. Человек, не сдерживаемый внешней силой, утверждающий волю к жизни только в собственном теле, выходит за его пределы, отрицая волю в других индивидах, пытаясь уничтожить их бытие. Вступая в область неправа, он демонстрирует высокую степень эгоизма и зла. Он обладает особенно сильной волей к жизни, все его познание полностью подчинено закону основания и принципу индивидуации. Он ищет благополучия исключительно для себя; все, что ему мешает, рассматривается им как зло.

Он равнодушен к другим, его отделяет от них пропасть. Его воление, подчиненное утолению потребностей и нужд, натываясь на препятствие, по большей части остается неудовлетворенным: глубокая и сильная воля приводит к сильному страданию. Результат — бескорыстная радость от страданий других людей, злоба, зависть и т. п.: чужие страдания смягчают собственные, умеряют боль. Злобе свойственна мстительность, воздаяние злом за зло; со злобой связаны угрызения совести. К тому же в таком человеке таится смутное понимание, что он злодей, ужас перед собственным деянием («мальчики кровавые в глазах»). Остается нерешенным вопрос, сумеет ли когда-нибудь это страдание сломить и преодолеть силу воли такого индивида.

У человека, погруженного в зримый мир, взор застилается майей; ему кажется, что наслаждение — это одно, а страдание — нечто совсем иное. Он хочет возмездия для тех, кто живет в довольстве, наслаждаясь, в то время как сам он пребывает у порога смерти от лишений и голода. Только в сокровенной глубине его сознания таится смутное ощущение, что все беды мира свойственны всем людям; из этого ощущения «проистекает тот неискоренимый ужас, свойственный всем, когда в связи с какой-нибудь случайностью они теряют уверенность в себе, так что уходит почва под ногами, а закон основания наталкивается на исключения (например, кажется, что действие происходит без причины, к «жизни возвращается

умерший, либо прошлое или будущее вдруг становится настоящим, а далекое — близким» (73. С. 450).

Но, как правило, вечное правосудие сокрыто от взора, погруженного в познание, которое следует принципу индивидуации, то есть собственному Я. Такой человек не может понять, что его благополучная жизнь среди бесчисленных страданий других — не более чем «сон нищего, в котором он видит себя королем». Он должен проснуться и понять, что лишь мимолетная греза освободила его от страданий.

Как может произойти такое пробуждение? Шопенгауэр повторяет, что только возвышение над рассудочным познанием, следующим закону основания и привязанным к отдельным вещам, только это возвышенное познание, которое способно постичь прекрасное и истинное, может понять и истинную сущность добродетели. Тогда станет ясно, что злоба и зло поражают одно и то же существо, что различие между тем, кто причиняет страдание, и тем, кто вынужден его переносить, феноменально и не касается живущей в них обеих воли. «Мучитель и мученик — одно». Первый заблуждается, что не причастен к муке, второй — полагая, что не причастен к вине.

Но они заблуждаются не до конца: их все же не покидает смутное предчувствие вечного правосудия, выражаемого в единстве и тождестве воли во всех ее проявлениях. Чтобы это чувство стало явным, нужно отказаться от собственной индивидуальности и ближних интересов, понять другого как самого себя. Тогда не потребуются возмездие, о чем свидетельствует «христианская этика, запрещающая воздаяние злом за зло и предоставляющая действовать вечному правосудию («Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь»). Рим. 12, 19)». (73. С. 454).

Но почему Шопенгауэр считает, что мучитель и мученик — одно? Разве не существует понятия добра как высшего блага? Разве не существуют философские и религиозные системы, пытающиеся увязать счастье человеческого рода с добродетелью? Они существуют, но Шопенгауэр подчеркивает их либо софистический характер, либо упование на другие миры, отличающиеся от известного нашему наличному опыту. Ведь он ограничен зримым миром представлений, где хозяйничает воля.

Шопенгауэр раскрывает относительность понятия добра следующим образом: все, что «подходит воле и способствует достижению ее цели, мыслится в понятии хорошего» (хорошая еда, хорошая погода, хорошее предзнаменование и пр.), то есть того, чего мы сами желаем непосредственно здесь и теперь, либо опосредованно стремлением получить это хорошее в будущем. Поэтому высшее благо, *summum bonum*

— противоречие, оно означает собственно конечное удовлетворение воли, после которого не возникает нового воления, а подобное, согласно Шопенгауэру, невозможно.

Ведь воля — бездонная «бочка Данаид: для нее нет высшего, абсолютного блага, оно всегда относительно... с помощью троп и образов можно отвести ему почетную роль», признав за ним полное самоустранение и отрицание воли, истинную безвольность, которая «одна навек укрощает стремление воли, одна дает удовлетворение... одна освобождает от мира» (73. С. 458).

Истинная добродетель не может быть навязана морализированием или обретена через абстрактное познание. «Лекциями или проповедями этического характера нельзя сделать человека добродетельным» (там же. С. 463). Добродетель должна возникнуть из интуитивного познания, которое различает в другом индивиду такое же существо. Добрые дела, милостыня или благотворительность с расчетом на воздаяние в будущей жизни, сжигание из благочестия еретиков на костре в надежде получить место на небесах и пр. (камень в огород католицизма; позже он заметит, что католическая религия указывает, как добыть Небо попрошайничеством, ибо заслужить его было бы слишком накладно) — лишь легковесные поступки как таковые; они ничему не способствуют, если благодатью не будет дарована вера, которая ведет к возрождению.

Здесь сказаны важные слова: дарованная благодать и вера причастны к конституирующей составляющей учения Шопенгауэра: «...Мы помним, что эстетическое наслаждение прекрасным состоит в том, что, вступая в состояние чистого созерцания, мы на мгновение отрешаемся от всякого воления и... превращаемся в освобожденный от воли вечный субъект познания, коррелят идеи; мы знаем, что эти мгновения, когда мы, освободившись от жесткого напора воли, как бы возносимся над тяжелой атмосферой Земли, — самые блаженные из всех нам известных. Из этого можно сделать вывод, как блаженна должна быть жизнь индивида, если она укрощена не на мгновения, как при наслаждении прекрасным, а навсегда...» (73. С. 483). Но это «навсегда» требует усилий. Волевого усилия по преодолению воли или еще какого-то акта? «Покой и блаженство предстают перед нами только как соцветие, возникшее из постоянного преодоления воли» (73. С. 484). Какого рода это усилие и как оно достигается, вопрос пока остается открытым. «Подлинная доброта души, бескорыстная добродетель и чистое благородство проистекают не из абстрактного познания, но ... из познания непосредственного и интуитивного, которое не может быть ни устранено, ни приобретено

резонированием, и именно потому, что оно не абстрактно, не может быть и сообщено, а для каждого должно само возникнуть, находя свое выражение не в словах, а в делах, в поступках на жизненном поприще человека» (73. С. 465).

Не следует думать, что в этом случае Шопенгауэр замыкается на интуитивизме. Он придает интуитивизму, как и в познании истины, большое значение, но сам видит свою задачу в рационализации, теоретическом обосновании сущности добродетели, открывающейся на основе такого познания. Более того, этот миг интуиции требует рационализации собственного поведения. Вполне натуралистический взгляд и на процесс познания, содержащий бессознательный компонент, и на поведение. Интуиция предстает как предмет рассмотрения рациональными средствами. В этом отношении Шопенгауэр также стал предшественником Фрейда: темные бессознательные и подсознательные сферы психики тот пытался объяснить рационалистически не только себе, но и своим пациентам, тем самым побуждая их к рациональному поведению.

Интуитивное познание становится зримым в поступках, Шопенгауэр стремится понять его рационалистически и объяснить, как строить свое поведение, исходя из полученного таким путем знания. Такое знание способно уравновесить волю, удержать от искушения к неправу, побудить к осуществлению справедливого поступка, выявить любую степень добра и смирения: чистое созерцание подчиняет себе слепое стремление воли. Тот факт, что Шопенгауэр видит не в словах, не в общем деле (потому что добродетель «не может быть сообщена»), а в «жизненном поприще» отдельного человека путь к спасению, наводит на мысль, что философ не покидает пределов протестантской этики. Недвусмысленное отрицательное отношение к католицизму он выражал по разным поводам неоднократно, отвергая, в частности, его догмат о спасении добрыми делами. Православие, очевидно, оставалось за пределами его интересов.

Нагляднее всего его родство с протестантизмом обнаруживается в учении о сострадании — центральном пункте этики мыслителя. В Германии понятие сострадания вошло в обиход в XVII веке после перевода М. Лютером Библии. Сострадание понималось как сочувствие чужому горю и выражалось в различных формах помощи. Долгое время его рассматривали как природную способность к сердечному сочувствию. Хр. Вольф начал различать его природные аспекты (например, печаль-сочувствие при виде беды человека постороннего) от милосердия, при котором разумное отношение к ближним базируется на любви как на его

всеобщем принципе. Г. Э. Лессинг и М. Мендельсон интересовались прежде всего эстетическими компонентами сострадания — его чувственным восприятием. Французские моралисты (Ф. Ларошфуко, Ж. Лабрюйер и др.) отмечали двойственность сострадания: в естественном сострадании может скрываться личная, подчас корыстная, заинтересованность, а разумное сострадание встречается крайне редко. Амбивалентность сострадания как природного аффекта отчетливо увидел Кант. С одной стороны, оно выступает как бы в гармонии с добродетелью, с другой — как добродетель, это чувство является слишком слабым, а подчас и слепым. Оно не годится для определения нравственного поведения.

Рассматривая сострадание как принцип и фундамент этики, положив в ее основу эгоистическое стремление индивида к самосохранению, Шопенгауэр радикально изменил содержание этого понятия. Сострадание стало природной, бескорыстной и единственно ценной нравственной силой. Человек, способный к высшему познанию, уже осмысленно, рационально способен принять чужое страдание как собственное; он понимает, что бездна между ним и другими существует лишь в мире преходящих явлений; он не станет безучастно взирать на лишения других; ему неведомы угрызения совести, ибо совесть его чиста; у него широкое сердце, сознающее, что его личное Я существует во всем, что живет. Здесь возникают справедливость, смирение, подлинная доброта и любовь, в своем совершенном виде отождествляющая судьбу ближнего с собственной. И эта «любовь (агапе, каритас) — всегда сострадание» (73. С. 470). Примечательно, что Шопенгауэр в данном случае ограничивается двумя видами любви — жертвенной братской любовью и жалостливой любовью-состраданием. Можно встретить у него упоминание и о милосердной любви. Сострадая, можно забыть о собственном интересе и благе, пойти на смерть за своих близких и за родину. Любовь-сострадание (каритас) естественна, она известна в России под именем жалость (жалеть и желать здесь сопряжены друг с другом), но она не исчерпывает понятия любви-агапе (жертвенной любви), нисхождения Бога к человеку, когда любят свой объект ради него самого.

В концепции сострадания Шопенгауэра нет места любви-эросу. Она остается в стороне здесь не случайно: Шопенгауэр (и не только он) неправоммерно понимает эрос как любовь сексуальную. Он, который уделил столько внимания творчеству, не хочет замечать в эросе стремления ввысь и от человека к человеку и Небу (и Божеству), то есть к благу, понятому как собственное совершенство, хотя, рассуждая о половом влечении, сам приводит утверждение Гесиода и Парменида, что «Эрос есть первое

творящее начало, из которого вышло все», и упоминает майю, «чьим творением и тканью служит весь видимый мир» (73. С. 429). Важно, что в любви-сострадании, по Шопенгауэру, усмиренная воля приводит не к счастью, а всего лишь к покою — квиетиву; в этом покое воплощается отрицание воли к жизни: добродетель, благородство, доброта, любовь — достояние чистого созерцания, все они в руках человека и требуют усмирения воли к вожделению, соблазнам надежд, сладости наслаждений, угодливости перед настоящим, к благам, которые «выпадают на нашу долю среди печалей страждущего мира, где господствуют случай и заблуждение» (73. С. 474).

В нашу эпоху экологических катастроф и глобального кризиса представляется замечательной мысль Шопенгауэра о смирении человека в отношении природы. Со времен Ф. Бэкона природа представлялась лабораторией, мастерской, в которой призван распоряжаться покоривший ее человек. До сих пор человечество не хочет угомониться. Вот что говорит об этом Шопенгауэр, ссылаясь на Веды: «Как в этом мире голодные дети теснятся вокруг своей матери, так все существа жаждут священной жертвы». Жертва означает смирение вообще, и остальная природа должна ждать своего освобождения от человека, одновременно жреца и жертвы... Добрый человек все вещи должен возносить к Богу, их первоисточнику» (73. С. 475). Отметим, что содержание этой мысли исключительно по значению и в другом отношении: жертвоприношение и жречество вознесены к Богу: нечто новое в учении философа.

Отторжение воли или ее отвержение происходит двумя путями. 1) Добровольное следование открывшейся истине о господстве воли в зримом мире, полном страданий, требующее удаления от мирской тщеты и суеты. Таковы аскеты и святые. В пределе отрицание воли приводит к полному от нее отречению, к нирване. Шопенгауэр утверждает, что «самое великое, важное и значительное явление из всего существующего — не завоеватель мира, а преодолевающий мир, то есть человек тихой и незаметной жизни, свобода которого выступает только здесь, только в нем, обращая его поступки в полную противоположность обычным. Для философа жизнеописание святых... несравненно поучительнее и важнее, чем Плутарх и Ливий» (73. С. 479). «Отвергнись себя, и возьми крест свой» (Мф 16: 24, 25 и др.); зачатки аскезы достигли полной зрелости, пишет Шопенгауэр, в писаниях христианских святых и мистиков (у Фенелона, Майстера Экхарта, Таулера, Ж. Гийон де ла Мотт, в Веданте, в мифах).

2) Страдание, посланное судьбой, ведет к самоотрицанию воли прежде всего тогда, когда близка смерть; воля может быть сломлена и величайшим

страданием, именно оно ведет к очищению и смирению; это — «внезапно вспыхнувший из очистительного пламени серебряный луч отрицания воли к жизни, то есть спасения, освобождения» (73. С. 485). Когда все вокруг рушится, когда законы психологии неприменимы, ибо человек остается словно без кожи, у него будто пелена спадает с глаз.

Шопенгауэр приводит яркие примеры. В скорбной истории Гретхен в «Фаусте» он видит совершенный образец такого пути. Средневековый философ Раймунд Луллий (1235–1316) долго домогался благосклонности некоей красавицы; наконец она его впустила в свою спальню и, расшнуровав корсаж, показала ему обезображенную раком грудь. Потрясенный, как бы «заглянув в ад», он удалился от мира, стал аскетом. Бенвенуто Челлини дважды пережил подобный переворот — в тюрьме и во время тяжелой болезни. Вслед за Матиасом Клавдием Шопенгауэр называет такое поразительное преобразование человека «кафолическим трансцендентальным изменением» (73. С. 486–487).

Отрицание воли — стержневая идея этики Шопенгауэра, — когда придет его время, не оставит равнодушными ни почитателей, ни противников. Утверждению волевого начала в человеке много внимания уделял Ницше, увидев в этой идее завуалированное христианство, чуждое, по его мнению, жизни. В обуздании воли виделся способ решения тупиковых житейских проблем. Позже, в «Афоризмах житейской мудрости» Шопенгауэр будет призывать к контролю за волей ради достойной жизни. Главный путь к отрицанию воли — в открывшейся истине о том, что воление множит страдания и что поэтому весьма благоразумно отказаться от потакания вечным желаниям и неумеренным потребностям, вести трезвую уравновешенную жизнь. Все это может показаться нереальным для такого существа, каким является человек. Ведь сам философ писал, что ради выгоды иной способен уничтожить ближнего, чтобы его жиром смазать свои сапоги. Достоевский же увидел готовность людей идти «против законов рассудка»: «...Люди зазнамо, то есть вполне понимая свои настоящие выгоды, бросались ... на риск, на авось, ... не только не желая указанной дороги, ... упрямо, своевольно пробивали другую, отыскивая ее чуть ли в потемках... Упрямство и своеволие ... приятнее всякой выгоды» (22. Т. 5. С. 110).

Последнее слово Шопенгауэра: «...необходимость — царство природы, свобода — царство благодати» (73. С. 496). Но какая сила удерживает тех, кто выбрал свободу самоотречением от воли, на путях спасения? Как это ни покажется удивительным для философа, который потратил столько бранных слов, хуля самого Бога и доказательства его

существования, критикуя религию и Церковь, это — вера, но не в Бога, не та — моральная, которую обосновывал Кант, а та, целью которой является достижение благодати путем измененного познания, называемого «экстазом, отрешенностью, озарением, единением с Богом» и т. д. Об экстазе, озарении и отрешенности Шопенгауэр, как мы видели, писал, определяя место эстетического переживания в познании истины, теперь он распространил их и на спасительное для человека моральное поведение.

Спасает только вера...

В заключение Шопенгауэр, неутомимо обличавший теизм, разоблачавший рациональную теологию, утверждавший, что «откровения протестантов в философии ничего не стоят; поэтому философ должен быть неверующим» (80. С. 628), обращается к единению с понятием благодати в протестантском варианте. Дело в том, что, отвергая акт творения, наличие Всеблагой сущности и бессмертие, он не противился протестантской этике. И неудивительно: протестантизм — вера, вскормленная в нем с детства, как и неприязнь к католицизму.

Он вкратце снова пересказывает протестантский догмат о предопределении (в частности, связанный с понятием врожденного характера), о возрождении, благодати и успокоении. Речь идет о том, что кафолическое, то есть вселенское трансцендентальное изменение, в котором реализует себя свобода воли, в христианском вероучении состоит не в чем ином, как в возрождении, а познание, из которого это изменение проистекает, — в благодати. Так что «философема о свободе воли не лишена основания, а церковный догмат о благодати и возрождении не лишен смысла и значения» (73. С. 496). Они сливаются воедино, однако Мальбранш был прав, заключает Шопенгауэр, когда сказал, что «свобода есть тайна» (цит. по: Там же. С. 495). Ведь то, что мистики называют благодатью и возрождением, есть для Шопенгауэра проявление такой свободы воли, когда, постигнув свою сущность, она в этом постижении обретает успокоение, освобождаясь от мотивов.

Именно это познание благодатно, ибо непреднамеренно, не вынужденно; оно приходит внезапно, как налетевшее извне. Оно благодатно еще и потому, что в процессе возрождения сущность человека совершенно меняется, место ветхого человека заступает человек новый; место Адама как символа природы и утверждения воли к жизни занимает Христос — символ и олицетворение отрицания такой воли. Шопенгауэр опирался на авторитет Августина (он вновь обратится к нему в работе о воле в природе, а во втором издании труда «Мир как воля и представление» сошлется на него в большом примечании, посвященном свободе воли).

Августин (354–430) — отец церкви и крупнейший мыслитель переходной эпохи от Античности к Средневековью — создал законченную картину мироздания, служившую образцом без малого тысячу лет, когда впервые появился сравнимый с ним авторитет, Фома Аквинский. А. А.

Столяров в работе «Свобода воли как проблема европейского морального сознания» (М., 2000) показывает путь, какой проделал Августин в вычлениении проблемы о предопределении и человеческой свободе. Первая фаза: если Бог не отвечает за наличие зла в мире, откуда оно берется? Ответ гласит: источник зла — испорченная воля; вторая фаза (переходная): в чем заключается моральность поступка, чем человек должен быть? Ответ: в служении Богу и в любви к ближнему (в доброй воле и в моральной свободе); третья фаза: откуда берется добрая воля и моральная свобода? Ответ: из неисследимого Высшего решения (признания, избрания, предопределения); обретение моральной свободы сводится к психологическому переживанию своего состояния как свободного. Учение о благодати и предопределении обрело четкую форму благодаря спору Августина с пелагианской ересью (411–420 гг.). Пелагий опровергал значение для человечества первородного греха: личный грех Адама нельзя переносить на потомство; человек, наделенный изначальной благодатью при творении, способен достигать добра своими силами, а помощь благодати лишь усиливает его естественную способность к добру; автономия человеческой воли основана на постулатах разума и т. д. Опровергая Пелагия, Августин рассматривал первородный грех как родовой порок человечества; даже крещение не возрождает человека в божественной чистоте («вина без греха»). Абсолютная свобода от греха возможна лишь в мире ином, и человек приговорен подчиняться Божьему провидению, с помощью которого он приуготовляется к благодати и спасению, причем число избранных к спасению произошло до сотворения мира: двойное предопределение — одних к благодати, других — к гибели. Так идея свободы растворяется в понятии необходимости. Чтобы идея предопределения стала конструктивной и не влекла за собой вульгарно-фаталистических выводов, она должна была получить новое осмысление... должна была превратиться в стимул для практической деятельности. Эту задачу решил Лютер. Августин не мог прийти и до признания автономии воли, как это сделал Кант. Идея предопределения не достигла завершенности и не имела того конструктивного характера, какой она приобрела в эпоху Реформации.

Лютер (и особенно Кальвин) спасение связывал с уверенностью в действии объективной силы, в которой собственная значимость (дела, заслуги, вера или устремления) не играет никакой роли: невозможно обосновать метафизическую автономию субъекта в его выборе и обеспечении спасения своими силами, потому что все совершается по необходимости, и воля свободна только при условии, что Бог наделит

человека свободной волей. Суровый Бог протестантов «нам ничего не должен, ... ничего нам не обещал, кроме того, что Он сам захотел и что Ему было угодно».

Речь идет о невозможности доказать рациональную теодицею: спасение человека не зависит от его целенаправленных усилий (Кант был согласен с этим: «...для нас достижима хотя бы негативная мудрость, а именно сознание неизбежной ограниченности наших дерзаний, наших посягательств увидеть то, что гораздо выше нашего зора...» (Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 69). Логическим выводом здесь могли бы быть только фатализм и пассивность. Но августиновско-лютеровскую сверхрациональную теодицею можно счесть весьма продуктивной и побуждающей к действию, она влечет к активной мирской аскезе, поскольку отвергаются все средства церковного благочестия: выполнение мирских обязанностей служит единственным средством, угодным Богу.

По словам М. Вебера, такого рода нравственная квалификация мирской профессиональной деятельности — одна из самых важных идей, созданных Реформацией, — чревата необычайно серьезными последствиями: хотя спасение не зависит от человека, он должен жить так, как если бы оно от него зависело, веря и надеясь на Божью милость. Следствием этого является идея осуществления достойного счастья, а также — личной совести, то есть возможности свободно делать, что угодно, если это не препятствует такой же свободе любого другого субъекта.

Шопенгауэр больше всего почитал Лютера, который в трактате «О рабстве воли» доказывал, что воля несвободна, а исконно родственна злу, и поэтому все ее дела всегда греховны и не могут способствовать справедливости; что, наконец, спасает только вера, а отнюдь не добрые дела (как в католицизме), причем сама эта вера возникает не из свободной воли, а дается посредством действия предопределения и благодати, без нашего участия, как бы исходит извне. Шопенгауэр резко опровергает понимание свободы воли, авторитетное в его время, полагающее для человека возможным свободно (и произвольно) делать любой выбор в этом зримом мире. Он называет этот взгляд пошлым пелагианством. Он отвергает и иудейское вероучение, мешающее единству христианской веры, поскольку из-за принятия христианством и Ветхого Завета оно «раздваивается» в своем понимании свободы воли. Чисто этическое Евангелие отделено от преднайденного иудейского догматизма, приговорившего верующего спасаться перед лицом сурового Бога в одиночку. «Я привел эти догматы христианского учения, которые сами по

себе чужды философии, — пишет Шопенгауэр, — только для того, чтобы показать, насколько проистекающая из всего нашего рассмотрения и находящаяся в полном соответствии и согласии со всеми ее частями этика, хотя и нова и неизвестна по манере своего изложения, в сущности не такова и полностью совпадает с догматами, присущими христианству, содержится и присутствует в них даже по своим главным мыслям. Вместе с тем она столь же точно соответствует учениям и предписаниям священных книг Индии, изложенных также в совершенно иной форме» (73. С. 499).

Является ли этика Шопенгауэра вариантом протестантской этики? Стоило ли вообще-то «огород городить»? Безусловно, в ее основе лежит протестантизм, но не только он. Шопенгауэр основывается и на учениях средневековых мистиков, и на индийской мудрости. Его этика, как и все учение, есть внерелигиозный, светский вариант собственного вероучения, близкого протестантизму: спасение возможно, если уверуешь, что только отказ от воли в пользу благодати и сострадание к ближнему могут дать человеку — не счастье, нет, но покой. Шопенгауэр не был религиозным мыслителем, он был пророком метафизики без Бога. Человек — жалкая частица не знающей покоя мировой воли — мог обрести миг жалкой свободы, уверовав в учение, которое создал Шопенгауэр. Так, сам он аттестовал свою философию как в некотором смысле откровение: вдохновлена она духом истины; на нее можно смотреть как на внушенную Святым Духом.

Этика Шопенгауэра ограничивает его учение о сострадании и теорию деятельности феноменальным миром. Но в то же время в эпоху десакрализации духовности она апеллирует к всеобщим нормам морали, она обращена «к человечеству» и предлагает индивиду путь если не к полному спасению, то, по крайней мере, к утешению и успокоению. Восприятие взглядов немецкого философа, когда пришло его время, было весьма неоднозначным. Ницше радикализировал его учение о воле в духе волюнтаризма; русские религиозные мыслители, в целом принявшие, а в ряде случаев превозносившие его учение, критиковали Шопенгауэра за «злую» волю и элиминацию понятия любви: сострадание было слишком нейтральным для их видения морали. Иные не принимали идею Шопенгауэра о предопределении и врожденном характере. Широкая публика на ура принимала его учение о воле и его этику сострадания. Но все это будет позже, много позже. Пока же все вокруг Артура тихо, все молчит о великом труде. Почти забвение.

Глава седьмая. Победенный Геракл

Пророк, которого не слышат

В декабре 1819 года Шопенгауэр решил вступить на путь практической жизни. Позже он будет утверждать, что мысль об университетской карьере возникла у него в связи с финансовой катастрофой. Педагогической деятельностью он хотел компенсировать возможную потерю благосостояния; теперь он вынужден был бы жить не только для философии, но и за счет философии. Он прощупывает почву в университетах, где обучался. Но в открытую мотивы своего вступления на преподавательскую стезю объясняет иначе: он призван, как Геракл, расчистить авгиевы конюшни современной философии. В письме профессору Блюменбаху в Геттинген он, правда, выражается на эту тему весьма осторожно: «После того как завершились годы учения и странствий, я надеюсь, что и другие могут от меня чему-то научиться» (132. S. 44). А в письме профессору Лихтенштейну в Берлин просто объясняет, что хочет «вступить в практическую жизнь».

Осенью 1819 года Артур посетил Гейдельберг, рассчитывая получить там место. Ему нравились окрестности города, профессором классической филологии там был его школьный приятель и университетский однокашник Эрнст Антон Левальд. Однако он оставаться там не захотел: после убийства К. Зандтом еврейского студента Августа Коцебу, за которое тот был приговорен к смерти и казнен, в Гейдельберге поднялась волна антисемитизма; студенты бунтовали. Палач Браун, переживавший, что принужден был казнить «благородного» человека, из досок и балок эшафота построил домик на своем винограднике, и этот домик стал местом тайного паломничества студентов; в городе продавались трубки и кофейные чашки с портретами Зандта; запятнанные кровью казненного эшафотные стружки почитались за реликвии. Все это было крайне неприятно Шопенгауэру, и он поспешил покинуть Гейдельберг.

На обратном пути он заехал в Веймар и без предупреждения отправился к Гете, который принимал у себя какого-то гостя. Гете приветствовал Артура прохладным вопросом, как это случилось, что он так внезапно появился, и попросил его прийти к нему через час. На такой прием Артур не рассчитывал: ведь Адель сообщала, как Гете понравилась его книга. Тем не менее он явился в назначенное время, и они провели вместе весь вечер и следующее утро до обеда.

В дневнике Гете имеются добрые слова об этом визите: «Посещение

доктора Шопенгауэра, непризнанного и с трудом познаваемого, но весьма достойного молодого человека, взволновало меня и послужило взаимному обогащению» (цит. по: 133. S. 35). Шопенгауэр рассказывал о своей поездке в Италию и о своих планах. Говорили они также и о теории цвета, Гете показывал свои новые опыты. Каково было мнение Гете о «Мире как воле и представлении», осталось неизвестным.

Вернувшись в Дрезден, Шопенгауэр более всего был озабочен будущей карьерой. Левальд писал из Гейдельберга, что для преподавания нет никаких препятствий. Правда, никто не знает здесь его книгу. Однако ожидается хороший урожай вина. И эксцессы против евреев заглохли. Профессор Блюменбах утверждает, что Шопенгауэра университетские коллеги примут благосклонно, но нельзя сказать с уверенностью, станут ли его слушать, так как в Гейдельберге никто не страдает от отсутствия философии.

Ответ Лихтенштейна обнадежил больше: Артур может рассчитывать, что его оценят по достоинству. К тому же после смерти одного из преподавателей появилось вакантное место. Заключал профессор Лихтенштейн заманчивым замечанием: «С тех пор как здесь появился Гегель, изучение философии находит все больше приверженцев» (132. S. 55).

Шопенгауэр склонялся к Берлину: большой город, высокая культура, его лекции могут слушать не только студенты. И переезд из Дрездена в Берлин обойдется дешевле. Но его останавливали дороговизна и то, что город стоит на песчаной пустоши. И все же он решился переехать именно в Берлин, прямиком в логово льва, столкнувшись лоб в лоб со своим соперником, который до той поры не имел о нем никакого понятия. С осени 1818 года, через четыре года после смерти Фихте, Гегель занял кафедру и с большим успехом читал лекции в Берлинском университете.

Шопенгауэр еще из Дрездена сообщил декану философского факультета тему своего курса по общей философии: «Учение о сущности мира и о человеческом духе», который он должен был читать пять часов в неделю; что касается времени чтения, то больше всего его устроило бы, писал он, читать в те часы, когда читает господин профессор Гегель. Вот так, с отважной безрассудностью он бросил вызов мощи гегелевского духа. Его просьба была удовлетворена. И в течение первого семестра к Шопенгауэру приходило не более пяти прилежных студийцев, изъявивших желание послушать «учение» о сущности мира из уст новоиспеченного доцента. На лекциях Гегеля собиралось обычно более двухсот человек.

На первой же лекции Шопенгауэр объявил себя «мстителем», который

пришел, чтобы освободить испорченную «афоризмами» и «необработанным темным языком» (136. Bd. 1. S. 57) посткантовскую философию от удушливой хватки ее мучителей. «Мститель» выглядел как сектантский проповедник, бросивший вызов могучей школе гегельянства. Столкновение двух философов случилось в марте 1820 года при габитализации — лекции на право преподавания философии, посвященной четвероякому корню достаточного основания. В ней Шопенгауэр определил трех знаменитых посткантовских немецких философов как софистов. При обсуждении лекции Гегель высказал ряд замечаний, причем, как считал Шопенгауэр, обнаружил неумение отличать «анимальные» функции и причины от «органических». Небольшая стычка между ними произошла и по поводу понятия «мотив». Это было их единственное личное общение.

Гегелю покровительствовал прусский министр образования К. Альтенштейн, поклонник философии. Он ценил Гегеля, который в те тревожные годы сумел понять и показать историческую роль Французской революции и одновременно связать динамичные общественные изменения с консервативным истолкованием государственности. До конца своих дней Гегель преподавал в Берлинском университете, привлекая многочисленных слушателей (не только студентов) со всей Германии и из-за рубежа своей главной идеей — верой в поступательное историческое развитие, в торжество мирового духа. Его лекции по философии права, истории философии, философии истории, переработанная «Наука логики» и «Энциклопедия философских наук» будоражили умы.

Однако сам он вел жизнь добропорядочного обывателя и не хотел, чтобы его идеи, «овладев массами», стали бы «материальной силой» (Маркс). Он любил повторять, что философия должна «оставаться на кафедре», и те, кто бывал у него дома, удивлялись простоте, обыденности и даже бездуховности его житейского уклада: рано состарившийся, согбенный; небрежно надетый желто-серый халат то и дело сползает с плеч; ни импонирующего величия, ни сдержанной привлекательности, ни блестящего остроумия, ни красноречия; говорил он на швабском, едва понятном диалекте — трудно было признать в таком облике пророка мирового духа.

Однако его слушали, его почитали. Дух диалектики, дух историзма, движение духа к высокой и высшей цели всего человечества воодушевляли аудиторию, побуждали к историческому оптимизму. К тому же Гегель был в глазах студентов борцом с церковью. Однажды он неудачно пошутил, сказав, что если мышь съест освященную просфору, в ней воплотится плоть Господня и за нее нужно будет молиться, как за любого

добропорядочного католика. Эти слова вызвали протест католических кругов; в них усмотрели также насмешку над святостью государства. Гегель вынужден был оправдываться, в том числе и перед студентами. Он сказал, что поскольку он сам — протестант, католическая церковная жизнь ему чужда. На лекции присутствовал священнослужитель, который грозно уставился на лектора. Поймав его неподвижный испепеляющий взгляд, Гегель кротко заметил: «Мне не нравится, как вы на меня смотрите».

Между тем время страстей по свободе и патриотических речей уходило в прошлое; власти предержащей необходимы были спокойствие и порядок. Реставрация стремилась делать вид, что ничего не случилось, что нужно вернуться к порядкам XVIII века. Но произошло слишком много перемен, так что требовались усилия, чтобы если не вернуться к прошлому, то по крайней мере обеспечить общественный порядок и устойчивость умов. В 1819 году началось преследование «демагогов»; оппозиционеров арестовывали или увольняли с должности; студенческие союзы были запрещены. Можно было выпивать в компаниях, но нельзя было превращать эти сборища в политические кружки; нужно было работать, а не рассуждать. В результате в сознание стала внедряться некоторая двойственность, что привело к размыванию убеждений; порыв к свободе постепенно уступал место оправданию невовлеченности, существованию в «уютной комнатке», откуда так приятно глядеть на божий мир.

В обществе ощущалась потребность обеспечить прочность жизненных устоев, многие публицисты жаловались на утрату «наивности», «интимности», «героизма». Прежнее романтическое восхваление смены вех сменилось тягой к укорененности: Фридрих Шлегель и Клемент Брентано стали католиками, Гоффман сделался судебным советником, Гегель — приверженцем прусского государства. Множились общества, клубы, объединения, круглые столы и т. д. Братья Герлахи основали «Общество немецкого языка», Гоффман — «Серапионовых братьев». Общество «Филарет» задалось целью «пробудить душу от спячки»; на Фридрихштрассе заседал фереин, обсуждавший повседневные вопросы; было даже объединение типа нашего Общества любителей пива, которое ставило целью «обсуждение лучшего способа есть немецкий обед».

В Берлинском университете царило необыкновенное трудолюбие, центральной его задачей стала, в отличие от первоначального замысла его основателя Вильгельма фон Гумбольдта, подготовка специалистов по практическим профессиям. Среди студентов в цене было честное «кротовое» прилежание. При этом они не особенно интересовались чем-либо иным, кроме того, что происходило здесь и сейчас. Таковую робкую

любопытность весьма удовлетворяло гегелевское учение. Вот почему к нему на лекции сбегались и государственные чиновники, и торговые агенты, и оперные теноры, и ветеринары. Были здесь и слушатели из России, перенесшие на родину прославление мирового духа.

Гегелевская философия, которая прославляла движение мирового духа к самому себе посредством деятельности, в то время проявляла себя как адекватная реакция на события, сменявшие друг друга и уносимые временем ради более значительных. Это была эпоха простоты, эпоха бидермайера в мебели, архитектуре и стиле жизни. Именно тогда в Берлин прибыл Шопенгауэр.

Почему Шопенгауэр не смог пробиться? Куно Фишер считает, что Шопенгауэр должен был бы читать обычные разделы философии, а не изложение собственной системы, которая полностью еще не была развита. Дело было только в том, по мнению Фишера, что текст его книги «Мир как воля и представление» был слишком краток. Его не могло хватить для чтения лекций пять раз в неделю в течение целого семестра. Исправить несоразмерность объема своего учения с длиной университетского семестра он, по-видимому, не захотел или не сумел. Но дело было, конечно, не в этом. Новейший биограф Шопенгауэра Р. Сафрански справедливо видит причину его неудач как в духе времени, так и в особенностях самого учения.

В те годы оригинальное прочтение Шопенгауэром кантовской философии не могло иметь успеха, так как тогда кантовский критицизм казался преодоленным. Внимание к непознанной вещи самой по себе угасло так же, как исчезли демонические чары, столь убедительно совсем недавно продемонстрированные Наполеоном. Успокоившаяся череда исторических событий, потребность в покое, практицизм обыденной жизни обращали взоры к эмпирическому сознанию. Изучение кантовского учения сосредоточивалось на его теории познания. Разум и абсолютная мораль в этой связи казались излишними. Многие довольствовались эмпирически-прагматической трезвостью и гегелевским спекулятивным усердием, сплавленными с протестантской ортодоксией. В этих условиях метафизика воли, построенная на радикальном прочтении кантовского критицизма, делавшая упор на неизбывные человеческие горести, не имела шансов на успех. Ее просто обходили стороной, отказывая ей в понятности, а потому и в оригинальности.

Рецензенты «Мира как воли и представления» видели в метафизике воли лишь вариант фихтевского учения, понимали волю как силу духа, либо в более простом варианте — как Другое разума. Рассмотрение

Шопенгауэром воли в природе и природной воли в человеке в лучшем случае связывали с шеллингианской «природой». У Шеллинга в понятии природы ведь постоянно сокрыт был дух-субъект, таивший в ней те свои порывы, которые в сознании обретали свой высший, пришедший к себе облик.

Были и те, кто адекватно понимал учение Шопенгауэра, но для него, философски зависимого от Гегеля, она оставалась чуждой. Для них было неприемлемым, что у Шопенгауэра разум является только эпифеноменом, что он не есть движитель природы и истории, что действительное в своем ядре есть нечто внеразумное, вещь сама по себе. Шопенгауэровское восстание против гегелевского панлогизма казалось его современникам бессмысленным: они доверяли движению мирового духа и верили в прогрессивное значение исторических изменений. Комически звучащие проклятья Гегелю, утверждения Шопенгауэром, что история есть только карнавал и парад масок, всегда одних и тех же страданий и ожиданий, воспринимались как некие ветхие обвинения, как принадлежность досовременной эпохи. Кроме того, пессимизм Шопенгауэра и, как казалось, мистическое, обрамленное индийскими древностями отрицание реальности зримого мира либо не были услышаны, либо воспринимались как, по крайней мере, нечто весьма странное. Такое было время.

Чего стоил один неприкрытый атеизм Шопенгауэра, который вытекал из его рассуждений! Тот, кто хотел бы воспринять его со всей серьезностью, должен был бы вступить в противоречие с религией, что было совершенно невозможно для философа времен Реставрации. Церковная цензура и государственные чиновники в этом отношении были весьма бдительными. Их усердие стало гораздо более ощутимым по сравнению с временами Канта и Фихте, которые, как известно, в свое время потерпели в этой связи большие неприятности от церковной цензуры. Гегель, который показал историческое развитие религии, опасался обвинений в атеизме, поэтому сделал это весьма осторожно. Но тем не менее именно он подготовил горячий материал для более поздней критики религии.

В берлинские годы Артур Шопенгауэр тоже был под прицелом. Его учение о воле без творца и мировой цели, его постоянные ссылки на древнеиндийские источники не могли не привлечь внимание духовных пастырей. Епископ Эйлерт был напуган. В памятной записке 1819 года, адресованной университетским руководителям, он обрушивается на «эксцентричный произвол» современной философии, которая создает без всяких к тому оснований новейшие системы, в то же время легкомысленно

разрушая и запутывая язык и понятия.

Философия искусства Шопенгауэра также не могла быть принята. Романтический культ искусства ко времени создания его главного труда уже завершился. Творческая эйфория сменялась основательной трезвостью. Вершители романтизма ушли из жизни либо занимали штатные должности. Гегель учил, что искусство — низшая ступень шествия духа в мире. Высшая ступень духа — его абсолют — воплощена в государстве. Низшие же его ступени, знаменующие переход к его высшей форме, призваны обеспечивать это движение. Музы, следовательно, должны служить этим высшим силам. Поэтому искусство не может быть вершиной возможного целеполагания. Оно должно «служить»: быть полезным, декоративным и т. п.

Шопенгауэр, как мы видели, относился к искусству со всей серьезностью. Оно не имело исторических измерений, от него не было пользы в повседневности. Шопенгауэр, как уже было сказано, понимал искусство по Канту как «незаинтересованное благоволение», питаемое творческим порывом и экстазом. Оно было для него не украшением или отдохновением в житейской повседневности, а способом познания мира, предпосылкой для спасения от страданий и мучительства, которые причиняет человеку воля. Шопенгауэр возвращает искусству силу религии, но эта сила существует сама по себе, это религия без Бога, религия «атеистическая», позже воодушевлявшая творцов, начиная от Рихарда Вагнера, Фридриха Ницше, И. С. Тургенева, Л. Толстого, многих представителей Серебряного века, русского религиозно-философского Ренессанса, и кончая видными деятелями западного искусства в XX веке.

Следует также отметить, что Шопенгауэра делал аутсайдером и его стиль. Он в изобилии цитировал античных классиков, философов докантовской эпохи и самого Канта, зато современная философия для него как бы не существовала. Своих коллег по философскому цеху он поминал если не издевательски, то полемически; правда, в первом издании его главного труда эти выпады имели еще сдержанный характер, хотя он мог позволить себе назвать Фихте «вертопрахом», а посткантовскую философию определить как фарс, разыгрываемый над могилой Канта.

Другой особенностью его стиля, как указывает Сафрански, были простота, ясность и красота языка, выпадавшие из рамок профессорского дискурса. В его рассмотрении проблем было что-то наивное, светлое; он принимал близко к сердцу вопросы, которые рассматривал; бесстрастность была ему чужда. Те проблемы, которые он ставил, были близки ему экзистенциально, они были пережиты им. Такова вся его этика, его мысли

об отрицании воли и т. д. Философ, считал Шопенгауэр, не святой, он — скульптор, который изображает прекрасного человека, не будучи сам при этом прекрасным. Он лишь отражает сущность мира и образ правильной жизни. Позже многие ставили ему в вину (в частности К. Фишер), что Шопенгауэр жил не так, как он учил.

Не менее печальной, чем его педагогическая деятельность, была судьба главной книги. Первая рецензия появилась в журнале «Гермес», автором ее был Гербарт из Кенигсберга. Он сравнивал Шопенгауэра по остроумию и стилю с Лихтенштейном и Лессингом. Но кроме доступности, искусности и ясности, автор рецензии иных достоинств книги не отметил. Другой рецензент — школьный учитель Ретце — отмечал значение этики Шопенгауэра, но отвергал его пессимизм.

Эдуард Бенеке, молодой коллега Шопенгауэра, посещавший его лекции, в «Йенской литературной газете» опубликовал подробную рецензию, которая на целые десятилетия стала последним откликом на его книгу. Хотя рецензия была вполне объективна и выдержана в спокойном тоне, она вызвала великий гнев Артура, который усмотрел в некоторых цитатах намеренные искажения. Началась бранчливая переписка с редактором газеты, а Бенеке до конца дней стал для Шопенгауэра злейшим врагом. Может быть, подоплекой его негодования был упрек о недопустимости грубых нападок на собратьев-философов. Артур подозревал Бенеке в интригах, упрекал его в карьеризме и т. п.

Между тем Бенеке незатейливо и вполне аутентично изложил учение Шопенгауэра: исходный пункт его философии — интерес к личностному существованию; мир предстает в его концепции как экзистенция человека, и только опыт собственной жизни, собственного тела дает нам представление о мире, а сама воля, которая в мире царит, обнаруживает себя прежде всего в единичном бытии, и только тождество субъекта воления и познания в индивидуе дает возможность обретения истины. В этом телесном тождестве, в счастье и страдании концентрируется все бытие.

В то время такое не воспринималось. Тогда философствовали иначе. Бытие было вне человека — в предметах и вещах, в историческом процессе, в движении духа. Шопенгауэр в своем космосе воления мог думать об индивидуе как о духовном абстрактном начале, но он ни на мгновение не забывал, что этот индивид прежде всего существует телесно и что эти два момента — субъект воления и субъект познания — тождественны. Все это он и хотел изложить студентам Берлинского университета в 1820 году. Рядом, в переполненной аудитории, читал Гегель,

а лекции Шопенгауэра вызывали столь малый интерес, что он мог бы в любой момент и прекратить чтение. Это была катастрофа.

Сплошные неприятности

Провал научной карьеры поставил Артура перед необходимостью сделать важные жизненные выводы. Следует сказать, что катастрофа не изменила его взглядов на мир; не было у него и сомнений в правильности избранного пути. Но все же он иногда оказывался во власти сомнений и даже отчаяния. Необходимо было переосмыслить пройденный путь и хоть чем-то утешиться.

В 1823 году он записывает: «Когда я временами чувствую себя несчастным (состояние, которое можно назвать презрением к себе) из-за случившейся ошибки или промаха, я принимаю себя за иного, чем я есмь сам, и оплакиваю его беду: например, за приват-доцента, который не стал профессором и у кого нет слушателей; либо за того, о ком плохо говорит этот филистер или судачат кумушки за кофе; либо за ответчика в несправедном суде; либо за любовника девушки, которой он увлечен и которая не хочет его слушать; либо за пациента, которого болезнь приковывает к дому... Я всем этим не был, это все — чужой материал, из которого самое большее был сшит сюртук, который я поносил немного и забросил. Но кто же я тогда? Тот, кто написал «Мир как воля и представление» и дал решение великой проблемы существования... Я именно тот, и это нельзя оспорить, пока он дышит» (134. Bd. 4. T. 2. S. 109).

В этой записи перечислены большие и малые жизненные и житейские неурядицы тех лет его жизни, которые относятся к берлинскому периоду: неудавшаяся университетская карьера; обвинение в нанесении увечья и судебный иск потерпевшей швеи Маркет; безрадостно протекавший роман с хористкой и танцовщицей Каролиной Рихтер (Медон); нервное расстройство и боль в ухе. И взгляд на житейские беды, с которыми он примиряется потому, что то был не он сам — то был другой. Отстраненность от страданий и боли способна смягчить и утишить страдание, доказывал он в своем учении. Этот рецепт он испытал на себе уже после того, как была создана книга, в которой он провозглашал такую отстраненность своей жизненной позицией.

Самым же большим утешением являлась мысль о том, что он создал великий философский труд. Вся внешняя жизнь, подчеркивал Артур в своих записях, — игра масок и ролей, комедия повседневности — разыгрывалась за пределами его подлинной жизни и творчества. Он сознавал себя не частицей той, внешней жизни, а частью своего труда.

Более того, его жизнь — как бы производное от его учения; оно — не только нечто иное, чем его собственная жизнь, но сама эта жизнь подчинена ему.

«Подлинность и вечность моей философии удостоверяется тем, что ее создал вовсе не я; напротив, она создалась сама. Она возникала во мне совершенно без моего содействия в моменты, когда моя воля как будто спала глубоким сном... Только в такие моменты выявлялось во мне целостное чистое знание, я записывал и использовал его в своем труде лишь как зритель и свидетель...» (134. Bd. 3. S. 209). Именно поэтому, считал он, его философия была обречена на всеобщее признание.

Подобная оценка была попыткой утешения, своего рода средством уйти от разочарований и обид, какие причиняла ему жизнь. Здесь видно и стремление самоутвердиться: ведь он был таким одиноким. «Мое время, — записывал Артур в рукописи 1820 года, — не принадлежит к кругу моей деятельности; оно — лишь почва, на которой стоит моя физическая особа, которая, однако, есть весьма незначительная часть моей целостной личности» (134. Bd. 3. S. 14). Эта целостная личность превосходит эпоху, но ее нельзя увидеть со всей ясностью, это все равно как если смотреть на облачную равнину с горной высоты. Шопенгауэр ценит малейшие знаки внимания, исходящие от посторонних. В рукописях 1823 года имеется запись о каком-то незнакомце, который предрек ему нечто великое. Во время путешествия по Италии он отметил неких итальянца и француза, которые отзывались о его уме с большой похвалой.

Шопенгауэр постоянно умаляет значение своих современников и современной эпохи не потому, что в ней нет ярких личностей, а потому, что их голоса заглушаются суетой обыденных дней, порождаемой растущим увлечением обыденным письмом и чтением. Для массы, которая получила большие возможности для самовыражения, имеет значение только то, что может служить самосохранению и удовлетворению жизнеутверждающих иллюзий. Эта мысль Шопенгауэра стала диагнозом, развитым Ортегой-и-Гассетом в XX веке, когда тот, исследуя «восстание масс», говорил о проблемах массовой культуры.

Средний человек — «фабричный товар» — охвачен страхом. Он хочет пребывать в тихой мировоззренческой гавани, льстящей ему и покоящей его. Поэтому в различные формы выливается его вера в Бога, который заботится о таких людях и сулит им лучшую долю. Неважно, как этот бог называется: «историей», «абсолютным духом», «природой», «наукой» и пр. Все эти древние или переодетые в современные одежды посулы не обеспечивают защиты; на самом деле они постоянно воспроизводят

лишенную смысла человеческую бездомность. При этом люди стремятся найти опору в так называемом общественном мнении, которое оказывается всего лишь блуждающим огнем, а вовсе не путеводной звездой. Истинный же философ не имеет защиты, зато он воистину свободен.

В записях того времени Шопенгауэр то и дело возвращается к современной философии, отвергая ее за то, что она, как он полагал, пренебрегая человеком, не поставила знание на службу его жизни. Проблема человека страдающего составляет внутренний нерв философии Шопенгауэра, которым он весьма дорожит. Стремление проникнуть, как можно глубже, во внутреннее содержание жизни человеческой поддерживало его гордое молчание: я не хочу говорить с теми, кто меня игнорирует; моя философия над-и внерыночна, я не вынесу ее на продажу. Он обращается к замалчиваемым культам греческих мистерий, в которых истина оказывается постижимой лишь для немногих; более того, она доступна только тем из этих немногих, кому она более открывается и кто более способен ухватить ее.

Явный аристократизм Шопенгауэра естественно сочетается с уверенностью в мировом значении его труда и в скорейшем его признании человечеством. «Мой интеллект принадлежит не мне, а всему миру», — утверждает он (134. Bd. 4. T. 2. S. 107). Эта возвышенная мысль в той же записи сопровождается эгоистическим утверждением о своем праве быть хранителем отцовского наследства: без материального достатка мир ничего от него не получил бы.

Артура заботили не только университетские дела. Берлинский период его жизни был вопиюще несчастливym и в личном плане. В те годы он пережил тревожный роман с юной Каролиной Рихтер (Медон), о чем имеются скудные свидетельства. Сохранилось лишь несколько ее писем к Артуру начала 30-х годов, когда он уже жил во Франкфурте. Известно, что она приехала в Берлин в 1819 году; ей было девятнадцать лет от роду. По рекомендации некоего покровителя она была принята в хор национального театра. Почти сразу у нее состоялся роман с тайным секретарем Луи Медоном (отсюда ее псевдоним), а в начале лета 1820 года она родила сына, который прожил недолго и умер до того, как она познакомилась с Артуром.

Завзятый театрал, Артур встретился с Каролиной в 1821 году. Как-то раз он записал: «Так как реальное время гениальной концепции прошло, и моя жизнь отныне годится только для преподавания, это обстоятельство следует признать и получить положение в обществе, которого я, как молодой подмастерье, не могу сразу приобрести» (134. Bd. 4. T. 2. S. 196).

Но Каролина была не той женщиной, с которой можно было бы обрести «положение в обществе». В то время она была уже актрисой пригородного театра в амплу любовницы второго плана и компенсировала свои скромные успехи на сцене тем, что в реальной жизни общалась одновременно с несколькими любовниками. Ее красота и театральная свобода нравов такое допускали, и Шопенгауэр постоянно мучился ревностью.

В мае 1822 года, когда Артур отправился снова в Италию, Каролина родила сына, названного Карлом Людвигом Густавом Медоном. Артур, который всю жизнь сохранял преданность Каролине (даже упомянул ее в своем завещании), до конца дней своих не любил этого ребенка — плод «предательства» возлюбленной. В 1831 году, собираясь покинуть Берлин, он звал с собой Каролину. Но совместный отъезд не состоялся, так как Каролина отказалась оставить ребенка, а Артур не хотел видеть его в своем доме. Артур уехал один, разочарованный и оскорбленный.

В письмах Каролина упрекала Шопенгауэра за его черствость, утверждая, что готова переселиться с ним во Франкфурт, но только вместе с сыном. В ответ Шопенгауэр, который поддерживал ее материально, видимо, упрекал ее в том, что она получала содержание и от других мужчин, на что она отвечала: «О том, что я не легкомысленная, лучше всего свидетельствуют мои долги» (цит. по: 124. S. 416). Одно время у Каролины обнаружилась болезнь легких, что весьма испугало Артура, который однажды уже бежал от женщины с больными легкими. Так дело и шло: его одолевали страх перед болезнью возлюбленной, ревность, нежелание потерять независимость в случае совместного проживания, сомнения, та ли это женщина, с которой следует связать свою жизнь.

Любовные переживания Артура не были прямо зафиксированы в его записях, но они вплетаются в его философские рассуждения. Например, он сравнивает зарождение ребенка в результате любовного акта родителей с рождением идей, которые возникают в великой страсти и жажде реализации. Впервые эта мысль записана в 1822 году, а позже она была развита в ином ключе во втором томе «Мира как воля и представление» (раздел «Метафизика половой любви»).

Во время итальянского путешествия Артур упрекал себя: он сам не захотел прочнее привязать к себе Каролину. Родились даже стихи:

И тысячу раз горше видеть,
Что, когда счастье было близко,
Тупое безрассудство его разрушило

(134. Bd. 3. S. 150).

Вдали от Каролины его посещали вольные мысли. Моногамия для женщины — чрезмерное требование, размышлял он, пытаясь утишить подозрения в неверности возлюбленной и утешиться. Для женщины один мужчина в краткое время ее цветения и привлекательности — состояние неестественное. Она вынуждена хранить для одного то, в чем он, может быть, не нуждается и чего от нее домогаются другие: она теряет, отказывая им. По Шопенгауэру, женщина способна иметь много мужчин одновременно, а мужчина — последовательно многих женщин. Мужчина стремится к множеству контактов поначалу, женщина же — наоборот; поэтому мужчины «в первую половину жизни бабники, а во вторую рогоносцы» (134. Bd. 3. S. 163). В случае с Каролиной Шопенгауэр вынужден был мириться с ролью именно рогоносца.

Но история с Каролиной была лишь одной из серии неприятностей, выпавших на долю Артура в Берлине. Любовники часто бывают безрассудными, не способными адекватно реагировать в определенных ситуациях. В один из августовских дней 1821 года, когда Артур ждал у себя дома Каролину, его соседка, сорокасемилетняя швея Каролина Маркет с подругами, расположилась в его приемной. Артур не терпел любопытных глаз. К тому же приемная принадлежала ему по праву аренды.

Он потребовал очистить помещение, подруги удалились, но фрау Маркет заупрямилась. Началась схватка. Соседка вцепилась Артуру в горло, а он сорвал с нее чепец, пустил в ход кулаки, и хотя она изо всех сил сопротивлялась, выбросил ее из комнаты, да так, что она упала и расшиблась. Естественно, что соседка подала на Шопенгауэра в суд. На суде Артур утверждал, что она упала намеренно. Однако суд обвинил Шопенгауэра в грубости и нанесении незначительных телесных повреждений и присудил уплатить фрау Маркет 20 талеров штрафа.

Но Маркет на том не успокоилась. В следующем суде она доказывала, что в результате падения у нее парализовало правую сторону, она плохо владеет рукой, а посему требует ежемесячного содержания и оплаты лечения, а также ареста Артура. Суд принял ее сторону. И пока Шопенгауэр находился в путешествии, Берлинский банк заморозил его депозит. Срочно вернувшись в Берлин, Артур подал апелляцию. После пятилетней тяжбы, в 1827 году его обязали ежеквартально платить фрау Маркет по 15 талеров. Каролина Маркет прожила еще двадцать лет, никогда не забывая, как заметил однажды Шопенгауэр, что ее рука повреждена, и, заботясь о том,

чтобы она всегда тряслась.

Берлин очень скоро надоел Артуру. Уже в 1822 году он писал сестре, что хочет вернуться в Дрезден. Но его все еще удерживала здесь мысль о том, что не все потеряно на преподавательском поприще. Пока же он решил сделать передышку и вновь посетить Италию. 28 мая 1822 года он отправился в путь, попросив своего знакомого из веймарских времен Фридриха Осанна сообщать ему, не появится ли в немецких книгах, журналах или газетах упоминаний о его книге. Осанн мог не беспокоиться: все было тихо.

Артур неспешно путешествовал через Швейцарию и Милан во Флоренцию, куда прибыл только в сентябре и где пробыл до мая следующего года. В октябре он писал Осанну: «...Снова строго и меланхолично в неподвижном воздухе застыла темно-зеленая листва, резко отсеченная от темно-голубого неба; снова оливы, пинии, виноградники и кипарисы создают ландшафт, в котором как бы плавают небольшие виллы... снова я в городе, где мостовые напоминают мозаику... снова хожу я ежедневно через площадь, перегруженную статуями... и снова живу среди беспутной нации... С Италией живут, как с возлюбленной: сегодня в яростной перебранке, завтра в обожании; с Германией же, как с женой, — без гнева, но и без большой любви» (132. S. 87).

Артур провел в Италии год, и это было прекрасное время, которое он всегда вспоминал с радостью. По пути домой он задержался в Мюнхене, где начались одна за другой болезни, от которых он долго не мог избавиться — геморрой со свищами, подагра, нервные боли, воспаление уха. Почти год он хворал. Вероятно, именно болезни спровоцировали тяжелый духовный кризис. В Италии он был никому не известным путешественником, таким же, как многие другие. В родной стране он был никому не известным философом, который нес груз никем не узnanного великого учения: вынужденным инкогнито.

Неудивительно, что ему было трудно выносить это замалчивание, это невнимание. Не удивительно также, что его глубокой депрессии способствовала ветреность возлюбленной. «Когда говорят, что жизнь с начала и до конца есть не что иное, как постоянное испытание, результат которого к тому же почти всегда негативен, можно ответить: только ради того, чтобы меня оставили в покое, я хотел бы ничтожного ничто, не нуждаясь ни в наставлениях, ни вообще в чем-либо...» (134. Bd. 3. S. 170).

Маленькие радости, сомнения и неудачи

Артур провел в Мюнхене ужасную зиму. У него дрожали руки, и он оглох на правое ухо. Весной 1824 года он на месяц отправился на курорт в Бад Гаштейн; в «адский климат» Мюнхена, так же, как в «песчаную пустыню» Берлина, возвращаться не захотел, решившись лето прожить в Мангейме, а осенью переселиться в Дрезден, где и пробыл всю зиму. Он, правда, снова объявил свой курс в Берлинском университете, хотя и был готов к тому, что желающих не будет.

Так и случилось. После трехлетнего перерыва, в начале 1825 года Артур возвратился в Берлин: процесс с Каролиной Маркет требовал его присутствия. Его по-прежнему влекла к себе Каролина Медон; связь с ней возобновилась. По сообщению В. Гвиннера, Шопенгауэр в какой-то момент даже собрался жениться.

Берлинские любовные зловключения Артура закончились трагикомически: он сделал предложение семнадцатилетней девушке, которую едва знал. На загородной лодочной прогулке он одарил ее виноградом. Флора Вейс (так ее звали) ничуть не обрадовалась: ей был противен пожилой Шопенгауэр, и она осторожно опускала ягоды в воду. Предложение было озвучено отцу, как гром среди ясного неба. «Но она же еще ребенок!» — воскликнул отец. Шопенгауэр счел долгом дать отчет о своем состоянии. Однако невеста решительно его отвергла, так как питала к нему устойчивое отвращение, которое подкреплялось наблюдением различных мелочей в его привычках и обиходе (133. S. 58–59).

Ситуация смехотворная, но, увы, довольно тривиальная и для нашего времени. Как раз тот случай, о котором можно сказать словами, записанными Шопенгауэром за двадцать лет до того: «Нас делает смешными серьезность, с какой мы относимся к сиюминутным событиям, которые содержат в себе видимость их значимости. И только великие духом люди превращаются из смешных в смеющихся, не обращая на них внимания» (134. Bd. 1. S. 24).

Положение Артура в Берлинском университете не изменилось. Здесь по-прежнему царил Гегель. Триумфально вернулся в Берлин после своих выдающихся путешествий Александр фон Гумбольдт, выступивший в университете с серией докладов, которые имели шумный успех, особенно у женщин. Даже жена Гегеля, место которой было в церкви, с детьми и на кухне (знаменитые три «К» немецких конформистов — Kirche, Kinder,

Kuche), к великому неудовольствию мужа, посещала их. Шопенгауэр же по-прежнему был в изоляции, даже университетский сторож позволял себе дерзости в его адрес. Уже в 1827 году Шопенгауэр начал подыскивать место для переселения. Он спрашивал у крупного баварского чиновника Фридриха Тильша, нельзя ли ему читать курс в Мюнхенском университете. Тильш попытался ему помочь. Но чиновники, от которых зависело решение, ему отказали. Посол Баварии в Пруссии считал, что, поскольку Шопенгауэр никому неизвестен как писатель и лектор, да к тому же мало привлекателен, университет от его прибытия мало что выиграет. Известный юрист Фридрих Савиньи дал Шопенгауэру такую характеристику: «О его книгах я судить не могу, так как их не знаю; что же касается его личности, то он всегда выступает слишком самонадеянно, кроме того, я постоянно слышал мнений больше против, чем за него» (132. S. 516).

Шопенгауэр попытал счастья в Гейдельбергском университете. Он написал известному античнику Георгу Кройцеру, что хочет получить там какое-либо место. Кройцер отсоветовал ему хлопотать, поскольку, по его мнению, в университете падает интерес к философии. В эти месяцы бесплодных исканий Артур уверил себя, что против него составлен дьявольский заговор.

В годы больших и малых неприятностей Шопенгауэр стремился найти себе новую область применения. Не ради денег, а дабы принять участие в какой-либо публичной деятельности, он решил заняться переводами. Он предлагает Брокгаузу перевод «Тристама Шенди» Стерна и получает отказ. В конце 20-х годов он перевел житейские максимы Грациана, испанского скептика XVII века, которые были изданы только через два года после смерти Шопенгауэра. Неудачной была попытка перевести труды Д. Юма, посвященные критике религии. Во время пребывания в Дрездене Шопенгауэр даже начал писать предисловие к этому переводу, который не был опубликован. Интерес к религиозно-критическому наследию Юма не был случайным: Шопенгауэр принимал дела веры близко к сердцу.

Еще в Дрездене он познакомился с Л. Тиком — выдающимся представителем немецкого романтизма. Один из знакомых матери Артура с ужасом описывает спор в доме Тика, свидетелем которого он был. Артур отвергал религиозные стороны учения Якоби, Тик защищал их. Шопенгауэр сначала ворчал, затем набросился на него, как «тарантул», и с язвительной улыбкой повторял: «Как?! Вы нуждаетесь в Боге?» Тик до конца дня не мог оправиться от этого спора, а свидетель его был крайне возмущен (133. S. 53).

Шопенгауэр пытался принять участие в переводе на английский язык

кантовской «Критики чистого разума». Когда в газете «Форин ревью» анонимно появилось такое предложение, Шопенгауэр немедленно откликнулся и попросил редактора связать его с анонимом. Фрэнсис Хейвуд, так звали анонима, предложил Артуру отредактировать перевод, который он сделает сам. Шопенгауэр оскорбился, и дело сорвалось.

Единственной удачей был перевод на латинский его труда «О зрении и цвете», который он опубликовал в 1830 году. Это был повод для большой радости. Такое же чувство Шопенгауэр испытал в связи с упоминанием в одной из статей Жан Полем книги Шопенгауэра. «Шопенгауэровский «Мир как воля и представление», — писал Жан Поль, — гениальное философское, умное и многостороннее сочинение, полное остроумия и глубокомыслия, но часто безутешное и бездонное по глубине, сравнимо с меланхоличным озером в Норвегии, над которым не пролетит птица, не проплывет облако, в темном кольце стен которого, среди крутых скал никогда не проглядывает солнце — и только в глубине угадывается звездное небо. К счастью, я могу лишь похвалить книгу, а не подписаться [под ней]» (цит. по: 122. S. 342).

Записи 20-х годов свидетельствуют не только о попытках утешиться, самоутвердиться, найти другое занятие. Шопенгауэр стремится развить и придать большую ясность своему учению, но в то же время избавиться от не покидавших его сомнений. Эти размышления легли в основу дополнений к первому тому и для второго тома «Мира как воли и представления», которые он готовил для второго издания, а также для собрания заметок и отрывочных размышлений, которые он позже назвал «Парерга и Паралипомена».

Больше всего его занимает мысль об отождествлении воли с вещью самой по себе. Последняя есть воля постольку, поскольку в прорывающемся из нашей сокровенной глубины волевом акте имеется некое начало, через которое можно наиболее полно и непосредственно представить единую действительность саму по себе. Сущность мира как вещь сама по себе становится понятной благодаря этому очевидному свойству, а именно воле, пребывающей в нас. Но в то же время, рассуждает он, воля — вещь сама по себе лишь до некоторой степени. «Познать вещь саму по себе — в этом заключается противоречие, поскольку все знание есть представление. Вещь же сама по себе есть некий объект, а не представление» (134. Bd. 3. S. 778).

Он задает себе вопрос: откуда берется воля? Вопрос представляется Шопенгауэру бессмысленным. Нечто, содержащее в себе смысл, существует вообще, и потому остается безответным. Понятия Бога,

сущности, духа полагаются априори. Сущность мира непознаваема. Существование воли похоже на черную дыру, которая поглощает свет. Поэтому его философия, заключает Шопенгауэр, оставляет в стороне бездну вопросов, для ответа на которые наше мышление не располагает соответствующей формой.

Познать бытие не удастся; наши знания о способностях и границах познавательной способности также не поддаются полному осмыслению. К тому же они остаются вне пределов бытия. Поэтому жалобы на тьму, которая обнимает нашу жизнь, на то, что мы не в состоянии осветить наш путь и проникнуть в смысл и сущность бытия, бесполезны. Такие жалобы несправедливы и возникают они из ложного взгляда, что целое вещи исходит из интеллекта так, как если бы это целое было представлением; на самом же деле все это не поддается нашему знанию. Что касается представлений, в которых заключается все наше знание, то «они суть лишь внешняя сторона сущего, нечто привходящее, нечто не обязательное для понимания содержания вещей вообще, существующих в мировом целом; они необходимы всего лишь для поддержки живого индивида» (134. Bd. 3. S. 183).

В познании имеются противоречия, разрывы, индивидуации. Но и в самом бытии имеются противоречия. Если взять наше собственное бытие, что знает каждый из нас о самом себе? Тело, созерцаемое чувствами; затем внутреннее воление как непрерывный ряд волевых актов, возникающих в связи с представлениями: это — все. Напротив, субстрат всего этого, волящий и познающий, остается недоступным: мы направляем наш взор вовне, внутреннее же для нас лежит во мраке.

Часть того, что доступно нашему познанию, конечно же, оказывается совершенно отличной от другой, недоступной. Но верно ли, что наиболее существенное в недоступной нам части остается для каждого неизвестным? Если ее представить равно отделенной от познаваемой стороны, почему она не может быть сущностью всего единого и тождественного? По отношению к не поддающейся познанию стороне нашего бытия мы все равны, поскольку мы все суть «воля»: «Оптимист призывает меня открыть глаза и взглянуть, как прекрасен мир — горы, растения, воздух, животные и т. д. — они, конечно, прекрасны, но их бытие есть нечто другое» (134. Bd. 3. S. 172).

Шопенгауэр придавал, мы знаем, большое значение узрению. Если прекращается стремление субъекта подчиняться воле, он получает шанс узреть ее присутствие и тем самым приоткрыть тайну мира. Но это утверждение противоречит шопенгауэровской метафизике; здесь выражена

попытка соединить несоединимое: мир, разделенный на представления, обращенные к наличному бытию, и волю, оберегающую тайну бытия, соединить не так-то просто; тем не менее он изымает волю из таинственной сферы внутреннего переживания и выводит ее в природные просторы. Здесь сверхиндивидуальное («лучшее сознание») переводится во внеиндивидуальное (волю в природе): воля исчезает в субъекте, чтобы тем отчетливее выступить в объекте; минус на одной стороне превращается в плюс на другой.

Но уверен ли лишенный воли субъект в доступности бытия? Ответ Шопенгауэра гласит: «Истинная сущность человека есть воля. Представление является вторичным, дополнительным, так сказать, внешним. И все же человек находит свое истинное спасение только тогда, когда воля исчезает из сознания и остается одно представление. Следовательно, сущность должна быть снята, а ее явление (представление), ее довесок оставлено. Это нужно серьезно обдумать» (134. Bd. 3. S. 236).

Размышления и сомнения, в конце концов, привели Шопенгауэра к мысли о более глубокой внутренней связи метафизики и этики. Если познание истины требует свободного от натиска воли размышления, то бытие в истине должно осуществляться путем еще более постоянного и длительного освобождения от силы воли. Осуществление истины есть одновременно ослабление жизненной мощи воли.

Вещь сама по себе главным образом презентуется волей, а в чем наиболее отчетливо проявляется воля? Шопенгауэр указывает на половой акт: «Если бы меня спросили, где же достигается самое интимное знание той сущности мира, той вещи самой по себе, которую я называю волей к жизни, либо где же наиболее отчетливо выступает в сознании эта сущность, либо где достигается наичистейшее проявление самости, — я должен был бы указать на наслаждение в копулятивном акте. Это так!» (134. Bd. 3. S. 240). Это — истинная сущность и ядро всех вещей, цель и предел любого существования. Так писал он в 1826 году, когда его роман с Каролиной продолжался уже пять лет.

Однако осуществление истины требует, как он утверждает, одновременно ослабления жизненной мощи воли. По Шопенгауэру, таким образом, познание, погоня за истиной находится в противоречии с жизнью. Эту мысль принимает Ницше, но с примечательным поворотом: так как истина нежизнеспособна, в обмен нужно осуществить философскую реабилитацию воли; в конечном счете речь должна идти не об истине, а о жизненной мощи. Когда Шопенгауэр искал «истинного спасения» в чистом, свободном от воли «узрении», он четко знал, как указывает Р. Сафрански,

от чего хочет ускользнуть: от Диониса. Не удивительно, что Ницше вложит в руки этого бога спасение человека.

Естественно, что все эти годы Шопенгауэра не покидала надежда, что его труд будет все-таки принят и получит всеобщее признание. Однако его не покидали и скептические опасения. В 1821 году он сочинил первый набросок предисловия ко второму изданию книги, определив дату его выхода 1828 годом. Но как раз тогда Брокгауз сообщил ему, что осталось нераспроданным 150 экземпляров его книги (первоначальный тираж был 800 экземпляров), причем неясно, сколько книг вообще было продано, так как время от времени их приходилось сдавать в макулатуру.

Получив это известие, Шопенгауэр сочинил новый вариант предисловия, который датировал 1830 годом, обзывая читателей «тупыми современниками» и с гордым видом объявляя, что все они пребывают во власти предрассудков, внушаемых со стороны. Второе издание предназначалось для потомков, а не для «стада обезьян». В этом варианте предисловия содержатся, пожалуй, самые свирепые нападки на этих «обезьян». «Есть люди, которые как будто вывалились из ветрогонства Фихте и из неотесанного шарлатанства Гегеля» (134. Bd. 4. T. 1. S. 13).

Подводя итог своей берлинской жизни, он писал: «Всю жизнь я чувствовал себя ужасно одиноким и постоянно вздыхал из глубины души: «Дай мне человека!» Напрасно! Я оставался одинок. Но я могу прямо сказать, что никого не отталкивал, никто не исчезал из моей души и сердца; я — не кто иной, как несчастный бедолага, с тупой головой, скверным сердцем, низменными чувствами» (134. Bd. 4. T. 2. S. 117).

В августе 1831 года Артур бежал из Берлина, спасаясь от холеры. Она свирепствовала в городе уже несколько месяцев. Ее жертвой стал Гегель. Артуру в те тревожные дни было во сне предостережение, о котором он пишет так: «В новогоднюю ночь между 1830 и 1831 годами я видел сон, который указывал на мою смерть в этом году. С шестилетнего возраста я дружил с мальчиком моего возраста, которого звали Готтфрид Яниш и который умер, когда мне было десять лет, и я был во Франции. В следующие 30 лет я редко думал о нем. Но в эту ночь я видел себя в неведомом месте, на поле стояла группа мужчин, и среди них взрослый, высокий, худой человек, который мне, уж не знаю как, был известен как Готтфрид Яниш и который приветствовал меня» (134. Bd. 4. T. 1. S. 46).

Он истолковал этот сон как повеление покинуть Берлин, иначе — встреча с умершим другом на том свете. Артур решил немедленно уехать. Каролина Медон, которая собиралась ехать с ним, откладывала отъезд; Артур долго размышлял, где можно было бы переждать холеру. В конце

концов, один, без Каролины, он очутился во Франкфурте-на-Майне только потому, что там еще не было холеры, и остался в этом городе до конца своих дней.

Глава восьмая. Франкфуртское убежище

В поисках покоя

Шопенгауэр прибыл во Франкфурт в августе 1831 года. Но жизнь на новом месте началась несчастливо для него, и он не сразу здесь обосновался. Революция 1830 года во Франции откликнулась здесь беспорядками. Давно назревавшее недовольство рабочих и молодых, радикально настроенных интеллектуалов вылилось в столкновения с властями. На ежегодном празднике стрелков многие солдаты были ранены; один из чиновников облит нечистотами; небольшая группа студентов, захвативших гауптвахту, потребовала провозгласить «свободу Германии». Все это обеспокоило Шопенгауэра: он страшился за свою собственность, обеспечивавшую ему возможность спокойно заниматься философией.

К тому же вскоре он заболел. После своего переселения во Франкфурт Шопенгауэр увидел еще один вещий сон: он видел во сне родителей — мать и отца. Отец нес светильник. Артур истолковал этот сон так: он переживет свою мать, отец же осветит его дальнейший путь (134. Bd. 4. T. 1. S. 47). Однако несколько недель спустя его болезнь усилилась, Артур болел всю зиму, совершенно одинокий, запертый в четырех стенах своего жилища. Он все чаще вспоминал Каролину и засыпал своего берлинского приятеля фон Ловитца письмами с расспросами о ее жизни и времяпрепровождении. Тот пытался его успокоить. Но Шопенгауэр больше не мог доверять Каролине, и их отношения окончательно испортились.

Шопенгауэру представлялось, что он напрасно обосновался во Франкфурте. Памятуя, как в свое время он излечился от болезни и депрессии в Мангейме, в июле 1832 года Шопенгауэр туда переселился и прожил там в течение года. Однако, в конце концов, он окончательно выбрал все же Франкфурт, мотивируя свое решение так: здесь здоровый климат, лучшие кофейни, больше англичан, никаких наводнений, умелый зубной врач, вообще меньше плохих врачей; к тому же к его услугам всегда имеется его независимость, которая в случае необходимости поможет прекратить сношения с неуютным окружением, избавиться от надоедливых соглядатаев и вообще удалиться, куда ему будет угодно. Летом 1833 года он покинул Мангейм и вернулся во Франкфурт.

Бывший свободный имперский город Франкфурт после Венского конгресса 1815 года стал вольным городом. Здесь была учреждена республиканская конституция; сенат и управление вербовались из патрицианских семей. В городе обосновался Немецкий бундестаг, в

котором предавались бесконечной болтовне именитые послы многочисленных немецких государств, имевшие прекрасные апартаменты и изысканный стол в ресторане «Английский двор». Послом Пруссии в бундестаге был в то время будущий объединитель Германии Отто фон Бисмарк, среди послов были и другие знаменитости.

Франкфурт был также центром рыночного капитала центральной Европы. Здесь была резиденция Ротшильдов. Глава клана Амшель Майер Ротшильд, обитавший в пышном дворце в престижном районе города (его мать оставалась в халупе еврейского гетто до конца жизни), каждый понедельник, одетый во фрак, стоял на бирже на принесенной из дома циновке и диктовал курсы. Рынки города кишели пришельцами из разных стран и немецких земель.

Во Франкфурте не было университета. Зато естествоиспытатели пользовались большим спросом: за городом бурными темпами росли заводы и фабрики. Здесь была покрыта асфальтом первая в Германии улица, проведен водопровод, который подавал воду в верхние этажи зданий, налажено газовое освещение на улицах и в подъездах. Население весьма ценило здравый смысл и позитивное знание, так что в городе процветали многие естественно-научные объединения. Шопенгауэр стал членом «Горного научного общества».

Знать селилась в пригороде, где закладывались сады и парки, разбивались променады. Беднота теснилась в Старом городе. Центр занимали ремесленные цехи с домами, мастерскими и складами, с семьями, подмастерьями, учениками и слугами. Многие горожане держали крупный рогатый скот, который по утрам выгоняли на пригородные пастбища. Вдоль улиц «благоухали» сточные канавы, переполнявшиеся в сильные дожди, так что их превосходительством-парламентариям приходилось переходить улицы вброд.

Тем не менее Франкфурт нравился Артуру. Во Франкфурте можно было увидеть и услышать все, что происходит в мире. Он поселился в центре города, поначалу часто меняя квартиры, а затем с 1839 года, до самой смерти, жил около моста через Майн, на углу Фааргассе, почти все время в одной и той же квартире. Лишь за год до кончины он переселился в соседний дом, так как прежняя хозяйка не хотела мириться с его пуделем. Он стал завсегдатаем «Английского двора», где обедал, беседовал с посетителями, встречался со случайными знакомыми, а в соседней библиотеке после обеда читал газеты.

Лишь в пятьдесят лет (в 1838 году) Шопенгауэр обзавелся собственной мебелью и начал обихаживать свое жилье. Он поселился в

первом высоком этаже (партере), откуда легко было выбраться в случае пожара. Он обставил комнаты так, чтобы убранство отвечало его мыслям и чувствам. Собакой он обзавелся, потому что, по его мнению, именно у этих существ проявления воли имели для человека особую ценность. Комнаты, в которых он жил, были увешаны портретами собак (всего их было 16), среди которых был портрет знаменитого Ментора, спасшего человеческую жизнь. Единственным его компаньоном, в котором он действительно нуждался, был белый пудель. Когда верный пес умер в глубокой старости, вместо него Шопенгауэр взял еще одного, на этот раз каштанового.

На стене в кабинете висели портреты Декарта и Канта, которых Шопенгауэр почитал, а также любимого им в ранней юности Маттиаса Клавдия. Портрет Гете, которого, как и Канта, Шопенгауэр считал гением, висел над его диваном. Копия бюста Канта, заказанная у автора — скульптора Рауха, стояла на рабочей конторке «действительного наследника кантовского престола».

В Париже была куплена для него бронзовая, покрытая черным лаком статуя Будды, которая с мая 1856 года покоилась на мраморной консоли в углу комнаты, называвшейся отныне «священными покоями». Шопенгауэр радовался тому, что его Будда был тибетского, а не китайского происхождения; кстати, своего пуделя он назвал «Атма» («мировая душа»).

Его хозяйство много лет вела Маргарета Шнейпп, которой Шопенгауэр весьма доверял и завещал ей небольшие деньги, мебель и хозяйственную утварь.

С первых франкфуртских лет в житейском распорядке Артура сложились строгие правила, которых он придерживался до конца жизни. С утра первые три часа, пока голова ясная, он писал, обращая особое внимание на стиль и ясность изложения своих мыслей. Затем в течение часа играл на флейте, в последние годы это была исключительно музыка Россини. Обедал он вне дома в лучших ресторанах города — сначала в «Русском дворе», «У лебедя», а много позже — в «Английском дворе» у Конного рынка. Здесь он сживал до пяти часов, в поздние годы, беседуя с почитателями, число которых множилось день ото дня.

Случайный знакомый Шопенгауэра писатель Герман Роллет оставил описание его внешности: это был хорошо сложенный, изысканно, но несколько старомодно одетый человек среднего роста, с короткими седыми волосами, с почти военными бакенбардами, чисто выбритый, с розовым лицом, ясным живым взглядом сверкающих, как звезды, голубых глаз. Его не слишком красивое, но одухотворенное лицо часто имело иронически-насмешливое выражение. У него был завидный аппетит. Дошли сведения,

что за один присест он мог съесть две порции мясного блюда и много жирного соуса, который поглощал большой ложкой. Он сердился, когда его отвлекали во время еды, но за кофе любил беседовать со случайными знакомыми или соседями по столу, часто в добродушно-ворчливой манере. Окружающие посмеивались над ним, считая его чудаком.

Но иногда он гневался. Когда он хотел выругать своего пуделя, он окликал его: «Эй, парень!», — бросая вокруг злые взгляды. Некий Шнейдер рассказывает, как однажды за обедом он беседовал с философом о музыке, а рядом стоял кельнер с блюдом говядины, которого Артур в жарком споре не замечал. Когда же собеседник шутливо предложил Артуру: «Возьмите же априори немного мяса, а я возьму апостериори», — Шопенгауэр с непередаваемой яростью и презрением вскричал: «Не смейте профанировать эти святыя выражения, значение которых вы не понимаете!» (133. S. 62). Впоследствии Шопенгауэр, чтобы защититься от «неуча», тщательно следил за тем, чтобы ему накрывали стол как можно дальше от него.

После обеда Артур часто посещал читальный зал, а затем, в сопровождении пуделя, при любой погоде отправлялся на длительную прогулку, бормоча про себя и не обращая внимания на прохожих. Мальчишки бросали вслед ему камни. Вечер он посвящал чтению, никого в это время не принимал. В первые годы жизни во Франкфурте он часто посещал театр, оперу и концерты. Шопенгауэр не переносил шума, который не просто отвлекает и мешает ясности мысли, но и таит некую угрозу. Этой теме в «Парерга и Паралипомена» он уделил особое внимание.

Тревожное состояние вылилось в потребность ритуализации повседневной жизни. Проценты из банка должен был приносить домой один и тот же служащий; сапожник должен был точно следовать его указаниям; на письменном столе предметы имели свое постоянное место: горе экономке, если она бралась изменить этот педантичный «мировой порядок». Под чернильницей он прятал золотую монету: в случае крайней опасности она должна была служить жизнеобеспечению; книги в его библиотеке стояли строго по ранжиру; для важных предметов он устраивал захоронки: процентные купоны хранились в старых письмах и нотных папках, личные заметки снабжались фальшивыми заголовками, чтобы ввести в заблуждение любопытствующих; незваные гости не принимались; посещение парикмахера стоило больших усилий: кто его знает, не перережет ли он ему горло? Свою статую Будды Артур берег пуще глаза. Однажды он чуть не выгнал из дома свою домоправительницу, которая осмелилась вытереть с нее пыль.

Внимание к интуиции, к эстетическому компоненту философии, да и особенности характера породили не только своеобразный язык и стиль учения Шопенгауэра, резко отличающие его от систем современников, но и специфику решения им ключевых проблем. «Стиль — физиономия духа, — писал он. — Она правдивее физиономии телесной. Подражать чужому слогу — все равно что носить маску» (80. Т. 3. С. 824). Язык — художественное произведение; поэтому его нужно брать объективно; в соответствии с этим и все выражаемое им должно соотносываться с правилами и отвечать своей цели, выражая каждым предложением объективно заложенное в нем — то, что хотят через него выразить; нельзя обращаться с языком чисто субъективно и выражаться кое-как в надежде, что другой отгадает то, что под этим подразумевается...» (80. Т. 3. С. 841).

Шопенгауэр передал это понимание языка и стиля своим читателям. Он был, считает Сафрански, великим стилистом среди философов XIX века. Кафка, поклонник Шопенгауэра, утверждал, что тот был художником слова: из слова возникла его мысль. Его, безусловно, следует читать хотя бы ради языка (108. S. 134). Шопенгауэр стремился не к избыточности, а к контролю и власти над языковым богатством. Вот характеристика Сафранки: он слушал язык, чувствовал его природное дыхание, его энергию, укладывая строение речевых периодов в эластичную, но точно очерченную сетку: ведь мир — это мятежная воля, и поскольку в нем нет высшего метафизического или временного порядка, ведущего к спасению и прогрессу, постольку остается лишь «магия упорядоченного языка» (124. S. 427).

Для Шопенгауэра большое значение имело следующее правило: то, что можно вообще узнать, узнается отчетливо; то, что можно вообще сказать, можно сказать со всей ясностью. Со всей ясностью, к примеру, сживая в «Английском дворе», он мог поведать своим соседям, не заботясь о том, хотят ли они его слушать, об открытом им средстве от половых болезней: после акта следует обмыть гениталии раствором хлорной извести. А если серьезно, то он считал, что только в ясности прочерчивается смысловая граница, за которой познаваемое и выразимое переходит в тьму и невыразимость. «Какой бы факел мы ни зажигали, и какое бы пространство он ни освещал, всегда наш горизонт остается окутанным глубокой тьмой» (74. С. 257).

Иное дело — строгость и непротиворечивость мысли. Шопенгауэр неоднократно подчеркивал эти качества своего учения. В отличие от Гегеля, положившего диалектическое противоречие в основу своей философии, он с проклятиями отвергал гегелевскую диалектику, он не

соглашался с диалектическими идеями Канта, в частности, жестко критикуя таблицу категорий, диалектический характер которой он не распознал; он пытался опровергать и кантовские антиномии, доказывающие невозможность преодолеть противоположность веры и знания (73. С. 573 сл.).

В начале XX века, в период взлета славы мыслителя, появились работы, фиксирующие противоречия его учения. О. Енсен заключал, что настойчивый призыв Шопенгауэра снова и снова перечитывать его сочинения, чтобы проникнуться их глубиной, приводит к обратному: чем больше вчитываешься в них, тем яснее выступают противоречия автора. Й. Фолькельт занялся подсчетом противоречий в трудах философа, составил даже таблицу и насчитал их более пятидесяти (148); правда, в своих подсчетах он оказался большим формалистом: не вникая в суть дела, он выделил просчеты, которые могли иметь и случайный характер.

В наши дни Х. Пример задался целью показать противоречие между материализмом и идеализмом Шопенгауэра (123). И в самом деле, у Шопенгауэра подчас термины многозначны, как, впрочем, и у других мыслителей. Иногда содержание термина расширяется либо видоизменяется еще как-то в зависимости от контекста. Но важно то, что противоречие содержится в самом порядке вещей, которые подвергаются исследованию. Шопенгауэр это все же понимал.

Подводя итоги своим трудам, он фиксировал внимание на антиномиях понятия воли следующим образом.

Противоположности воли: 1) Между свободой воли и безусловной необходимостью всех поступков индивида; 2) между чисто-причинной и телеологической объяснимостью естественных явлений; 3) между случайностью событий и их моральной необходимостью, трансцендентно целесообразной для данного индивида как противоположность между естественным ходом вещей и провидением. Уразумение их антиномичности, хотя и неполное, позволяет в общих чертах указать на таинственное руководство индивидуальной жизнью.

Наше преходящее бытие при всей его пустоте, несовершенстве, ничтожности и бренности не имеет здесь опоры, ее следует искать за пределами индивидуальной жизни в вечном бытии: вся совокупность знаний воздействует на метафизически-целесообразные моменты воли — ядра и сущности человека. Поэтому индивид, каждый на свой лад, вместе с человечеством, постепенно влечется к отрицанию воли к жизни, так как страдания и несчастья по сути дела насильственно побуждают ее к самоотречению: «Отрицание воли к жизни достигается как бы с помощью

кесарева сечения» (80. Т. 3. С. 197).

Поселившись во Франкфурте и упорядочив свою жизнь, Артур возобновил переписку с сестрой и даже с матерью, которая, как всегда, стала давать ему полезные советы — от простуды пить ромашковый чай, или сетовать на то, что он одиноко, в течение двух месяцев, жил в сельской хижине, не видя людей; это огорчало ее: человек не должен так жить (139. Bd. 57. S. 112). Артур в общении с матерью выказывает деловитость и соблюдает дистанцию, придерживаясь иронично-снисходительного тона. Речь в их переписке идет о возможном совместном пользовании частью наследственного имущества, оставшегося в Данциге.

Мать и сестра, потеряв состояние, продали дом в Веймаре и в 1829 году поселились на Рейне. Зимой они жили в Бонне, летом в деревне. Иоганна была на вершине славы. В 1831 году Брокгауз издал полное собрание ее сочинений в 24 томах. Это помогало им жить. Но положение незамужней Адели было более чем неопределенным: мать управляла доходами дочери от имущества, доставшегося той по наследству от отца; мать не имела права касаться самого имущества и тем не менее умудрилась его растратить. Адель осталась бесприданницей. Все свое жалкое имущество мать завещала Адели, чтобы та получила хотя бы часть материнского дохода от продажи книг. Но это дела не изменило, так как в середине 30-х годов известность матери стала клониться к упадку, доходы тоже.

Сестра писала Артуру о своих заботах: мать больна, Адель ухаживает за ней; они живут на маленькую пенсию, назначенную герцогом при их отъезде из Веймара. В 1837 году они переселились в Йену, где Иоганна принялась писать воспоминания, закончить которые ей было не суждено. Она дошла в них до времени рождения Артура и в 1839 году скончалась.

Личная жизнь Адели не задалась. Один из претендентов на ее руку — студент-медик — получил от нее экземпляр гетевской «Ифигении» с посвящением автора и скрылся из ее жизни, женившись на другой женщине. Другой не мог сломить сопротивление родни, противившейся его браку с Аделью, и позже женился на горничной (в знак протеста?). В момент разрыва, по дороге из Йены в Веймар, Адель выпала из кареты; говорили, что то была попытка самоубийства.

После смерти матери в одном из писем Артуру Адель описывает свою несчастную жизнь, заключая, что ее душа колеблется между смертью и безумием. У нее нет ни чувств, ни надежд, ни планов, ни желаний. Она одинока, боится старости. Она достаточно сильна, чтобы выносить эту пустыню, но была бы благодарна холере, если бы та избавила ее от этой

жалкой жизни. Она хотела бы сблизиться с братом, если бы он был готов ей открыться.

Но Артур не был расположен принять на себя, хотя бы частично, ношу ее одиночества. Он не был жестокосердным, но его страшила обязательность сострадания, как непреложный долг. Он всегда был довольно эгоистичен, а теперь, судя по всему, подчинился комплексу холостяка, который погрузился в депрессию и требует одиночества. Адель удивляется, как трогательно он страдает ей по поводу зубной боли, но ничего не хочет знать о других ее бедах. Артур панически боялся взять на себя ответственность за сестру. Тем не менее он послал Адели свое завещание, в котором отказывал имущество ей. Она не могла поверить этому жесту и переслала документ обратно. Она отписала ему, что, хотя он богаче ее, она сама справится с нуждой и одиночеством. Артур снова выслал ей завещание.

Несколько раз они виделись во Франкфурте. Последний раз — за несколько недель до ее смерти. Она жила в Бонне, под присмотром давней подруги Сибиллы Мертенс-Шаффхаузен. В день смерти, 20 августа 1849 года, она пишет Артуру деловое письмо: «Разреши в случае моей внезапной смерти, чтобы моя подруга Сибилла Мертенс, согласно моей воле, которая ей известна, разделила эти ненужные тебе вещи между подругами моей юности. От их продажи ты получишь очень мало пользы» (цит. по: 124. S. 433). После смерти Адели на свете не осталось никого, о ком должен был бы и мог бы позаботиться Артур.

«О воле в природе»

Чем занимался Шопенгауэр все эти годы? Он много размышлял — главным образом над созданием второго тома «Мира как воли и представления», в котором его учение было бы углублено и уточнено. Из многочисленных заметок и записей возникали новые произведения. Таковы трактаты «О воле в природе» и «Две основные проблемы этики». На закате дней он издал и целый ряд многолетних записей, заметок и размышлений, которые не укладывались в систематическое изложение. Он писал: «Мои сочинения, как их ни мало, написаны не одновременно, а постепенно, в течение долгой жизни и с большими промежутками; поэтому не следует ждать, чтобы все сказанное мною по какому-либо одному поводу находилось в одном месте» (73. С. 608).

Когда в апреле 1835 года Артур еще раз обратится к Брокгаузу с вопросом, как идет распродажа «Мира как воли и представления» и не следует ли подумать о втором издании, Брокгауз ответил, что никакого спроса на его книгу нет; поэтому большая часть экземпляров ушла в макулатуру. На втором издании приходилось, таким образом, поставить крест. Но Шопенгауэр решил попытаться издать в виде самостоятельной книги то «множество мыслей», какое накопилось в его записных книжках.

Обратившись к одному из франкфуртских книготорговцев, который был еще и владельцем издательства, оплатив стоимость издания и отказавшись от гонорара, Шопенгауэр в 1836 году тиражом пятьсот экземпляров опубликовал книгу «О воле в природе» с подзаголовком: «Обсуждение подтверждений, которые получила философия автора, данными эмпирических наук, полученными со времени ее опубликования». В 1854 году появилось второе издание, Шопенгауэр готовил и третье, но оно вышло усилиями Фрауэнштедта лишь после смерти философа (1867).

В этой книге Шопенгауэр хотел показать, во-первых, что его метафизика не противоречит данным естествознания; напротив, эти данные подтверждают законность его учения о воле как безосновном начале мира. С этой целью он последовательно рассматривает новейшие работы по физиологии, патологии, сравнительной анатомии, физиологии растений, физической астрономии, животному магнетизму и магии, обращается к этике, лингвистике и даже синологии, подчеркивая поиски главным образом естествоиспытателями изначальных источников жизненных функций органического и неорганического миров.

Во-вторых, он ищет в эмпирических данных факты не только подтверждающие, но и развивающие его учение. Главная мысль — обоснование наличия единой воли во всей природе, воли, тождественной с той, какую мы обнаруживаем в себе и о которой мы имеем самое непосредственное, интимное знание. Проявление воли прослеживается, начиная с живых существ, у которых она приводится в движение мотивами, у растений и животных — раздражениями, в неорганической природе — причинами в узком смысле слова.

Так, в работах И. Д. Брандиса, посвященных лечению болезней, Шопенгауэр подчеркивает мысль о бессознательной органической воле, которая является перводвигателем жизни, определяет любой жизненный акт, образуя единое живое бытие. В работе Пандора и Д'Альтона его внимание привлекает положение о том, что характерные особенности строения костей животных складываются из их склонностей и желаний, то есть воли, и именно воли к жизни. Поэтому каждый орган следует рассматривать как выражение универсального проявления воли, как проявление волевого акта не индивида, а вида.

Аналогичные данные Шопенгауэр находит и у физиологов, изучающих растения. Принято считать, пишет Шопенгауэр, что сознание — требование и условие воли, а воли у растений, очевидно, нет. Но таким людям не приходит в голову, что «воля первична и поэтому независима от познания, с которым в качестве вторичного только и появляется сознание» (77. С. 42). Между тем еще Платон приписывал растениям вожделение, а следовательно, волю. В 1839 году Ф. Майен, изучавший физиологию растений, утверждал о наличии воли у низших растений. Это выражается в восприимчивости к раздражениям. Шопенгауэр приводит также результаты опытов, которые показывают, что растения умеют приспосабливаться к жизни в самых неблагоприятных условиях и могут производить выбор между предложенными им видами почвы.

Выводы естествоиспытателей весьма важны для Шопенгауэра: он снова отвергает физико-теологическое доказательство бытия Бога, основываясь не только на кантовских аргументах; он утверждает, что интеллект, который известен нам только из живой природы, — продукт позднего происхождения, а потому не мог сотворить или упорядочить мир. Только воля, которая все наполняет и непосредственно выражается в каждой вещи... повсюду выступает как первичная; здесь творец, творение и материал — одно и то же, творение природы — не опосредованное, а непосредственное проявление воли. В творениях природы материя и форма образуют неделимое единство, сущность которого — акт воли. Рассудок,

обращенный к природе, принужден преодолевать природный материал, чуждую рассудку зримую в материи волю, которая оказывает сопротивление рассудочному давлению как форме, чуждой исходному материалу. В результате целесообразный порядок природы, которым восхищается рассудок, привнесен человеческим сознанием: «рассудок дивится чуду, созданному им самим» (77. С. 53).

Даже неорганические тела восприимчивы к разного рода воздействиям. Шопенгауэра воодушевляет метафорическое утверждение Дж. Гершеля о космических телах, которые «играют друг с другом, выражают свое благорасположение, как бы любезничая друг с другом, не доводя это до грубого прикосновения, а сохраняя должную дистанцию, благопристойно танцуют свой менуэт, служащий гармонии сфер. Все известные нам тела, поднятые в воздух и затем спокойно отпущенные, перпендикулярно падают на поверхность Земли... Следовательно, их заставляет совершить это какая-то сила или напряжение силы, которая представляет собой непосредственный или опосредованный результат сознания и воли, где-то существующей, хотя мы и не можем ее обнаружить; эту силу мы называем тяготением» (77. С. 67).

Шопенгауэр не может согласиться с мнением Гершеля, что воля нерасторжимо связана с некоей внешней сознательной силой. Ведь уже в своем главном труде он показал, что в безжизненном неорганическом мире надлежит видеть исключительно волю. Причина, господствующая в этом мире, есть лишь внешняя воля. Наш собственный опыт не может быть источником понятия причинности, ибо до того, как я воздействую на вещи, они уже должны в качестве мотивов воздействовать на меня. Но это воздействие изначально имеет сложный характер: на мое созерцание влияют сразу множество мотивов, отголосков опыта минувших лет или словесных сообщений. Отсюда — разобщение между причиной и действием, имеющее место в нашем сознании.

Действительным предметом книги «О воле в природе» служит, однако, не изложение чужих утверждений, с помощью которых Шопенгауэр подтверждает свое учение. Это всего лишь повод. Шопенгауэр стремится здесь как можно яснее изложить основную истину своего учения, доведя ее до уровня эмпирического познания природы. Особое значение в этой связи имеют для него две задачи: 1) доказать единство причинности как внешней воли, господствующей в природе, с внутренней волей в нас, побуждаемой произвольными мотивами; 2) показать противоречивость наших познавательных усилий в осмыслении внешней воли как причинности и внутренней воли в нас. Наиболее исчерпывающе и убедительно это сделано

в разделе «Физическая астрономия».

Шопенгауэр пишет: «Старое заблуждение гласит: там, где есть воля, больше нет причинности, а где есть причинность, нет воли. Мы же говорим: повсюду, где есть причинность, есть воля, и воля никогда не действует без причинности. *Punctum controversae* (спорный пункт) состоит, следовательно, в том, могут ли и должны ли воля и причинность пребывать одновременно и вместе в одном и том же процессе. Понимание того, что дело обстоит именно так, затрудняется тем обстоятельством, что причинность и воля познаются посредством двух в корне различных способов: причинность — всецело извне, полностью опосредованно, полностью рассудком; воля — всецело изнутри, совершенно непосредственно: чем яснее в данном случае познание одного, тем темнее познание другого. Поэтому там, где причинность наиболее постижима, мы в наименьшей степени познаем волю; а там, где с несомненностью выступает воля, причинность настолько затемняется, что грубый рассудок смеет отрицать ее.

Однако причинность, как мы узнали благодаря Канту, есть не что иное, как априори познаваемая форма самого нашего рассудка, следовательно, сущность представления как такового, являющего собой одну сторону мира; другая его сторона — воля; она — вещь в себе. Таким образом, то, что причинность и воля находятся по степени своей ясности в обратном отношении, то, что они попеременно выступают на первый план и отступают, объясняется, следовательно, тем, что чем в большей степени вещь дана нам как явление, то есть как представление, тем отчетливее выступает априорная форма представления, то есть причинность: это происходит в неживой природе; и наоборот: чем непосредственнее мы сознаем волю, тем более отступает форма представления, причинность: это происходит в нас самих. Итак, чем ближе оказывается одна сторона мира, тем больше мы теряем другую» (77. С. 76).

Как же соединить в сознании эти стороны единого мира? Два исконно различных источника нашего познания, внешний и внутренний, должны быть соединены рефлексией. Только из этого соединения возникает понимание и природы, и собственного Я. «Тогда перед нашим интеллектом, которому самому по себе доступно только понимание внешнего мира, открывается внутренняя глубина природы и проясняется тайна, которую так долго пыталась разгадать философия. Тогда становится ясным, что, собственно, есть реальное и что идеальное (вещи в себе и явление); этим найден ответ на вопрос, вокруг которого, начиная с Декарта, вращалась философия, — вопрос об отношении реального и идеального...» (там же.

С. 75).

Таким образом, только с помощью разума можно пробиться к истине через единственные и узкие врата; другого пути нет и нашим уделом будет неразрешимое заблуждение. Напротив, если мы соединим внешнее и внутреннее познание там, где они соприкасаются друг с другом, нам откроются, при всех их различиях, два тождества — тождество причинности с самой собой на всех ступенях и тождество в начале неизвестного x (то есть природных сил и явлений жизни) с волей в нас. Обратим внимание, что на этот раз на смену бессознательному порыву, в котором открывается воля, приходит рассудочное знание.

Шопенгауэр обращается в своей работе и к этике, стремясь подчеркнуть на этот раз не только единый путь цельного познания мира, но и его автономное от человека единство: положив волю фундаментом в единство мира, он обращается, помимо физического, и к моральному его основанию. Здесь, по сути дела, он одинок, у него нет предшественников (мы помним: он отвергает Творца и Творение).

«Единственно существенное всего бытия... его подлинное значение, кульминационный пункт, его суть... состоит в моральности человеческих действий... Обосновать мораль трудно... Возникает трудная проблема показать, вопреки опыту, что физический порядок вещей зависит от морального, открыть связь между силой, которая действует по вечным законам природы и дает миру устойчивость и моральностью в душе человека. Здесь понесли поражение даже лучшие умы» (77. С. 103) — Спиноза с его учением о добродетели в рамках пантеизма; Кант — с его категорическим императивом как *deus ex machina*, ошибочность которого стала очевидной после того, как Фихте развил, как считает Шопенгауэр, это положение в систему морального фатализма.

Реальность всего существования и корень всей природы, не устает повторять Шопенгауэр, есть воля, это сердце мира — действующая во всей природе сила, которая тождественна с волей в нас. «Лишь та метафизика действительно и непосредственно служит опорой этике, которая сама изначально этична, построена из материала этики, из воли...» (там же).

Изначальность, самочинность воли непосредственно определяет свободу и ответственность, «эти краеугольные камни этики». «Ибо я хочу в зависимости от того, что я есмь: поэтому я должен и быть в зависимости от того, что я хочу». Но зависимость в бытии и сущности, соединяющейся со свободой в деятельности, включает в себе противоречие: например, утверждение, что все наши действия обусловлены нашим бытием; либо утверждение о том, что бессмертие бессмысленно, так как от нас оно не

зависит; наконец, старая оптимистичная песенка философов об этом «лучшем из миров» не может справиться с вопросом о происхождении зла, громадного неизреченного зла, страшного душераздирающего страдания в мире, которое возникает «как поздний мститель, как дух из могилы, как каменный гость, который приходит к Дон Жуану» (77. С. 105).

Ответ Шопенгауэра на этот вопрос известен: в самой своей основе существование зла связано с существованием мира, поэтому нечего бояться этого призрака, как ребенку, которому сделана прививка, не страшна оспа. Этот страх уходит тогда, когда свобода положена не в поступки, а в сущность мира, из которой «выходит зло, страдание и мир». Воля к жизни — это реальная сущность, а вовсе не мысль о ней. Ее реализация возможна лишь на пути «усмирения» воли; аскетические выводы этики, снова подчеркивает Шопенгауэр, не противоречат древним религиям человечества и, в частности, Упанишадам и раннему христианству.

Отметим, что в этой книге Шопенгауэр выступает против натуралистического редукционизма; он весьма последовательно обосновывает неразрывную связь эмпирического знания с философией, необходимость для естествоиспытателя соотносить свою деятельность с мировидением. При создании книги еще с очевидностью не выявилось наступление вульгарного материализма (Я. Молешотта и Л. Бюхнера) и «естественнонаучного материализма» (так называемый спор о материализме физиолога Р. Вагнера и зоолога К. Фогта); в полной мере оно обнаружилось в начале 50-х годов.

Но уже в первом издании работы «О воле в природе», специально не направленной против этих видов материализма, подчеркивалось огромное значение философии, в первую очередь, естественно, шопенгауэровской, для самопонимания естествознания, и решительно отвергался редукционистский подход.

В предисловии ко второму изданию Шопенгауэр подчеркивает эту особенность книги. «Беспримерное развитие естественных наук, — пишет он, — будучи большей частью связано с деятельностью людей, ничего, кроме данных наук не знающих, грозит перейти к грубому и плоскому материализму — от него отталкивает прежде всего не столько моральная грубость конечных результатов, сколько невероятное непонимание первых начал; отрицается даже жизненная сила, и органическая природа низводится до случайной игры химических сил. Таким господам от тигля и реторты следовало бы объяснить, что занятия одной только химией могут помочь стать аптекарем, но не философом» (77. С. 6).

Следствием вульгарно-материалистического отношения к миру

является распространение неверия, которое, наряду с господствующей формой христианства, грозит уничтожить дух и смысл последнего (гораздо более глубокие, чем само институализированное христианство) и отдать человечество во власть морального материализма, еще более опасного, чем материализм химический.

И наконец, Шопенгауэр решает здесь личную проблему, торжественно объявляя: публика открыла его учение, его главную книгу стали читать и отныне будут читать: «...таинственный Каспар Хаузер^[1], которого почти сорок лет так тщательно держали в заточении, бежал... Бежал и гуляет по свету; некоторые даже считают его принцем» (77. С. 7).

Человек, найденный в 1819 году в подземелье одного из замков Нюрнберга, заточение которого длилось так долго, что он разучился говорить; до сегодняшнего дня предполагается его весьма родовитое происхождение.

Шопенгауэр скрупулезно отмечает возможное или реальное знание естествоиспытателями его работ, а также и прямые ссылки, которых, правда, в то время было еще слишком мало. Во всяком случае, Шопенгауэр утверждает, что провел специальное исследование и пришел к выводу, что, к примеру, Брандис очень хорошо знал его главный труд, хотя и не ссылаясь на него. Еще дальше, чем Брандис, зашел другой медик (Г. Розас из Вены): он не только использовал мысли из трактата «О зрении и цвете», но и привел их дословно, не упомянув имени автора. «Длительная незаслуженная неизвестность такого писателя, как я, придает подобным людям смелость присваивать даже основные мысли, на него не ссылаясь» (77. С. 25).

Причину неуважительного отношения и слабого знакомства с его трудами Шопенгауэр, как обычно, усматривает в заговоре молчания «профессоров философии», которые органически не могут принять нового слова и которые ограничивают свое призвание толкованием «катехизиса», из зависти замалчивая любую свежую мысль. Но Шопенгауэр полон надежды: «Они достигли того, что современное мне поколение сошло в могилу, не ознакомившись с ней. Но это было только отсрочкой: время, как всегда, сдержало слово... Этим я хочу сказать, что не вижу причины приходить в уныние из-за отсутствия признания моих работ современниками, ибо я одновременно вижу, кому это признание уделено. Об отдельных людях потомство будет судить по их сочинениям, а по тому, как их принимали, — только о том, что представляли собой их современники... Мое учение... претендует на наименование философии будущего времени...» (там же. С. 8, 20).

Шопенгауэр был несправедлив к своим коллегам-современникам, но он был прав в главном: его философия принадлежала будущему; в 30-х годах его время близилось, но еще не настало.

К единству и свободе

К 30-м годам в общественной жизни Германии обнажились существенные сдвиги. По рекам поплыли пароходы (с 1824 года), в 1835 году была построена первая железная дорога. На Рейне как грибы росли крупные индустриальные центры (Кельн, Золинген и др.). В 30-е годы Бохум и Эссен из небольших местечек превратились в крупные города с угледобывающим и металлургическим циклом. В Саксонии, Берлине и других землях бурно развивалось текстильное производство.

В то время Германия по-прежнему состояла из почти полусотни независимых государств с собственными герцогами и князьями, государственной символикой, армией, монетами, таможами и прочими устройствами, блокирующими нормальный финансовый и промышленно-потребительский обмен, препятствующими созданию единого национального рынка. К этому добавлялось тяжелейшее положение основной массы народа. Вследствие всего этого зародилось и набирало силу широкое общественное движение, радикально менялся духовный климат страны.

В одном из последних писем Гегель жаловался своему ученику, что огромные политические интересы поглотили все остальное — кризис, при котором все, что раньше ценилось, стало казаться проблематичным. Прежние кумиры постепенно покидали сцену, возвышались новые трибуны, пророки и провидцы. Уходил в прошлое стиль бидермайер с его мещанской благостностью и основательностью.

Приветствуя Французскую революцию 1830 года, Г. Гейне писал: «Я больше не мог спать и в возбужденном духе проносились причудливые картины. Сны наяву... Прошлой ночью я промчался по городам и местечкам и стучал в двери моих друзей, мешая им спать... Многих жирных филистеров, которые слишком отвратительно храпели, я толкал под ребра, и они, зевая, спрашивали: «Который же час?» — «В Париже, милые друзья, прокричал петух; это все, что я знаю»» (100. Bd. 7. S. 55). В следующие полтора десятилетия галльский петух будет кричать неоднократно.

Новое поколение литераторов (К. Гутцков, Г. Гейне, Л. Берне, Т. Мундт и др.) создало движение «Молодая Германия», которое ставило задачей не только объяснить, но и изменить действительность. Гутцков, рупор этого движения, к примеру, в одной из своих пьес прямо призывал отказаться от

мечтаний и создать истинную, чистую и лучшую действительность. Это был голос либеральных интеллектуалов. Они чаяли объединения Германии, общегерманского законодательства. Они радикализировали общественную критику, имевшую место в самом начале 30-х годов, объявив себя «критическими критиками». Они воодушевлялись идеей партии, которая возглавит движение к победе. Они апеллировали к «народу», ибо считали, что освобождения можно достигнуть не собственным, личным, а коллективным усилием. Но они не были радикалами. Не случайно молодой К. Маркс, освобождаясь от их влияния, назвал одну из первых своих работ «Критика критической критики».

Марксизм поначалу развивался в русле этого движения и этих чаяний, но лучшую, активную часть народа видел в пролетариате. К примеру, К. Маркс завершает «Введение к критике гегелевской философии права» (1843) следующими словами: «Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность... Когда созреют все внутренние условия: день немецкого воскресения из мертвых будет возведен криком галльского петуха» (35. С. 429).

Как известно, далее (в «Тезисах о Фейербахе») Маркс провозгласил: «Философы лишь различным образом объясняли мир, дело же состоит в том, чтобы изменить его» (37. С. 4), а к началу революции 1848 года в Германии был опубликован программный документ марксизма «Манифест коммунистической партии», начинавшийся словами: «Призрак бродит по Европе, призрак коммунизма...» и закончившийся предсказанием, что в результате классовой борьбы, которая обязательно закончится победой рабочих над капиталистами и торжеством коммунизма, «они обретут весь мир» (36). Однако рай на земле был обещан не всему «народу», а только трудовому «пролетариату».

Человечество издавна мечтало, да и теперь не отказывается от чаяний обрести «весь мир» и полноту свободы. Но чем кончились обещания марксизма, слишком хорошо известно. Дело погубил его воинствующий характер. Трубный глас марксизма достиг шопенгауэровского слуха; он не принял исторический оптимизм и ужаснулся нетерпимости марксизма. «Философия, — сказал Шопенгауэр в 50-е годы в беседе с французским философом Мореном, — в которой нет плача, вопля и скрежета зубовного, а слышен ужасный шум взаимного всеобщего убийства, — никакая не философия» (133. S. 325).

И тем не менее исторический оптимизм сыграл свою роль в развитии широкого освободительного движения, завершившегося революцией 1848

года. Гегель учил, что Сова богини мудрости Минервы вылетает в сумерки, то есть осмысление исторических событий мудрой совой, сидевшей на ее плече, возможно лишь тогда, когда они не только произошли, но все устоялось и устроилось; человеческая мудрость следует за жизнью, за историей, а сама история, движимая абсолютным духом, действительна и разумна: согласного с ней она влечет за собой, несогласного — тащит. В этом состояли и гегелевский историзм, и исторический оптимизм, столь ценимые современниками, а затем воспринятые и развитые марксизмом.

Сова шопенгауэровской мудрости, вылетевшая не в сумерки, а задолго до рассвета, в 1819 году, предвосхищала хмурое утро, и это проходило мимо (пока) сознания современников. В 30–40-е годы среди немецких либералов преобладало иное умонастроение. Сова Минервы, по их мнению, вылетала именно на рассвете, в начале дня, и мы сами новый день должны планировать. В планах и проектах недостатка не было.

Старое скончалось, все, что ново, истинно — вещали одни; другие воодушевлялись сиюминутностью: мгновение реализует свои права; третьи обращались к гуманности как главному велению времени, способному обеспечить создание полноценной личности. Именно тогда появился труд Д. Штраусса «Жизнь Иисуса», отвергающий его божественную ипостась. Именно тогда, в конце 30-х годов, Л. Фейербах начал критику гегельянства, а в 1841 году появилась его знаменитая книга «Сущность христианства», в которой религия была сведена с небес на землю: человек сам создал своих богов, Бог — сущность, сотворенная человеком.

Фейербах стал создателем философской антропологии, в которой всякой мысли предшествует телесность; отвергая абсолютизацию классической традицией «мыслящего Я», он сомкнулся с Шопенгауэром. Но для Фейербаха высшим метафизическим принципом является не воля и не чистое созерцание, а тело с его чувственностью, в нем — тайна творения, основа мира. Поэтому только чувственность способна дать знание о земном мире. Только чувственное восприятие обеспечивает познание истины, и только чувственная любовь способна стать онтологическим доказательством существования предметов вне моего тела.

Только Я и Ты — мы оба в нашем сближении, в единении, в любви друг к другу способны постичь действительность за пределами нашего тела. Поэтому сущность человека проявляется исключительно в общности, в единении с другим человеком. «Туизм» — Моя любовь к Тебе и Твоя ко Мне — пафос философии Фейербаха, созданной независимо от Шопенгауэра, о котором он, скорее всего, вовсе не знал.

Поскольку духовные надежды связывались с освобождением Германии

от политической, экономической и духовной раздробленности и созданием собственными усилиями условий для народного единства, в обществе активно обсуждалась проблема свободы. Выступали за свободу экономической деятельности (за свободу крестьян от феодальных податей, ремесленников и мануфактур от принудительных сборов, за отмену внутренних таможенных сборов и др.), за свободу слова и организаций, за освобождение от произвола властей, за свободу науки и самоопределение в сфере морали и, наконец, укрепился интерес к философскому обоснованию свободы.

Глава девятая. Бурные годы

Свобода и необходимость

Осмысление путей движения к свободе не могло не вызвать конфронтацию не только среди политиков и общественных деятелей, но и в рядах философов: известно, что идея свободы со времен пантеизма имела высокое значение, особенно в немецкой классике. «Мысль сделать свободу основой всей философии, — писал Шеллинг в трактате о свободе, изданном в 1809 году, — освободила человеческий дух вообще — не только по отношению к самому себе — и произвела во всех отраслях науки более решительный переворот, чем какая-либо из предшествующих революций» (70).

Спор прежде всего шел о том, чем определяется необходимость свободы. Со времен Гегеля свобода понималась как продукт исторического развития абсолютного духа, необходимо приходящего в лоне истории к самому себе; для Маркса свобода состояла в снятии природной и общественной необходимости. Естественнo-научные материалисты верили в господство природной необходимости, но эволюция природы, полагали они, дает образцы более высокого развития и большей свободы от ее законов.

Соответственно, человек также не лишен свободы. Свобода есть познанная необходимость — утверждал Гегель. Свобода есть познанная необходимость и способность действия в соответствии с этим знанием — утверждает марксизм, хотя, конечно же, победа мирового духа и, соответственно, коммунизма неизбежна в силу исторической закономерности, в основе которой лежат ступени развития мирового духа и опять-таки, соответственно, ступени развития производства. По сути дела, в данном случае утверждается неснимаемая двойственность: свобода и необходимость образуют неразрывное, диалектическое противоречие, в котором главенствует необходимость: свобода обретается через познание и овладение необходимостью. Для человека не остается ничего иного, как быть винтиком в колесе истории, подчиниться государственной машине, отдаться на волю стихийности либо утопии. В таком понимании свободы, как известно, таится нечто зловещее: оно освобождает от ответственности, и подчас, когда некое «свободное» деяние или поступок приводят к катастрофе, человека заранее «извиняет» наличие в его природе необходимых предпосылок для свободы, понимаемой как произвол: изначального зла, тяжелого детства, страха перед житейскими

трудностями, шока от новационного будущего, неосмотрительного незнания наличной необходимости, законов и многого другого. Все это даже способно несколько успокоить в драматических жизненных обстоятельствах, ибо, хотя и жестокое, понятие необходимости включено в некую гипотезу порядка, обнимающего собой действительное мировое устройство с его законами и необходимостью.

Проблема свободы и необходимости трудно разрешима и для теологов, и для философов, следующих метафизической традиции. Если люди всем обязаны творцу, то за изначальное зло в ответе он, а не человек. Но есть и другая точка зрения — человек не должен противиться творцу, так как за это будет наказан. Тогда почему люди так упорно бегут от его благодостной власти в зло и греховность? Со времен Августина до Лейбница спорили об этом, утверждая свою правоту, в том числе с помощью костра и пыток.

Но апостол Павел учил, что Христос своим обетованием освободил человека от греха и смерти. Лютер трактовал это так: хотя ты подчинен первородному греху, хотя ты невольнo впадаешь в зло, тем не менее с эпохи Христова обетования ты способен выбирать свою собственную свободу через веру и в вере. Плоть скована грехом, но дух готов к освобождению. Нет свободы, которую можно бы получить, с ней нельзя повстречаться. Свобода — не наше деяние, а наше содействие ей. Отказываясь от свободы, ты тем самым ответствен за первородную несвободу. Проблема ответственности за наши поступки лежит на нас самих, она и сегодня остается весьма актуальной.

Свобода — горячая и тайная точка, заставляющая вращаться философию вокруг нее: не только из-за вопроса о том, кто несет ответственность за несвободу и всемирное зло — творец или человек. Не является ли свобода самообманом либо произволом — вот вопрос. Кант не пытался разрешить его, но он поставил вопрос о том, можно ли его вообще разрешить. Повторим, что Кант связывал наличие свободы с интеллигибельным миром; в мире явлений царит необходимость, которая, однако, способна возвысить человека для свободного поступка благодаря его пониманию соотношения возможного и должного, осуществляемого путем спонтанности, благодаря творческому воображению и свободному принятию морального долга.

Фихте использовал положение Канта об абсолютной спонтанности свободы: личность, которая сознает свою независимость и самостояние от всего, что находится вне ее, которая обладает развитым самосознанием, не нуждается в предметной подпорке. Как развитая личность, Я снимает необходимость веры в такую опору. Основу всего действительного

(природы, мира вещей) составляют деятельность, жизнь и свобода человека.

В труде «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809) Шеллинг перевел кантовский двойственный характер свободы и необходимости, значимый для человеческого опыта, на уровень бытия. Бытие и Бог со времени Спинозы — понятия взаимозаменяемые. Шеллинг согласен с этим. Но для него бытие — не космос косных вещей, а живой универсум процессов, событий, деятельности. Вещи, следовательно, суть кристаллизация и упрочение происходящего. Нужно распродметить процессы, лежащие в основании этих вещей.

Эту мысль Шеллинг развивает, обращаясь к понятию безусловного: безусловное есть то, что не может сделаться предметом. Задача состоит в том, чтобы показать, что все действительное (природа, вещный мир, деятельность, жизнь и свобода) личностно по своему характеру. В таком случае мистерия свободы, которую человек сознает в себе самом, становится мистерией бытия-Бога, а необходимость и свобода собственного опыта определяются всеобъемлющей амбивалентностью бытия Бога. Только тот, кто вкусил свободы, может ощутить потребность уподобить ей все, распространить ее на весь универсум.

Шеллинг возвысил учение о свободе до космического порядка: не только личность, но и само бытие несет в себе личностное начало. Вопрос о свободе воли и свободе человека зависит от постижения природы Бога и от того, как будет понято основание бытия. В его основе лежит вечное стремление порождать самое себя, которое испытывает вечно единое. Это — «воля, в несовершенстве которой нет разума, а разум есть по существу, воля в воле» (70. Т. 2. С. 108).

То же самое значимо и для необходимости. Бытие связано порядком, правилами, законами, то есть необходимостью, но последнее основание этого урегулированного порядка есть спонтанность, стихийность. Это — ключевая мысль Шеллинга: отрегулированное бытие есть не что иное, как результат самосоединения абсолютной спонтанности. Спонтанность же для Шеллинга — Бог. В мире, который предстает перед нами, все есть порядок, правило и форма; однако в основе его лежит беспорядочное... Оно образует непостижимую основу реальности, никогда не исчезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не открывается рассудку, вечно оставаясь в основе вещей.

Хаотичность, беспорядочность — такова для Шеллинга свобода, образующая бездну бытия и одновременно бездны в человеке. Рассуждая о

божественном хаосе и божественном порядке, он не заметил ловушку, которую сам себе поставил: его Бог одновременно зовет к порядку и восстает против него. Шопенгауэр в своей отмеченной премией работе «О свободе воли» с иронией комментировал работу Шеллинга о свободе: ее главным содержанием является обстоятельное сообщение о Боге, с которым господин автор близко знаком, так как он описывает нам даже его возникновение: остается только сожалеть, что он ни словом не упомянул, как все же состоялось это знакомство.

Но выпад его некорректен. К «близкому знакомству» с бездной Бога-бытия Шеллинг пришел, обратившись к собственным внутренним безднам; тайна осознания свободы в себе самом привела его к метафизике хаоса как основе мира. После того как Шеллинг открыл, что человеческая природа может быть разрушительной и ужасной силой, он пытался по-новому понять сущность внешней природы: свободно действует лишь то, что действует в соответствии с законами своей собственной сущности и не определено ничем ни в себе, ни для себя. Безосновность свободы. Но и ее порядок, когда необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая являет себя той или другой, только при рассмотрении с разных сторон: «сама по себе она — свобода, формально — необходимость» (там же. С. 131). Сущностное, противоречивое единство, которое снимается на уровне новой сущности.

Как видим, из старших современников Шопенгауэра Шеллинг ближе всех подошел к понятию свободы воли. Не только в студенческие годы, но и позже Шопенгауэр внимательно изучал его сочинения. «В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления, — писал Шеллинг в трактате о свободе. — Воление есть прабывтие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение» (70. Т. 2. С. 101). В свое время Шопенгауэр это отметил, а в 50-е годы обратил внимание на слова Шеллинга, произнесенные им в одной из лекций (о чем Шопенгауэр узнал из вторых рук) о том, что «все бытие есть воля, которая сопротивляется в материи» (134. Bd. 4. Т. 2. S. 13).

Для Шеллинга, как и для Шопенгауэра, воля не была функцией рассудка. Напротив. Рассудок является функцией воли. Хаотичная воля так же разрушает устройство рассудка, но... — и это последнее слово Шеллинга — тем сильнее становится свободный дух, действие которого выражается в любви. Ибо любовь — одна из важнейших основ воли. «Воля любви ближе всего к прекрасному порыву становящейся природы...

Любовь — полностью свободная и сознательная воля... откровение, которое из нее следует, есть деяние и акт» (70. Т. 2. С. 140).

Любовь «высочайше» соединяет в единство две ипостаси сущности, а именно: безосновное как хаотическое основание бытия и существование бытия как некоторый порядок. Любовь была до того, «как были основа и существующее в качестве разделенных... она пребывает не в неразличенности и не там, где существуют противоположности, нуждающиеся в соединении для бытия», она их соединяет, «поскольку каждая из них могла бы быть для себя и все-таки не есть и не может быть без другой». Это не тождество двух начал, а всеобщее единство, «свободное от всего, но проникающее во все милосердие — одним словом, любовь, которая есть все во всем» (70. Т. 2. С. 151–152).

Любовь на уровне бытия и земная любовь — понятия если не чуждые (для бытия особенно), то по крайней мере далекие Шопенгауэру. Поэтому в работе о свободе воли тема единства бытия сопрягается им с понятиями справедливости и весьма абстрактного человеколюбия. Открываются три уровня деятельности, указывает он, — необходимость, которой мы должны подчиняться; грозная бездна хаоса, одновременно открывающая перед нами свободу действия, которую мы способны осуществить; и, наконец, порыв к добру и благу, который мы можем и осмеливаемся реализовать.

В учении Шеллинга о свободе ярко и точно выражена вся сложность и таинственность этой проблемы. Можно сказать, что Шопенгауэр использовал главную идею Шеллинга об изначальном, безосновном неупорядоченном единстве бытия, которая родилась также не на пустом месте: одним из ее первых провозвестников был немецкий мистик XVII века Якоб Беме. В конце 30-х годов Шопенгауэр открыл еще одного своего прямого предшественника — вольфианца Х. А. Крузия, который в 1745 году доказывал, что самое существенное в человеке — воля, а не рассудок, который существует ради воли (134. Bd. 3. S. 297 сл.).

Артур обратился к проблеме свободы в начале 1838 года. За год до того в «Галльской литературной газете» были опубликованы условия конкурса Королевского норвежского научного общества в Дронтгейме на лучшее сочинение на тему «Можно ли вывести свободу человеческой воли из самосознания?». Шопенгауэр решил принять участие в конкурсе, подбодренный некоторыми своими успехами на философском поприще.

Несколько ранее, в письме к профессорам Ф. Шуберту и К. Розенкранцу, издателям первого полного собрания сочинений Канта, он предложил включить в собрание первое (1781), а не только второе издание «Критики чистого разума», поскольку второе издание 1787 года несет на

себе (и Шопенгауэр показал это) отчетливые следы уступок власти предержащим, церковной цензуре и обыденности. Шопенгауэр лишь недавно переосмыслил философский шедевр Канта, подготавливая второе издание своей книги, что потребовало нового углубленного освоения кантовского учения.

Он был совершенно прав, утверждая, что в разделе «Опровержение идеализма» Кант напрасно поддался обвинениям в берклианстве и опустил важный текст с глубокими мыслями о продуктивной силе воображения; Кант напрасно, справедливо считал Шопенгауэр, убрал во втором издании обширный текст, посвященный критике рациональной психологии. Издатели согласились с Шопенгауэром и даже в предисловии опубликовали главные места из его письма. Шопенгауэр отныне мог чувствовать себя признанным знатоком философии Канта, чем весьма гордился.

За сочинение о свободе воли Шопенгауэр принялся с энтузиазмом. Он еще не закончил его, а датское Королевское научное общество объявило о премии за работу, посвященную основанию морали «Надлежит ли искать источник и основу морали в идее моральности, данной непосредственно в сознании (или совести) и в анализе остальных возникающих из нее основных моральных понятий или же в каком-то ином познавательном принципе?».

В конце 1838 года Шопенгауэр отослал свое сочинение о свободе воли, избрав девизом изречение Н. Мальбранша: «*La liberte est une mystere*» [«Свобода есть тайна»]. В январе 1839 года он получил известие, что ему присуждена первая премия и что он одновременно принят в члены норвежского Королевского научного общества. Окрыленный, он радовался, как ребенок (по сообщению его почитателя Р. фон Горнштейна), с нетерпением ждал полагавшейся ему медали, часто посещая норвежское консульство.

Тем временем быстро продвигалась вторая конкурсная работа. Он послал ее в Копенгаген, как только узнал о присуждении ему премии в Норвегии. Девизом этого сочинения были его слова из работы «О воле в природе»: «Проповедовать мораль легко, а обосновывать ее — трудно». В сопроводительном письме было сказано, что он уже получил премию в Норвегии; считая свое новое сочинение также достойным премии, он без обиняков заключает, что хотел бы издать оба сочинения под названием «Две основные проблемы этики, рассмотренные в двух премированных сочинениях».

Но здесь Артура ждало разочарование. «Высокочитимое» научное общество Копенгагена не согласилось с его мнением. И хотя Шопенгауэр

был единственным, кто прислал на конкурс рукопись, ученые мужи не сочли возможным его премировать. Шопенгауэр, гласило их заключение, не уделил достаточного внимания выяснению вопроса о связи этики и метафизики, он положил в основу морали сострадание, но не доказал его значение; наконец, они были возмущены его «непристойными» нападками на уважаемых философов современности. Шопенгауэр был шокирован, но не обескуражен: в 1841 году он издал оба сочинения в маленьком франкфуртском издательстве, снабдив первое указанием на то, что оно премировано, а второе — что нет. Это была звонкая пощечина. Всего через десять лет, когда началась его слава, датские мудрецы узнали, что перемудрили и могли бы понять, что опростоволосились.

Свобода воли и самосознание

В этих сочинениях Шопенгауэр развивал основные идеи своего учения. На вопрос о свободе воли он отвечал следующим образом: если как следует покопаться в собственном самосознании, там найдешь не свободу, а только иллюзию свободы. Но чтобы читатель мог согласиться с ним, следует понять, что такое «самосознание» и в какой сфере следует искать бытие или небытие воли.

Что такое самосознание? Это тот остаток сознания, который остается после «осознания других вещей». Сознание, направленное на другие вещи, почти целиком захвачено ими; что же остается? Осознание себя самого, которое не совпадает с сознанием вещей. Но как же человек сознает, спрашивает Шопенгауэр, свою собственную самость? И отвечает: исключительно «как водящее существо».

Личность, когда ее сознание не направлено на внешние вещи, является водящей. Она не ограничена в своем хотении поступками, в которых реализуются волевые акты как формальные решения, порождаемые с необходимостью предшествующими обстоятельствами и причинами, базирующимися на законе достаточного основания; она охватывает широкую область «аффектов и страстей», то есть вожделений, стремлений, желаний, надежд, радостей, страданий и т. д., а также в равной мере и нежелание, неохоту, всякое отвращение, уклонение, страхи, гнев, ненависть, печали, страдания.

Эти внутренние по свойству стремления и побуждения воли относятся, конечно, к чему-то внешнему, на что они направлены или чем вызваны. Но это внешнее принадлежит уже не непосредственному самосознанию, а сфере знания о внешних вещах. Вот здесь-то и таится иллюзия свободы. Это — не та свобода, которая подлежит исследованию. Самосознание свидетельствует здесь о свободе действия при допущении хотения: «Я могу делать то, что (или если) хочу». Но откуда возникает хотение, желание? Какова его основа? Каково отношение такого волевого акта к свободе?

Самопознающая воля изначальнее самосознания и должна быть по отношению к нему чем-то первичным. Это следует признать, потому что осознание внешних вещей, которое побуждается мотивацией, причинением и т. д., исходящими от воли, поначалу оставляет ее в тени. Высказывание о самосознании своих волевых актов, которые каждый может подслушать в своем внутреннем Я, могло бы быть выражено следующим образом: я могу

делать все, что хочу: захочу — пойду налево, захочу — направо. Это зависит только от моей воли; следовательно, я свободен. Шопенгауэр считает это самообманом. Ибо во тьме неясным остается, свободна ли сама воля, которую я переживаю в своем самосознании и в моих поступках. Встает вопрос: если я свободен совершать определенные вещи, свободен ли я в своем волении?

В перспективе непосредственного самосознания ответ дать невозможно, поскольку для него воля есть нечто первоначальное, настолько первоначальное, что, собственно говоря, только тогда знаешь, чего хочешь, когда уже захотел. Осознание собственной воли дано всегда *post festum*. Следовательно, ответить на вопрос о свободе воли нельзя с помощью самосознания — это приведет нас в тьму нашего внутреннего мира, где уже и всегда живет в нас воля. Выход возможен только тогда, когда наше непосредственное самосознание переступит собственные пределы и обратится к осознанию самого себя как вещи среди других вещей, извне.

Тогда картина меняется. Множество вещей, окружающих меня, воздействуют на мою волю, обслуживают ее порывы, поставляют для нее объекты, предупреждают мотивации. Отношение между окружающим миром и моей волей, указывает Шопенгауэр, с этой точки зрения нужно рассматривать как строго каузальное. Когда падает камень, реагирует растение, действует человек, необходимы определенные мотивации, которые в широком смысле подчиняются всепроникающей причинности. На мотивацию воля реагирует определенным образом. Между мотивом, действующим на волю, и поступком имеется строгая каузальность, то есть необходимость, исключаящая свободу.

Но если самосознание является непосредственным сознанием событий собственной воли, то его как таковое нельзя постигнуть в дальнейшем из самого события, поддающегося познанию. Речь должна идти здесь о том, чтобы помыслить о чем-то таком, что «ни от чего не зависит, но от чего зависит другое, что без принуждения, стало быть, без основания, производит действие А, тогда как точно так же могло бы производить действие В, или С, или Д... при тех же самых обстоятельствах» (78. С. 79), то есть как бы абсолютно случайно.

Следовательно, человек может посредством своих мыслительных способностей изменить в приемлемом для него порядке мотивы, влияние которых на его волю он прослеживает. Он имеет большую, чем у животных, способность выбора. И только в этом смысле он относительно свободен, а именно: свободен от непосредственного принуждения очевидной сиюминутности объектов, действующих на его волю как

мотивы. Эта относительная свобода побуждает мыслящих, но неглубоких людей понимать под свободой воли только то, чем человек превосходит животное, а именно: способность выбора, освобождения от сиюминутного мотива.

Это превосходство вовсе ничего не изменяет в том, что моя воля и ее сильнейший мотив взаимосвязаны и что между этим сильным мотивом и моим поведением господствует жесткая каузальность, суровая необходимость. Следовательно, имеется моя воля, которая есть Я сам. Это — мой характер, тождество которого нельзя познать изнутри, но он тем не менее так определен и неизменен, что его можно уподобить камню. Имеется также целый мир, который действует на волевое начало моего характера и побуждает его тем или иным способом к движению, подобному движению камня, который, брошенный с определенной силой, описывает дугу и затем падает на землю. Камень должен лететь, если его бросят. И если моя воля подвижна определенными мотивами, я должен хотеть определенным образом.

Так Шопенгауэр создает образ универсума беспощадной необходимости, но (как было сказано) с точки зрения осознания «внешних вещей», то есть в перспективе овеществленного сознания. Но это еще не все. Он вновь возвращается к непосредственному самосознанию, и то, что там сначала определялось как иллюзия свободы, теперь обретает новое измерение. Мы сняли всю свободу человеческой деятельности, пишет он, и подчинили ее суровой необходимости; но теперь мы подошли к пункту, в котором можем понять истинную свободу, свободу высшего порядка — свободу моральную.

Подобно Канту, Шопенгауэр призывает к тому, чтобы человек отвечал за свои поступки, чтобы осознание мотивов и содержания поступков связывалось бы с чувством ответственности, — чувством, которое упорно останавливало бы непосредственное сознание тогда, когда оно захочет оправдать себя. Такое чувство посещает далеко не каждого; многие оправдывают себя, ссылаясь на необходимость, которая не позволила удержаться от того или иного поступка, сваливая вину и последствия на мотивы, которых нельзя было избежать.

Конечно, Шопенгауэр знал, что стремление переложить вину на обстоятельства или на другого предпринимается всегда. Он видел это в характере человека — индивидуальном и эмпирическом, утверждал его постоянство и считал его врожденным; он был убежден, что эти свойства способны определять не только мотивы и поступки человека, но и весь его жизненный путь. И тем не менее Шопенгауэр утверждал, что, как ни

смягчай чувство ответственности, как ни избегай его, оно не вытесняется из нашего сознания, и это сверлящее чувство сохраняется постоянно, хотя бы и в искаженной форме. Это означает, что каждый в ответе перед самим собой и что совесть, которая обнаруживается после поступка хотя бы косвенно, постоянно дает о себе знать.

Мы — авторы наших поступков, поэтому они должны быть вменяемы. Обращаясь (в который раз) к кантовскому определению ноуменального характера человека, запредельного характеру эмпирическому, он подчеркивает, что именно там пребывает воля, свободная сама по себе, побуждения которой, свободные от привходящих мотивов, пребывают в бытии и сущности самого человека. Поэтому свободу следует искать не в поступке, а в самом бытии. «Только в *esse* [бытии] содержится свобода, но из этого *esse* и мотивов *oregati* [поступка] получается с необходимостью, и по тому, что мы делаем, мы познаем, что мы такое» (78. С. 120).

В конечном счете исследование, в котором настойчиво утверждались иллюзия свободы и произвол, завершилось признанием высшей свободы. Все наши поступки, несмотря на их зависимость от мотивов, неизбежно сопровождающих сознание произволения и причинности, являясь нашим поведением, тем самым не обманывают. Но истинное содержание сознания переступает эти пределы, оно стремится дальше и поднимается много выше, ухватывая наши бытие и сущность, из которых необходимо начинаются наши поступки (включая мотивы).

«В моем рассуждении, — заключает Шопенгауэр, — свобода не изгоняется, а только перемещается из области отдельных поступков, где можно доказать ее отсутствие, в сферу высшую, но не столь ясно доступную нашему познанию, то есть она трансцендентальна» (78. С. 121). В этом смысле сознание самодеятельности и изначальности, так же как и ответственности, сопровождающие наши поступки, можно сравнить с указателем, который направлен на более отдаленный предмет.

Шопенгауэр едва касается вопроса о том, какова направленность этого чувства ответственности, которое, несмотря на всю детерминированность, возбуждает нашу совесть и чувство вины. Это потребовало бы развертывания всей его метафизики. Но он все же замечает, что в основе парадоксального чувства вины и ответственности лежит вина индивидуации, которая проявляется путем своего непосредственного существования как частицы саморазорванной и во всемирном споре самоистребляющей себя космической воли. Непосредственное самосознание, которое схватывает целенаправленную и в то же время разрушительную волю, способно не только постичь ее незаконность и

самостийность, но и выразиться в свободе с ее противостоянием необходимости, в чувстве вины, в ответственности и раскаянии.

В конечном счете в самосознании постоянно присутствуют два измерения: спокойствие, которое основывается на оправдании и объяснении наших поступков, и постоянное беспокойство, которое, как некий х, всегда сохраняется при каждом акте объяснения и которое требует превращения этого объяснения в понимание. Иллюзию свободы Шопенгауэр разрешает, сначала рассматривая необходимое бытие на принципах объяснения, а затем обращается к этому необходимому бытию, но уже на другом уровне самосознания — на уровне понимания. В конечном счете осмысление изначального опыта свободы выражается следующим образом: такое бытие снова и снова начинается во мне и со мной.

Имманентная метафизика у Шопенгауэра никогда полностью не порывает с опытом, всегда сохраняются его точное обозначение и истолкование. Объяснение показывает мне, подчеркивает он, почему я что-то делаю или сделал; понимание спрашивает, чем я собственно являюсь, когда я такое делаю. Очевидно, что свобода для Шопенгауэра остается тайной, но тайной, которая нам одновременно столь близка, так привычна, что требуется целая культура, облегчающая и смягчающая ее груз, к примеру, миф о субъекте действия «общества и истории», которым мы можем делегировать нашу ответственность, от которых мы можем потребовать свободы, чтобы сбыть с рук собственную нашу свободу, а с ней — и нашу вину, и нашу ответственность. Шопенгауэр не развивает эту тему, но она явно перекликается с тем, как независимо от него развивал эту тему в России Достоевский в Легенде о великом инквизиторе.

«Об основе морали»

О подлинной моральной свободе Шопенгауэр размышляет в трактате «Об основе морали». Обратив внимание на узость предложенной на конкурс темы и на трудности обоснования морали, Шопенгауэр видит свою задачу в том, чтобы показать внутреннюю сущность морали не только на основе абстрактных положений, но и фактов, имеющих опору в реальном мире (аналитический метод), а также фактов внешнего опыта и сознания (психологическое объяснение).

В который раз он обращает особое внимание на этику Канта, которую высоко ценит за отделение морали от теологии и рациональной психологии, за очищение этики от эвдемонизма. В данном контексте Шопенгауэру важно также и то, что, по Канту, поведение человека может быть независимым от опыта и его уроков, являясь подлинным мостом к ноуменальному миру, миру вещей самих по себе.

Шопенгауэр видит великую заслугу Канта в том, что тот сделал самое блестящее и плодотворное открытие, каким только может похвастаться метафизика, разграничив априорное и апостериорное в познании, и положил в основу этики чистые априорные принципы. Но вместе с тем Шопенгауэр не соглашается с Кантом в ряде важных пунктов. И прежде всего он отвергает кантовский постулат о благе как высшем принципе морали, он отвергает также моральный закон и категорический императив практического разума, эту «покойную подушку», на которой зиждется вся послекантовская этика, утверждающая, что этика Канта может иметь только теоретическое, а вовсе не практическое значение.

Шопенгауэр считает, что Кант переоценивает значение разума в вопросах морали, поскольку разум, как утверждает Шопенгауэр, представляет собой нечто вторичное, принадлежащее явлению, первичной же является воля. Совершенно не принимает Шопенгауэр и императив долга, усматривая в нем тайную связь с религиозной моралью, прежде всего с десятью заповедями. Он упрекает Канта в формализме и педантизме, восстает против законосообразного обязывающего принципа, который лежит в основе кантовской этики, называя идею долга возмутительной для истинного морального чувства, а саму кантовскую мораль рабской. Он поддерживает известную эпиграмму Шиллера:

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

Шопенгауэровский анализ, по правде говоря, сам грешит формализмом. Сохраняя структуру кантовского трансцендентализма, Шопенгауэр выходит за его пределы в метафизику, положив волю в основу мира; он не хочет замечать неразрывной связи кантовского понятия долга со свободой. Кант настаивал не только на осознании долга, но и на его свободном избрании: он отличал волю от своеволия, называя это последнее произволом и произволением (*Willkur*); свободная воля и воля, подчиненная нравственному закону, для Канта — одно и то же. Афористично эту мысль, как бы ответ Канта Шиллеру, сформулировал известный современный отечественный философ Э. Ю. Соловьев:

Ближним охотно служи и даже будь добр из расчета.
Только не требуй, чтоб я доблестью это считал.

Правда, Шопенгауэр высоко ценил теоретическое обоснование Кантом свободы, внутренняя сущность которой определяется ноуменальным характером, и доказательство ее неразрывной связи с необходимостью, царящей в мире феноменальном. Вместе с трансцендентальной эстетикой это — два больших бриллианта в короне кантовской славы, которая никогда не померкнет, не уставал повторять он.

Каково обоснование морали Шопенгауэром? Человеческими поступками, утверждает он, движут три основные пружины: 1) безграничный эгоизм; 2) злоба, доходящая до крайней жестокости; 3) сострадание, доходящее до благородства и великодушия. Шопенгауэр начинает с рассмотрения проблемы честности и справедливости. Что побуждает человека быть честным и справедливым? Прежде всего внешняя необходимость: во-первых, законный порядок, охраняемый властями, а затем осознанная необходимость ради преуспевания иметь доброе имя под надзором общественного мнения. Таковы этические мотивы, относящиеся к естественному праву.

Если обратиться к государству, то «этот шедевр сознательного... суммированного эгоизма всех передал защиту прав каждого в руки власти, которая... вынуждает уважать права других» (76. С. 194). Возникающий

при этом обман настолько велик, что, когда государственная власть утрачивает силу, то есть сбрасывает намордник, любой содрогнется перед зрелищем ненасытного корыстолюбия, надменной жажды наживы, коварной злобы, фальши. Гамлет, замечает Шопенгауэр, не впадает в преувеличение, говоря: «Таков порядок вещей на этом свете: быть честным — значит быть одним из десяти тысяч» (76. С. 192).

Главная пружина в человеке — эгоизм, то есть влечение к благополучию, обремененное своекорыстием, что отличает человека от животного, не имеющего корыстных целей: человек желает всем насладиться, все иметь, всем повелевать. «Все для меня и ничего для других — таков его девиз». Первоначально термин «эгоизм» (вошедший в философский лексикон в XVIII веке) не имел оценочного содержания, он обозначал явление либо солипсизма, либо индивидуализма. Кант использовал его для определения морального солипсизма, самодовольства, самомнения, себялюбия.

Шопенгауэр не только следует за Кантом, он толкует понятие эгоизма как мировидение индивида, который сознает себя и носит в себе целый мир, представляя себя в нем его центром. Он находит себя вместилищем целой реальности, и для него не может быть ничего важнее, чем он сам. И сама смерть равносильна для него гибели мира. Эгоизм — могучая антиморальная сила, и Шопенгауэр повторяет афоризм своего главного произведения: «Иной человек был бы в состоянии убить другого только для того, чтобы его жиром смазать себе сапоги». Злорадство, ненавистничество, зависть, злоба, жестокость — вот далеко не полный перечень качеств, препятствующих победе честности и справедливости, и их правило: «Вреди всем, кому можешь». Не стоит еще забывать о равнодушии, антипатии, гневе и клевете.

Таким образом, человек от природы эгоистичен, а эгоизм — совокупность человеконенавистнических свойств, обращенных на ближнего; иными словами, человек от природы зол. Эту проблему поставил уже Кант в трактате «Религия в пределах только разума». В главном своем труде Шопенгауэр не столь категоричен: воля, движущая мотивами человека, безразлична к добру и злу.

Где найти импульс, побуждающий человека отказаться от недобрых наклонностей? Ссылаются на религии, ни одна из которых не могла бы утвердиться без помощи этических норм, приобретших священный характер. Для религий дело облегчается тем, что они, исходя из веры, требуют безусловного служения своим догмам. Их заветом являются добродетель, честность и справедливость, награда за которые последует в

посмертном воздаянии. Но в этом случае в основе веры также лежит эгоизм, взыскующий вознаграждения. К тому же вера в религиозные нравственные догматы редко бывает достаточно твердой. Не случайно, чтобы успокоить совесть, верующие нуждаются в исповеднике. Религиозная мораль не может помешать злу и насилию, бесчеловечным жестокостям, религиозным войнам, преследованиям еретиков и т. п.

Существуют ли поступки, за которыми мы могли бы признать истинную моральную ценность? Встречаются ли в жизни добровольная справедливость и бескорыстное человеколюбие? Вопрос в значительной мере остается для Шопенгауэра открытым, так как в нашем опыте, считает он, нам дан лишь сам поступок, а его мотивы и побуждения остаются скрытыми; в них, вполне возможно, таятся подчас эгоистические, корыстные и злые цели. Критерием морально-ценностного поступка является отсутствие всякой эгоистической мотивации. Эгоизм и моральная ценность поступка, безусловно, исключают друг друга. Целью и мотивом морального поступка должно быть благо другого человека.

Что побуждает человека к такого рода поступкам? Как может случиться, чтобы благо другого непосредственно, то есть так же, как мое собственное, становилось моим мотивом, побуждало мою волю до такой степени, чтобы я решился пожертвовать своим благом и даже жизнью? Предпосылкой для этого является способность переживать радость или горе другого как свое собственное. Это оказывается возможным только тогда, когда мое познание, мое представление о другом станет настолько четким, что я как бы окажусь в его «шкуре», отождествлюсь с ним.

Этот феномен представляется Шопенгауэру привычным для человека. Человек способен, несмотря ни на что, сострадать. В этом даже состоит любое благополучие и счастье. Исключительно «только сострадание служит основой свободной справедливости и подлинного человеколюбия» (76. С. 206). В этой формуле перед нами предстает понимание Шопенгауэром не только основы морали, но и сущности свободы.

Почему сострадание является альфой и омегой этики Шопенгауэра? Он называет сострадание великим таинством, первофеноменом морали. «...Процесс этот мистичен, ибо он есть нечто такое, в чем разум не может дать непосредственного отчета и основания, чего нельзя отыскать путем опыта» (74. С. 223). Природа не могла сделать ничего более действенного, как вложить в человеческое сердце этот чудесный задаток, благодаря которому страдание одного ощущается одновременно другим и из которого исходит голос, сильно и внятно взывающий к одному — «пощади!», к другому — «на помощь!». Для этого не нужно знание конкретных истин,

достаточно интуитивного познания, простого восприятия конкретных случаев, на которое сострадание реагирует немедленно без посредничества мыслей.

Мы можем радоваться счастью и благополучию других, но счастливый как таковой не требует нашего участия и оставляет нас равнодушными. И только страдание возбуждает нашу деятельность. Чужое страдание может стать непосредственно мотивом не только тогда, когда человек сознательно отказывается причинять страдание другому, но и тогда, когда он пробуждается к деятельной помощи. Здесь прочерчена граница между пассивным и активным состраданием — «не вредить» и «помогать», здесь проявляется добродетель справедливости и добродетель человеколюбия, корнящиеся в естественном сострадании, заложенном в человеческой природе.

Человечность — синоним сострадания. Венцом ее является не благоразумие, а подлинная, добровольная и бескорыстная справедливость. Эти проблемы получают соответствующее освещение во втором томе его главного труда (при втором издании), который выйдет в 1844 году. Для Шопенгауэра справедливость — самая существенная из добродетелей.

Что касается человеколюбия-любви, безграничной любви к ближнему, как они предписываются христианством и древнейшими религиями, то Шопенгауэр определяет их как непосредственное, даже инстинктивное участие в чужом страдании, контролируемом совестью. В них проявляется сочувствие, уважение и смиренная мысль о собственном несовершенстве. Не более того. Любовь как смысл жизни, как беззаветность всех чувств (не только совести), как высший уровень морали, как идеал, как самоцель и в конце концов как основа бытия Шопенгауэра не интересует.

На чем основаны различия в моральном поведении людей? Говорят, что мораль можно развить воспитанием: несмотря на то что мир лежит во зле, не дай сбить себя с истинного пути и будь лучше. Но воспитание, как мы видели, делу не помогает: добродетели не учатся. Все эти догмы лишь затемняют признание действительной immoralности человеческого рода. Человек с черствым сердцем не может превратиться в справедливого и человеколюбивого, потому что таков его характер, врожденный и неизгладимый: злоба врождена. В подтверждение этой мысли Шопенгауэр ссылается на многие авторитеты, в том числе и на Евангелие от Луки: «Добрый человек из сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из сокровища сердца своего выносит злое» (Лук. 6, 45).

Но главным аргументом для него служит по-прежнему кантовское различие эмпирического (посюстороннего, подчиненного пространству и

времени, причинности и множественности поступков) и ноуменального (независимого от пространства и времени и множественности изменений) характера. Кант полагал сосуществование в личности человека этих двух ипостасей одновременно; он утверждал, что человек принадлежит двум мирам — эмпирическому миру явлений и ноуменальному миру вещей самих по себе. В первом случае человек подчиняется внешним обстоятельствам, житейским ситуациям, подвержен слабостям и порокам, изначальному злу в себе; во втором — он стремится за свои собственные пределы, в нем пребывает и проявляется моральный закон. Каждому человеку открыт путь к нравственному совершенству.

Шопенгауэр разводит эти миры; эгоизм, злоба и сострадание у каждого имеются в невероятно различном отношении, но что-то из этих этических импульсов преобладает. Поэтому он считает возможным выделить характеры: эгоистический, злобный и сострадательный. Причем в последнем случае, чем больше развит интеллект, тем больше повышается и восприимчивость к страданию, что, собственно, плохо согласуется с постулатом самого Шопенгауэра о невозможности воспитания морали, о врожденном характере.

Более того, Шопенгауэр все же признает возможность прояснить голову себялюбца или злодея, «исправить понимание, привести человека к более верному взгляду на объективный мир, на истинные отношения жизни» (76. С. 242). Однако можно преобразовать поведение, но не собственно хотение, которое одно только и имеет моральную ценность. Здесь Шопенгауэр демонстрирует весьма формальный и даже догматический поход к характеру личности.

Следуя его логике, врожденный характер эгоиста или злодея нельзя ставить ему в вину. Эгоист или злодей не виноват в том, что он поступает так, а не иначе. Можно ли ставить человеку в вину или в заслугу совершенные им поступки, если они с необходимостью определяются его врожденным характером? Шопенгауэр вынужден снова обратиться к Канту, чтобы подчеркнуть совместное существование свободы и необходимости: действие определяется мотивом, но человеческая суть в ее бытии обнаруживает свою свободу исключительно в ответственности. Поэтому «протокол человеческих деяний есть совесть» (76. С. 244) как этический факт сознания. Не правда ли, это сродни долгу, на котором настаивал Кант? Но судящая совесть говорит об уже свершившемся, только косвенно, на основе воспоминаний, она заключает о неодобрительной оценке задуманных деяний.

Поэтому житейское поприще есть не что иное, как зеркало, в котором

может открыться человеку природа его собственной воли. Но получается, по Шопенгауэру, увидеть себя в нем дано не всем. Большая часть человечества, похоже, обречена остаться вне морали, пути к ней нет, так как характер предопределен. Шопенгауэр готов признать моральную направленность сознания только перед лицом смерти, когда человек раскаивается в совершенных несправедливостях.

Является ли размежевание между себялюбием и злом, с одной стороны, и справедливостью и состраданием, с другой, — абсолютным? Шопенгауэр — пессимист, поэтому он утверждает, что подлинный субстрат наших волевых стремлений, наша внутренняя сущность сама по себе, само хотящее и познающее для нас недоступны: «Мы видим лишь вовне, внутри — мрак. Поэтому знание, какое мы имеем о себе самих, вовсе не бывает полным и исчерпывающим, напротив, оно очень поверхностно, и в большей, даже главной своей части мы остаемся для себя самих неизвестными и загадкой» (76. С. 251).

Но если человек — загадка, то ответ, пока она не разгадана, остается открытым, пессимизм не абсолютным, и в конце туннеля, возможно, светит свет: там, вдалеке, и у себялюбца, и у злодея могут таиться моральные импульсы. Тем более что Шопенгауэр при этом вспоминает слова Канта о том, что Я познает себя лишь как явление, а не то, что оно такое само по себе. И эта вещь «в бесчисленных явлениях этого чувственного мира все-таки может быть единой, и во всех них будет обнаруживаться лишь единая и тождественная сущность» (76. С. 252), то есть один индивид узнает в другом непосредственно себя самого, свою собственную истинную сущность.

Поэтому индивидуация, в которой индивид коренным образом отличает себя от другого, — основа эгоизма, не совпадает с его истинной сущностью, в которой Я сливается с Ты. Напрасно Шопенгауэр отвергает моральный закон, к загадке которого Кант относился с благоговением: если Я есмь Ты, моральный закон существует в конечном итоге для всех.

Страх

Был ли сам Шопенгауэр сострадательным? Как можно определить его характер? Он был незлым человеком. В юности у него были друзья, в старости — верные поклонники, которых он ценил. Он сострадал нищим, убогим и гонимым, помогал неимущим университетским товарищам, обеспечил берлинскую возлюбленную, которая причинила ему много страданий, пытался упокоить старость сестры. Но вместе с тем он не терпел возражений, был вспыльчив, задирист и даже мстителен, легко ссорился и с трудом мирился.

Он страшился ответственности. С годами, после долгих лет забвения в нем развилось тщеславие. С юности он не терпел философских соперников, особенно доставалось, как мы видели, Гегелю, Фихте и даже Шеллингу, с которым он во многих пунктах был согласен. Во втором томе своего главного труда он изображал мир адом, в котором каждый — дьявол для другого. В этом мире господствуют безграничный эгоизм и безмерное зло. Свободе в нем нет места.

Он резко критиковал рабовладение в Америке и ужасающие условия труда на ткацких фабриках и заводах Германии, где рабочий день длился от десяти до четырнадцати часов. Речь шла о судьбе миллионов и миллионов людей. Но когда в революционные дни 1848 года эти несчастные поднялись на борьбу за жизнь, Шопенгауэр не жалел красок, выражая свое негодование строительством баррикад и вооруженными выступлениями: он трепетал от страха за свое имущество.

Уже в конце 1847 года стал очевиден надвигающийся кризис. А в мартовские дни 1848 года по всей Германии начались беспорядки. Возмущение было всеобщим. Среди рабочих и ремесленников распространялись социалистические и коммунистические идеи. Правда, полицейское управление утверждало, что в таком богатом и цветущем городе, как Франкфурт, нет недовольных пролетариев, о бедных хорошо заботятся, горожане удовлетворены и хранят верность городской конституции 1816 года.

Но мартовские дни показали, что дело обстоит иначе. Требования, звучащие по всей Германии, были актуальны и для Франкфурта: свобода прессы, свобода собраний, ограничение власти правящего сената, расширение прав «буржуазных коллегий», эмансипация евреев, суд присяжных. Как грибы, вырастали различные союзы. «Понедельничный

кружок» превратился в «Гражданский союз», «Гимнастическое общество» — в «Рабочий союз». Хоровой кружок надел красно-черно-желтые фуражки — символ единой Германии. Состоялся Конгресс ремесленников, на котором бушевали подмастерья, а мастера протестовали против капиталистических «французских свобод» и требовали нормирования труда по цеховым правилам. В мае 1848 года возникла радикальная «Франкфуртская рабочая газета», редакция которой присягнула бороться против либерального «денежного мешка».

В начале апреля в соседнем Оффенбахе состоялся Всеобщий съезд немецких рабочих союзов, принявший резолюцию, которая вызвала во Франкфурте большое волнение. В ней утверждалось, что рабочие никакие не коммунисты, они не хотят войны против богатых и собственности, но требуют занятости и достойной оплаты их тяжелого труда, личной свободы, свободы печати и равных прав; кроме того, они желали мира. Воодушевленные этими событиями, депутаты Франкфуртского рабочего союза направились со своими требованиями к власть предержащим. Они аттестовали себя как лучших, честнейших, вернейших и нравственных членов народа. Они выступили с угрозами против разрушительных махинаций князей, денежной аристократии и буржуазии, которых величали врагами народа.

Волнения охватили всю Германию. Возникли беспорядки в Бадене, Вюртемберге, Саксонии, Баварии и других государствах. Не устояла и Пруссия — самое большое немецкое королевство. В Рейнской области и в Берлине состоялись массовые выступления. В мае 1848 года открылось Прусское национальное собрание, объявившее весьма консервативный проект прусской конституции, спровоцировавший массовые выступления. Поднялось и крестьянство, требовавшее отмены феодальных тягот. Между тем во Франкфурте с 18 мая 1848 года в церкви Святого Павла начал заседать первый свободно избранный общенациональный немецкий парламент, который обсуждал принципы человеческих прав, объявив о работе над проектом конституции. На фасаде красовался лозунг: «Величие родины *Счастье страны*, О, сотвори их, / О, верни их народу!»

Артура все это крайне беспокоило. Он жаловался в письме своему почитателю Ю. Фрауэнштедту, что порядка нет, доходы сократились, книжное дело идет к упадку, все распустили паруса и готовятся к штурму. Когда парламент избрал австрийского эрцгерцога Иоганна, слывшего либералом, временным государственным правителем, Шопенгауэр вздохнул с облегчением: может быть, снова вернется порядок. Самое плохое, писал он Фрауэнштедту в июле, что эти четыре месяца прошли в

ужасных духовных страданиях, страхе и заботах: вся собственность, все законное достояние оказались под угрозой. В его возрасте это тяжело пережить.

Неприятие Шопенгауэром революционных событий было весьма неоднозначным по мотивам и способам выражения. Не раз он холодел от страха за свое имущество, которое позволяло ему жить ради философии. В «Английском дворе», гнезде консерваторов и конституционалистов, он стал объектом насмешек, величайшим «пожирателем демократии». Даже посещавшие ресторан его любимые офицеры-аристократы, в которых он видел спасителей общества, обращались с ним не слишком деликатно. Он то провозглашал тосты за спасителей отечества, например, «за доблестного фельдмаршала Виндишгреца», героя антинаполеоновской борьбы, то громогласно выражал желание даже не застрелить, но повесить радикального демократа Р. Блюма.

Во время сентябрьского территориального конфликта Пруссии с Данией из-за Шлезвига и Гольштейна франкфуртский парламент продемонстрировал полное бессилие, что подогрело недовольство и погасило надежды, зародившиеся в мартовские дни. 18 сентября 1848 года все это вылилось в восстание. Толпа штурмовала парламент. Улицы были перекрыты баррикадами, по городу шла стрельба. Были убиты два видных представителя контрреволюции — герцог Ф. Лихновский и генерал Г. Ауэрсвальд.

Шопенгауэр в эти грозные дни имел несчастье оказаться в центре противоборства. В полдень он увидел из окна, как вооруженная граблями, палками и некоторым количеством ружей толпа с красным знаменем заполонила мост, возле которого он жил, забаррикадировала телегой въезд в переулок и открыла стрельбу. Один рыжебородый человек в красном камзоле был особенно активен... Такие показания оставил в полиции Шопенгауэр как свидетель.

В одном из писем Фрауэнштедту Шопенгауэр сообщает красноречивую деталь: внезапно у его двери раздались голоса и выкрики, затем начали в дверь ломиться. Он решил было, что это — не «борцы за свободу, а — «суверенные каналы»» ломают двери. Служанка сообщила, однако, что это несколько австрийских военных. Он тотчас же открыл «верным друзьям»: в квартиру ворвались 20 «голубоштаных» богемцев, чтобы стрелять из его окна по восставшим. Но вскоре они решили, что лучше пойти в соседний дом. Офицер на первом этаже наблюдал «подонков на баррикаде»; для удобства наблюдений Шопенгауэр послал ему свой оперный бинокль.

Ярость Шопенгауэра была направлена прежде всего против интеллектуальных болтунов. В той мере, в какой его отвращение имело философские основания, оно адресовалось спесивым «спасителям мира», «гнусному оптимистическому мышлению». Для него эти «суверенные каналы» — обманутая свора, которая верит, что в ее нищете виновны государственные учреждения и что все переменится к лучшему, если разрушить существующее государство и на его месте насадить другое. Шопенгауэр считал это левым гегельянством, приспособленным для народа. Государство вовсе не механизм прогресса; для того, чтобы достичь этой цели, потребуется его непременно обожествление. Он защищал авторитарное государство, вместе с тем указывая на опасность, как сказали бы сегодня, «тоталитаризма».

В его трудах государству отводится роль защитника отдельных лиц друг от друга, а страны — от внешних врагов. «Некоторые немецкие философских дел мастера нашей продажной эпохи, — пишет он, — хотели бы превратить его в морально-педагогическое учреждение, причем проглядывает задняя иезуитская цель — упразднить личную свободу и индивидуальное развитие отдельного человека, превратив его в простое колесо китайской государственной и религиозной машины. Но это тот самый путь, по которому во время оно пришли к инквизициям, аутодафе и религиозным войнам...» (132. S. 231).

Предвосхищение обожествления государства виделось ему в облике «черни» (это были рабочие, подмастерья и крестьяне из соседних деревень), сражавшейся на баррикадах; их духовных лидеров он определял как «топорных» материалистов. Он считал иллюзией, что удовлетворение материальных потребностей может способствовать выходу из нищеты человеческого существования; он называл подобных пророков недоучившимися студентами, точнее, «младогегельянцами», опустившимися до абсолютно физических взглядов, которые можно обозначить как бесовство. Великие слова!

Но у Шопенгауэра, к сожалению, нельзя найти объяснения причин той социальной болезни, которая тогда и позже, в XX веке, поразила не только Германию, но также Россию и многие другие страны. Революция — не заговор и не результат пропаганды. Она происходит стихийно, но ее порождают глубокие внутренние противоречия. Если для нее нет исторической почвы и нет социальных групп, способных к действию, сколько ни зови — на баррикады никто не пойдет; а пойдут в баню, в пивную, сядут к телевизорам.

В философии сострадания у Шопенгауэра нельзя найти симпатии или

оправдание революции, ее мотивов, однако в ней имеются признаки понимания ее социальных и политических причин. Тем не менее в дни революции сердце рантье Шопенгауэра сжималось от страха за свои деньги. Три года спустя он совершил великий жест сострадания: в 1852 году составил завещание, в котором передал свое состояние фонду поддержки солдат-ветеранов и семьям погибших участников подавления революции 1848 года.

Глава десятая. «Нил достиг Каира»

На переломе эпох

Революция в Германии закончилась бесславно. В марте 1849 года франкфуртский парламент принял конституцию единого германского государства. Все немецкие государства должны были соединиться в германской империи, сохранив свою внутреннюю самостоятельность. Законодательство, таможня, вооруженные силы и внешняя политика становились прерогативой общегерманского правительства. Провозглашались и некоторые демократические свободы, среди них — равенство перед законом, свобода слова и пр. Феодалные повинности и собственность объявлялись неприкосновенными; вопрос о крестьянах предполагалось урегулировать в дальнейшем.

Прусскому королю предложили корону конституционного монарха, но он ее не принял, так как она, по его словам, слеплена из «дерьма и глины» и есть «не что иное, как собачий ошейник, с помощью которого его хотят приковать к революции 1848 года»: Фридрих Вильгельм IV на дух не переносил конституцию. Она оказалась мертворожденной.

Часть франкфуртского парламента отбыла в Штутгарт и там прекратила свою работу в июне 1849 года. На местах еще продолжались волнения. В Дрездене, например, в 1849 году оказались на баррикадах будущий шопенгауэрианец и автор «Кольца нибелунга» композитор Рихард Вагнер и русский анархист Михаил Бакунин. И хотя постепенно восстановились тишина и спокойствие, главный вопрос — объединение Германии — остался нерешенным.

Как можно охарактеризовать эпоху, в которую философия Шопенгауэра получила вторую жизнь? Отечественный социальный философ А. И. Фурсов называет 1848–1867-е годы «длинными пятидесятыми». Это была эпоха «формационного» капитализма с ее бурным началом. Уже 30-е годы стали временем великого перелома — многоуровневого кризиса капитализма, изменившего жизнь Европы и вообще «земной цивилизации: тогда осуществлялось «выковывание» Запада и новейшей всемирной истории. Это был не системный (еще), но внутрискруктурный кризис капитализма, экономически связанный с переходом от ранней (мануфактурной) стадии к стадии промышленной; политически это был переход от структур Старого порядка к «цивилизации XIX века», хотя Старый порядок сопротивлялся до 1914 года. Социально этот период был связан с переходом от аграрного «группового» общества к

урбанистическому, массовому. В 40–50-е годы XIX века весь мир оказался распахантым настезь для Европы. Запад взял его в «оперативную разработку» и сам постепенно втягивался (через конфликты и войны) в единое общеевропейское капиталистическое общество (см. 66).

Несмотря на нерешенность главных проблем, в Германии началось бурное экономическое развитие и разрушение традиционных социальных устоев. Страна шла к единому рынку. Развивалось и крупное промышленное производство. Фабрики быстрыми темпами вытесняли ремесло и мануфактуру. С 1848 по 1858 год мощность паровых машин увеличилась почти в шесть раз, удвоилось число ткацких станков. За 15 лет длина железных дорог возросла с четырех тысяч почти до шестнадцати тысяч километров. Восторжествовал «пруссский путь» преобразования сельского хозяйства — мучительное для крестьян превращение крепостничества в кабалу буржуазной эксплуатации. Обезземеливание крестьян влекло их в города; в городах же из-за наступления фабрик среди ремесленников царили безработица и «дикий» капитализм; следствием были бунты и массовая эмиграция — в иные годы до ста тысяч человек.

Преодолевались не только экономические барьеры, слабели суверенитеты. Что касается объединения Германии, то разрушительный потенциал революции 1848 года использовал Бисмарк, пошедший «по реакционно-революционному пути» в процессе объединения страны и строительства рейха. На пути к объединению в течение десяти лет Германия трижды воевала (с Данией, Австрией и Францией). Внутри страны ломались сословные перегородки, и многочисленные их производные (цеховые ремесленные объединения, крестьянские разряды, купеческие гильдии и пр.) уступали место массовому обществу, «толпе людей» (73. С. 431), как выразился за 30 лет до этого Шопенгауэр в своем главном труде. Добавим: толпе одиноких людей.

Разрушение корпоративных устоев понуждало каждого спасаться в одиночку, либо примыкать к возникавшим массовым движениям и массовым партиям, в которых каждый «каплею лился с массою», то есть превращался в винтик. К 50-м годам расширилась социальная база политической жизни. Возникли Национальный и Прогрессивный союзы, объединившие либералов. На арену самостоятельной экономической и политической борьбы вышел рабочий класс. Был создан Всеобщий германский рабочий союз во главе с Фердинандом Лассалем.

Считается, что после поражения революции общественное мнение «повесило голову», и мировая скорбь, пессимизм, разочарованность, крушение веры в прогресс и прочее стали преобладающими в духовной

жизни страны. А потому пессимизм Шопенгауэра обрел благодатную почву, и учение вышло, наконец, из забвения. Это верно, но только по отношению к либеральным и некоторым радикальным элементам общества. Например Г. Гервег, писавший публицистические стихи, зовущие на баррикады, сам участник столкновений в Бадене, после бегства в Швейцарию стал ярым шопенгауэрианцем и склонил к этому Р. Вагнера, который, как считают некоторые, «заразил» идеями Шопенгауэра Фридриха Ницше. В образованных читательских кругах пути сверхнапряжения, легкомысленных спекуляций, форсирования событий больше не принимались.

Вера в прогресс сохраняла свое значение, хотя за свободу вместе с «народом» бороться уже не хотели: общество оказалось расколотым. Рабочее движение обрело собственную программу, организации, вождей и пророков: К. Маркс разоблачал капитализм и прорицал пришествие диктатуры пролетариата. Либералы же становились более прагматичными; теперь они не звали на борьбу, но призывали к терпению. Вместо эмоциональных призывов и радужных надежд они пытались опираться на объективные тенденции развития. Повсюду звучал клич: назад, к фактам!

Я. Молешотт и Л. Бюхнер, обратившись к податливым фактам, создали вульгарно-материалистические философские концепции, призванные сокрушить метафизику и спекулятивную мысль вообще: функции мозга рассматривались у них по аналогии с выделением желчи из печени или мочи из почек. Общим местом стал призыв: будь доволен миром, каков он есть. Врачи забросили свои гипотезы и заключения: их интересовал теперь исключительно конкретный опыт; политики разных партийных направлений (но не марксизма!) замкнулись на конкретных потребностях и предпочтениях. В литературе тон задает Теодор Фонтане, эстетической программой которого стал реализм, распространившийся на оценку повседневной жизни; в живописи также господствовал реализм, отвергавший экзальтацию и пафосные сюжеты.

Время Гегеля прошло. Еще в предмартовские дни 1848 года Маркс «поставил его с головы на ноги». После 1848 года никого не волновало, разумна действительность или нет, очень скоро она стала пониматься весьма тривиально. Но зато новая эпоха стала весьма плодотворной для эмпирической науки. Благодаря Ю. Либиху возникла органическая химия, затем агрохимия, наука об удобрениях. Естественно-научное знание пыталось сокрушить натурфилософию, долгие годы державшую в тени естествознание. Ученый становился служителем процесса исследования: здесь были все равны. Важны были практические результаты

эмпирического знания.

В изучении понятия «жизнь» базовой наукой стала физиология, которая изучала жизнь на клеточном уровне. Быстрые шаги делала патофизиология и бактериология, в которую весомый вклад внес Р. Вирхов. То, что живет и умирает, превратилось в объект наблюдения в микроскопе. Природа не нуждалась в метафизике, и «спиритуальная «жизненная сила»» вышла из игры. Великое учение Ч. Дарвина о происхождении видов (1859) создало мощный порыв для изучения реальных путей приспособления и выживания живых существ в борьбе за существование, в дальнейшем сложившееся в социал-дарвинизм, объяснявший с этих позиций и общественное развитие.

Идея историзма, выработанная немецкой классической философией, распространилась на другие отрасли знания и соединилась с реализмом. Для самой философии это вылилось в особый интерес к истории философии и литературы. Идеи и метод Л. Ранке распространились вплоть до школьных учебников истории. Метафизический вопрос о бытии и его смысле был ограничен вопросом о бытии, как оно есть. Достаточно было знать, как что-то возникло и как оно существует. Реализм оказался великой движущей силой релятивизма.

И все же «реализм», широко распространившийся на многие сферы культуры, выразивший новый поворот к секуляризации знания, таил в себе некое незаполненное пространство. В 1854 году, когда в Геттингене состоялся съезд естествоиспытателей, группа ученых попыталась спасти «душу», приспособив к науке «наивную веру». То, что душа вдруг обнаружилась в недрах натурализма естествоиспытателей, было первым симптомом, способствовавшим готовности принять метафизику Шопенгауэра, так как в ней красной нитью проходила мысль, оспаривавшая отныне всеми отвергаемую философию духа, но вместе с тем эта философия не опрокидывалась целиком в грубый материализм.

Шопенгауэр не принимался материалистами, его метафизика воли контрастировала с вульгарным материализмом того времени, но витализм, который просматривался в его учении, примирял с ним натуралистически ориентированных ученых. В нем была эмпирически трезвая стихия, глубина духовно-душевных симптомов, по которым они тосковали.

У Шопенгауэра можно было найти хвалу трезвому чувству реальности, материалистическое объяснение причинности в природе и примыкающее к Канту обоснование путей нашего познания. Шопенгауэр положил начало кантовскому ренессансу. В его учении обосновывался целостный подход к миру. Привлекательным для многих было положение о

том, что подобное восприятие действительности не является единственным, что вещный, чувственно постигаемый мир есть всего лишь мое представление. Шопенгауэр открыл возможность философии жизни. Можно было почитать эмпирическую науку, быть преданным материализму и в то же время им не ограничиваться. Шопенгауэровское «верховенство» воли самой по себе дополняло материально понимаемую действительность.

Еще более действенной, чем натурализм Шопенгауэра, была его этика, изложенная популярно и представшая перед читателем как «философия для всех». В «Парерга и Паралипомена» были опубликованы «Афоризмы житейской мудрости», которые очень скоро стали домашней книгой образованного общества. Философия Шопенгауэра пришлась кстати: он предложил новую веру. С одной стороны, зов мощной воли к жизни стал очевиден и воодушевлял на «подвиги» во славу жизни тех, кому она была мила и кому не было дела до боли и страданий других, равно как и до вечного правосудия. С другой стороны, для тех, чья жизнь протекала в борьбе за кусок хлеба и в житейских страданиях, кто (а их было слишком много) вынужден был жить в страданиях нищеты и в покорности перед судьбой, вера в вечное правосудие оправдывала их смиренное существование. Философия Шопенгауэра стала для них религией. Для профессиональных философов она оказалась противоядием от вульгарного материализма и позитивизма, вернула в философию человека, положив начало развитию персоналистических и экзистенциалистских течений.

«Комедия славы»

Артур и все его добро благополучно пережили революцию. Снова его жизнь вступила в прежнюю колею: утром рукописи, перед обедом флейта, обед в «Английском дворе», затем — чтение газет, прогулки с пуделем и т. д. и т. п. Но «Каспар Хаузер» философии вышел из темницы на свет, а все еще оставался неузнанным, хотя час его славы был уже близок. Еще в марте 1844 года появилось второе издание «Мира как воли и представления», исправленное и расширенное главным образом за счет впервые изданного второго тома. Издатель сначала сопротивлялся переизданию, а затем уступил; Шопенгауэр же отказался от гонорара. В предисловии он писал, что передает свой труд теперь уже в завершенном виде не современникам или соотечественникам, а всему человечеству. Но «тупость» мира еще не была преодолена.

В 1845 году в «Иенской литературной газете» появилась снисходительная по тону рецензия, в которой этот труд рассматривался как некий переход от Канта к Фихте. Никто по-прежнему не замечал, что с учения Шопенгауэра начинается новая эра в философии. Когда в 1845 году Шопенгауэр поинтересовался остатком тиража, Брокгауз сообщил ему, что издание этой книги — самая плохая его сделка.

Новейший биограф Шопенгауэра Рудигер Сафрански утверждает, что слава Шопенгауэра как гениального философа родилась в Англии в апреле 1853 года, когда ему было уже 64 года. Тогда в «Вестминстер форин кварталерли» появилась статья о никому не известном немецком «Каспаре Хаузере», который своей судьбой подтвердил акустический закон: звук оружийного выстрела достигает слуха отнюдь не сразу; потребовалось сорок лет, чтобы его услышали. Шопенгауэр об этой статье выразился насмешливо: «Комедия славы». И заключил: «Нил достиг Каира». Статья была перепечатана усилиями его поклонника Дж. Оксенфорда в немецкой газете «Фоссишер цайт», и «только после этого имя Шопенгауэра получило известность на родине» (124. С. 17). Однако это не совсем так.

Известность Шопенгауэра в Германии росла независимо от этого случая, постепенно и стихийно, хотя статья в «Фоссишер цайт» действительно в одночасье сделала имя Шопенгауэра знаменитым во Франкфурте. Уже с начала 40-х годов Артур стал получать знаки поддержки. Появились поклонники и ученики — «апостолы» и «евангелисты», которые именовались так не только в шутку. Самый старый

из них, Фридрих Доргут — юрист из Варшавы, открыл для себя Шопенгауэра уже в конце 30-х годов и стал истовым приверженцем его учения. Юлий Фрауэнштедт учился философии в Берлине, в годы учения вообще о Шопенгауэре не слышал и узнал о «Мире как воле и представлении» случайно. В 1841 году в «Галлише ярбюхер» он опубликовал свой панегирик: Ю. Фрауэнштедт утверждал, что Шопенгауэр — единственный среди современных философов, кто разработал чистую, глубокую и остроумную философию; на него никто не обращает внимания, это свидетельствует лишь о том, что ей принадлежит будущее.

Второе издание труда обогатило Шопенгауэра еще двумя учениками, которых он особенно полюбил. Это были Иоганн Август Беккер и Адам фон Досс. Оба были не философами, а юристами. Первый из них, майнцский адвокат, обратился к Шопенгауэру в 1844 году с письмом и обнаружил столь близкое знакомство с его трудами, что Шопенгауэр был потрясен. Беккер делился с ним не только своими сомнениями, связанными с учением, но выражал недовольство состоянием посткантовской философии, что весьма импонировало Учителю. Беккер был единственным человеком, ради кого Шопенгауэр покинул Франкфурт: однажды прекрасным летним днем он отправился железной дорогой в Майнц, к нему в гости.

Еще более трогательным был Адам Досс. Прочитав «Мир как воля и представление», он совершил в 1849 году паломничество во Франкфурт. Шопенгауэр принял его и был очарован его энтузиазмом. Он прозвал его своим «апостолом Иоанном» и, желая «подогреть» активность своей пока еще маленькой общины, сообщил Фрауэнштедту о приятном визите: «По точному знанию моих работ и убеждений он по меньшей мере равен, если не превосходит Вас; его усердие неописуемо и доставляет мне много радости» (132. S. 240). И хотя Досс не был «евангелистом», то есть активным проповедником учения Учителя, он все же писал знакомым и незнакомым, а также важным или известным людям, с которыми он даже не был знаком лично, советуя им прочесть произведения философа.

Наибольшей активностью среди почитателей Шопенгауэра отличался Юлий Фрауэнштедт. Он был верным «рабом», публиковал тексты Мастера и комментировал их, разыскивал в газетах, журналах и книгах упоминания о его учении; он заказывал для Шопенгауэра литературу и сообщал ему курс акций на биржах. Однако Шопенгауэр обращался с ним весьма сурово: Фрауэнштедт не слишком хорошо понимал учение Шопенгауэра и в одном из писем назвал волю трансцендентным опыту абсолютом, за что получил гневную отповедь. Когда Фрауэнштедт попытался защититься от

нападок Учителя, который обвинял его в том, что тот кокетничает с моралью «бесовского» материализма, Шопенгауэр прекратил с ним переписку. Несмотря на это, Фрауэнштедт остался его верным «евангелистом», и в 1859 году, незадолго до смерти, Шопенгауэр завещал ему свое литературное наследие. В конце концов вокруг Шопенгауэра возникла небольшая община «евангелистов» и «апостолов», своего рода церковь, где Шопенгауэр играл роль верховного пастыря.

Но в 1850 году Шопенгауэр получил болезненный щелчок. Два тома, составленные им из заметок и дополнений к своим сочинениям, — «Парерга и Паралипомена» (в первом русском полном собрании сочинений переведенные как «Систематические дополнения и ранее неизданные заметки»), которые, вопреки прежним заявлениям философа о том, что он не собирается быть наставником или учителем, а ищет всего лишь истину и только истину, содержали именно наставления к достойной жизни, и которые он охарактеризовал как самую популярную «философию для всех», надеясь на всеобщее признание, были отвергнуты Брокгаузом и некоторыми другими издательствами. Тогда за дело взялся Ю. Фрауэнштедт; он нашел в Берлине книжный торговый дом, и в 1851 году двухтомник появился на свет. Это был поворотный пункт в судьбе учения. «Философию для всех», особенно включенные в нее мгновенно ставшие знаменитыми «Афоризмы житейской мудрости», наконец заметил широкий читатель. Но дело было не в самих заметках. Пришло время востребовать философию Шопенгауэра.

Первоначально публикация «Парерга и Паралипомена» пробудила интерес не столько среди философов, сколько у читающей публики. «Афоризмы житейской мудрости» принесли Шопенгауэру известность в Германии. В 1853 году вышло третье издание «Мира как воли и представления», также получившее теперь некоторый резонанс. Тогда-то в Англии и была опубликована упомянутая Сафрански статья.

Между тем число поклонников, которые хотели бы с ним пообщаться, росло. Они являлись в «Английский двор», усаживались за соседний столик, чтобы хотя бы видеть его, а если повезет, то и слышать его речи. Рихард Вагнер приглашал его в Цюрих, где нашел убежище как политический эмигрант. Он посвятил Шопенгауэру клави́р своего «Кольца нибелунга». Но тот проявил черную неблагодарность; он сказал посылному: «Передайте своему другу Вагнеру спасибо за «Ни́белунгов»; однако он должен покончить с музыкой, он гениальнее в поэзии! А я сохраняю верность Россини и Моцарту...» (133. S. 199).

В конце концов и цех философов назначил ему свидание: за два года

до смерти Шопенгауэра Г. Кербер в университете Бреславля прочел о нем первую лекцию. В том же Бреславле в 1865 году Стефан Павлицкий защитил первую в мире докторскую диссертацию «Учение Шопенгауэра о рациональном философствовании». В 1856-м на конкурсе, объявленном философским факультетом Лейпцигского университета, за изложение его учения впервые была вручена премия его ученику К. Бэру. Были и критики. Гегельянцы его не приняли. Так, К. Розенкранц весьма негативно отнесся к учению Шопенгауэра, едко назвав его «новоизбранным кайзером немецкой философии» (цит. по: 124. S. 513).

После многих лет безвестности и полного уединения Шопенгауэр радовался малейшим знакам внимания. Новый поклонник, некий А. Кильцер, стал инициатором текстологических штудий, занявшись поисками первого издания книги, чтобы сравнить его с последующими. Когда он опубликовал о Шопенгауэре небольшую заметку, тот поспешил свести его в Мюнхене со своим верным учеником А. фон Доссом, «ибо, — писал он, — где двое «собранны во имя Мое, там и Я посреди них»» (Мф 18, 20; письмо Доссу от 12 сентября 1852 года). Новый Христос!

Куно Фишер в книге о Шопенгауэре весьма неодобрительно относится к ревностному вниманию философа к своей растущей известности. Он называет его болезненно тщеславным, упрекает за измену прокламируемого им отказа от воли. Но философия — профессия публичная, и творец не может не желать, чтобы его слышали. Многолетнее неприятие учения и одинокая жизнь не погасили его воли к жизни и живого ума. Признание пришло поздно, и он не мог не внимать и не радоваться ему, хотя бы в частных письмах. Быть может, и печально, что мудрец и великий ум так радуется малейшим знакам внимания; но эта радость вызывает и сочувствие, так как перед нами предстает человек совершенно одинокий и от своего одиночества страдающий. Упреки Фишера несправедливы. К тому же Шопенгауэр понимал истинную цену своей славы.

Немецкий писатель Ф. Геббель свидетельствует, что в беседе с ним Шопенгауэр сравнивал «комедию славы» с театром: когда после представления в зале уже темно, но еще горят огни на пустой сцене... «тут выхожу вперед я — опоздавший, привычно отставший, и тогда начинается комедия моей славы» (133. S. 308). Порой его известность действительно вызывала комический эффект.

Какой-то поклонник сообщал, что приобрел три экземпляра последнего издания, чтобы осчастливить своих родственников. Другой — строил дом только ради того, чтобы повесить там портрет философа. Некий

господин из Богемии ежедневно обновлял венок, увенчивавший его портрет. Курсанты военной школы всю ночь слушали чтение «Метафизики половой любви». Из соседнего Гамбурга прибыли члены какого-то ферейна, чтобы с немецкой основательностью заняться изучением пессимизма. Так или иначе, Шопенгауэр в конце жизни стал знаменитым, а в конце XIX века он был уже самым читаемым в мире философом.

Стал ли он счастливым? Ведь дело его жизни принесло наконец плоды. Вопрос остается открытым. Тем не менее вполне можно говорить, если не о радости (Шопенгауэр по-прежнему постоянно предавался беспокойству и дурным предчувствиям), то по крайней мере его удовлетворенности тем, что в конце концов жизнь состоялась. За год до кончины он как-то сказал Фрауэнштедту: «Знаете ли, абсолютно все, что сделано, поддается подсчету. Я иногда удивляюсь самому себе, что все это сумел совершить. Ведь в повседневной жизни нет ничего такого, что проявляется в высшие моменты созидания» (133. S. 124).

Вопрос о счастье остается открытым еще и потому, что в учении Шопенгауэра счастье — всего лишь миг, уступающий место новым стремлениям, желаниям и мотивам, реализация которых невозможна, иллюзорна либо мимолетна и всегда сопровождается беспокойством, неприятностями и страданием. И только страдание имеет позитивный смысл.

Негативное счастье

Счастье и представление о нем значительно старше любой философии. Люди всегда стремились к полноте бытия, к лучшей жизни, к самореализации — силе, власти, чести, богатству, здоровью, долгой жизни. Веками сохранялось представление о счастливом «золотом веке» человечества, которое было когда-то, а теперь (и это «теперь» длится с мифологических времен до наших дней) жизнь такова, что человеку больше выпадает страданий, чем счастья: о счастье мечтают, к нему стремятся. Счастье видится в руках судьбы либо богов, но также и в руках человека. В течение веков вырабатывалось понятие о высшем благе как идеале, в котором воплощено высшее человеческое счастье, к нему стремится человечество, несмотря на беды и страдания.

Шопенгауэр полагал, что в мире существуют три могущественные мировые силы — мудрость, мощь и счастье. Последняя из них самая важная. Но наш жизненный путь подобен бегу корабля. Судьба играет роль ветров, либо быстро продвигая нас вперед, либо отбрасывая назад, а наши собственные усилия имеют мало значения. Наше житейское поприще является производным двух факторов — ряда событий и ряда наших решений, осуществляющихся в ограниченном горизонте, который проясняется только тогда, когда они переходят в наличную действительность. Перед нами открывается в этом случае столько упущенного счастья, столько навлеченных на себя бед! «Судьба тасует карты, мы играем» (71. С. 396).

Шопенгауэр сравнивает жизнь с игрой — древней метафорой, использованной еще Омаром Хайямом:

Я жизнь сравнил бы с шахматной игрой,
То ночь, то день, а пешки — мы с тобой.
Подвигали, побили и забыли,
И в темный ящик сунут на покой.
(Пер. Тхоржевского)

В переводе В. Державина это рубаи выглядит иначе, но смысл его тот же:

Кто мы? — Куклы на нитках, а кукольник наш — небосвод,
Он в большом балагане своем представление ведет.
Нас теперь на ковре бытия поиграть он заставит,
А потом в свой сундук одного за другим уберет.

Оптимизму, вере в счастье противостоит здесь глубокий пессимизм, неверие в возможность благой жизни, ибо она кончается смертью, да и сама жизнь такова, что подчас лучше умереть, поскольку за пределами жизни «беззаконные перестают наводить страх, и там отдыхают истощившиеся в силах. Там узники вместе наслаждаются покоем и не слышат криков надсмотрщика; малый и великий там равны, и раб свободен от господина своего» (Иов. 3, 17–19).

Положив в фундамент своего учения безосновную и могучую волю, проявляющуюся во всей Вселенной, которая стремится и движет весь мир без цели и без конца в бесконечном времени и пространстве и объективацию которой представляют собой предметы, процессы и человеческая жизнь, Шопенгауэр объясняет этим обстоятельством недостижимость человеком, подвластным волевым импульсам, продолжительной удовлетворенности и тем самым — недоступность счастья.

Шопенгауэр пишет: «Существует одно врожденное заблуждение, и оно состоит в том, что мы рождены для счастья. И врождено оно потому, что совпадает с самим нашим существованием, наше существо — его парафраза, а наше тело — его монограмма: ведь мы не что иное, как воля к жизни, а последовательное удовлетворение всего нашего воления и есть то, что мыслится в понятии счастья» (74. С. 616).

Но воля, которая хозяйничает в мире и в человеческой жизни, весьма мало способствует этой цели. Вину за это возлагают на неблагоприятные обстоятельства, на судьбу, других людей или собственные промахи. И когда жизнь прожита, в старости человек угнетен тем, что она не состоялась. К тому же любой из радостных дней проходит как нечто мимолетное, наслаждение оставляет осадок неудовлетворенности, а то и иллюзорности. Получается, что счастье как цель существования недостижимо.

«Удовлетворение, или то, что называют счастьем, в действительности по своему существу всегда негативно и никогда не бывает позитивным. Это всегда не изначальное счастье, но удовлетворенное желание. Ибо желание, то есть недостаток чего-либо, — условие, предшествующее всякому наслаждению. Но вместе с удовлетворением исчезает желание, а следовательно, и наслаждение. Поэтому удовлетворение или счастье —

всего лишь освобождение от горя, от нужды; ибо к этому относится не только действительное очевидное страдание, но и любое желание, нарушающее наш покой... Непосредственно нам дан лишь недостаток чего-либо, то есть страдание. Удовлетворение же и наслаждение мы можем испытывать только опосредованно, в воспоминании о предшествовавших страданиях и лишениях, прекратившихся вместе с удовлетворением» (73. С. 420).

Как только удовлетворено стремление или желание, удовольствие уходит в воспоминание, а на первый план выдвигаются новые беспредметные стремления или скука. Все это находит отражение в искусстве — «верном зеркале сущности мира», которое способно изображать лишь борьбу за счастье, стремление к нему, но ни в коем случае не длящееся и полное счастье. Даже в идиллии, цель которой описывать счастье, оно не выдерживается.

Человеческая же жизнь в своих крайних выражениях дает нам мало примеров счастья. Люди с могучим волеием, с сильными страстями, способные добиваться поставленных целей, либо продолжают подчиняться волевой мотивации, а потому сохраняют неудовлетворенность, либо пресыщаются, жизнь их становится пустой, а потому и несчастной. Шопенгауэр продолжает утверждать, что большинство индивидов, отнюдь не сильные натуры, являют собой жалкое волеие ничтожных субъектов, которое постоянно возвращается к одному и тому же и только потому избегает тоски и скуки.

«Люди подобны механизму часов, которые, будучи заведены, идут, сами не зная зачем; и каждый раз, когда зачат и рожден человек, часы человеческой жизни заводятся вновь, чтобы, ноту за нотой, такт за тактом, вновь повторить с незначительными вариациями бесчисленное множество раз сыгранную на шарманке старую песнь. Каждый индивид, каждое лицо и жизненный путь человека — лишь одно короткое сновидение бесконечного духа природы, вечной воли к жизни, лишь еще один мимолетный образ, который она [воля], играя, рисует на своем бесконечном листе — пространстве и времени, сохраняя его нетронутым в течение ничтожного по сравнению с ними срока, а затем стирает, чтобы освободить место для других... В этом таится загадочная сторона жизни, за каждый из этих мимолетных образов, за каждую из этих пустых затей вся воля к жизни со всей ее порывистостью должна платить многими глубокими страданиями и в завершение — долго устрашавшей, наконец наступившей горькой смертью» (73. С. 422).

Получается, что человек самым бытием предназначен жить в

бесчеловечных условиях, что именно земной ад хорош для человека. Более того, счастье непрерывных побед, счастье триумфального исполнения желаний, счастье полного насыщения — тоже есть страдание. Это душевная гибель, это некая непрерывная моральная изжога. Поэтому жизнь трагична, хотя в своих единичных проявлениях способна принимать характер комедии.

Потребность в помощи и поддержке человек стремится утолить созданием воображаемого мира в виде тысячи суеверий, расточая на них силы и время вместо того, чтобы устранять реальные опасности и несчастья. Тщетно взывает мученик к своим богам, моля их о помощи: он безжалостно предоставлен своей судьбе. Вот почему все лучшее, благородное и мудрое с трудом пролагает себе путь. Вот почему история жизни отдельного человека — история страданий, непрерывный ряд крупных и мелких несчастий, так что в конце этой жизни умный и честный человек не захочет еще раз прожить ее и скорее предпочтет полное небытие. Не случайно Данте не смог описать небо и небесное блаженство; он столкнулся с непреодолимыми трудностями, так как «этот лучший из миров» не дает материала. Оптимизм представляется Шопенгауэру «не только абсурдным, но и поистине гнусным воззрением, горьким издевательством над неизреченными страданиями человечества» (73. С. 426). Таково радикальное отрицание счастья, представленное в первом томе главного труда Шопенгауэра «Мир как воля и представление». Как видим, Шопенгауэр не расходился с библейским представлением о мире как юдоли страстей и печалей — следствии первородного греха. В одной из ранних дневниковых записей мы встречаем горькое сомнение в том, что человечество живет в лучшем из миров; если мир прекрасен, писал он, и все страдания оправданы, кто может принять такой мир? Противостоять злу можно лишь доброй волей, но где она? Противостоять злой воле можно лишь случайно. Каков выход? Отказ от воли (см.: 134. Bd. 1. S. 96). В главном его труде тема отказа от воли, призыв к покою, аскетизму, в идеале — к нирване, доступной немногим, — звучали во весь голос.

В преклонные годы, когда Шопенгауэр готовил второй том своего труда, в его взглядах ничего не изменилось; он по-прежнему призывал видеть смысл жизни не в благе и счастье, но в скорби; глубокий смысл жизни он видел в признании тщеты человеческих стремлений и ничтожности существования. Страдание открывает путь к очищению, поэтому наше спасение и освобождение больше зависит от того, что мы выстрадали, чем от того, что сделали.

В старости отмирание жизни выражается в отмирании воли: самое

страстное воление, причиняющее столько страданий, — половой импульс, с возрастом угасает, что приводит человека в состояние, сходное с невинностью; самые желанные блага представляются иллюзорными; себялюбие вытесняется любовью к детям; это процесс экстаза воли. Так естественным образом осуществляется обращение воли к очищению, искуплению жизненных страстей и страданий. Шопенгауэру видится и иной путь к спасению, реализуемый путем одного только познания и приобщения к страданиям мира. Это — узкая тропа избранных, святых и гениев. В финале процесса очищения предшествовавшие ему безнравственность и зло остаются в виде шлака и наступает успокоение.

Глава одиннадцатая. Воля к жизни

Зов рода

Шопенгауэр даже на склоне лет уделяет большое внимание значению воли к жизни: все рвется и тяготеет к существованию, к жизни; в животной природе воля к жизни — основной тон ее сущности, ее безусловное свойство. Жизнь являет себя как задача, как задание, которое надо выполнить, и потому в большинстве случаев как постоянная борьба с трудностями: она «отбывается», как барщина, нести которую человек обязан. Кто же заключил договор об этой повинности? Конечно же, воля — в акте зачатия, ее фокусе. «Жизнь человека, — пишет Шопенгауэр, — следует рассматривать как парафразу к акту зачатия, периодически вносящему дань рождением и смертью» (74. С. 564).

В чем постоянно выступает вечное воление, совокупность тысячи потребностей в повседневной жизни человека? Прежде всего это — утверждение тела, поскольку именно оно есть объектность воли. Для воли человек — живое тело с «железным повелением питать его» ради сохранения жизни; далее — потребность в продолжении рода; поскольку со всех сторон подстерегают бесчисленные опасности, воля обязана постоянно проявлять бдительность: жизнь человека — непрестанная «борьба за существование» (афоризм, положенный Ч. Дарвиным в основу его эволюционной теории), сопровождаемая уверенностью в том, что в конце концов она непременно будет утрачена.

Поддержание тела требует ничтожной активности воли; со смертью тела гаснет и воля. Удовлетворение же полового влечения выходит за пределы собственного существования, порождая жизнь и после смерти индивида. Для человека, близкого природе, половое влечение есть последний смысл, высшая цель жизни. Гениталии гораздо больше, чем любой другой внешний член тела, считает Шопенгауэр, подчинены только воле (где воля действует слепо, как в бессознательной природе), но не познанию. Они — фокус воли, а потому и противоположный фокус мозга, носителя познания, то есть другой стороны мира как представления. «Гениталии — животворное начало, обеспечивающее времени бесконечную жизнь; в этом качестве греки почитали их в фаллосе, индусы — в лингаме; это символы утверждения воли». Познание, напротив, «дает возможность устранения воления, спасения посредством свободы, преодоления и отвержения мира» (73. С. 430).

«Природа, всегда правдивая и последовательная, а здесь даже наивная,

совершенно открыто показывает нам внутреннее значение акта зачатия... — утверждение воли к жизни... перед родившим встает рожденный» (73. С. 427–428), который тут же ввергается в страдание и смерть, сопричастные феномену жизни. Поскольку возможность спасения (а человек, как мы видели, способен к спасению на основе совершенного знания, но не хочет этого понять) оказывается сплошь и рядом неосуществленной, индивид воспринимает половой акт, результатом которого является потомство, обреченное на страдания и смерть, как постыдный.

Это влечение, этот соблазн правит миром, но он иллюзорен, так что напрасно воображают, будто в нем состоит смысл жизни. Цель воли — заманив нас в жизнь, обречь смерти, в которой воля сама себя уничтожает, перейдя на другой уровень. Догадка об этом обмане породила присущий лишь человеку стыд, распространяемый не только на акт зачатия, но и на служащие ему органы. Благодаря интеллекту, человек переживает эти проявления воли, он способен обдумывать ее манифестации и принимать решения, утверждающие или отрицающие свою волю к жизни в этом важном пункте.

«Метафизика половой любви» (44-я глава второго тома «Мира...») посвящена обсуждению этой темы. Ее рассмотрение в контексте собственного учения о воле приводит философа к выводу, что взаимная склонность двух любящих есть не что иное, как воля к жизни нового индивида, которого эти любящие могут и хотят произвести. И когда «встречаются их страстные взоры, уже загорается эта новая жизнь и возвещает о себе как будущая гармоническая, хорошо организованная индивидуальность» (74. С. 536). Ее точное определение в будущем поколении — значительно более высокая и достойная цель, чем их чрезмерные чувства и сверхчувственные «мыльные пузыри поэзии». В конечном счете двух индивидов влечет к себе проявляющаяся в роде воля к жизни, когда особая идея человеческой индивидуальности с величайшей жадностью стремится реализовать себя в явлении. «Такова душа и цена подлинной большой страсти».

Влюбленность и страсть — синонимы, и именно они служат как бы прикрытием природного эгоизма индивида, создавая иллюзию любви. В ее основе лежит лишь природный инстинкт, чувство рода, который маскируется в человеке потребностью пережить его как прекрасное, ибо без чувства красоты половое влечение снижается до уровня отвратительной потребности. «Иллюзия сладострастия внушает мужчине, что в объятьях женщины, красота которой соответствует его вкусу, он испытает большее

наслаждение, чем в объятьях другой; если же иллюзия направляет его желание на одну-единственную женщину, она убеждает его в том, что обладание ею даст ему ни с чем не сравнимое счастье» (74. С. 540). Однако после достигнутого наслаждения он испытывает странное разочарование, удивляясь, что оно дало ему не больше, чем любая другая связь. Все дело в том, что, одухотворенный волей рода, он служил отнюдь не своей цели — не несравненному счастью, а всего лишь зову рода.

Почему эта потребность в ее первозданном виде отвратительна и зачем человеку маскировать ее чувством красоты и страстно предаваться иллюзии любви? Этот вопрос у Шопенгауэра возникает опять-таки в связи с проблемой родового воспроизводства. Страстные поиски избирательного сродства имеют целью своего рода «естественный отбор», когда привлекательность женщины в цветущем возрасте (Шопенгауэр отводит ей период от 18 до 26 лет), ее здоровье, ее сложение, ее умеренная полнота или худоба и в последнюю очередь красота лица (лба, носа, губ и особенно глаз) вызывают у мужчины неосознанное чувство возможности не конкретного зачатия, а зачатия вообще.

Неосознанные предпочтения женщины Шопенгауэр не берется с точностью показать, однако считает возможным утверждать, что инстинкт повелевает женщине искать мужчину в возрасте 30–35 лет, когда его производительная сила, как полагает он, достигает пика; женщины мало обращают внимания на красоту лица, их влечет сила и храбрость, а также сложение мужчины, в первую очередь мужественный облик.

Что касается психологических особенностей, то женщину привлекает в мужчине твердый характер (воля, решительность и смелость), сердечная доброта, а умственная ограниченность или интеллектуальное превосходство не имеют значения, «так как наследуются не от отца, а от матери». Часто браки по любви заключаются между грубыми и неотесанными мужчинами и нежными, чуткими, тонко мыслящими, эстетически восприимчивыми и образованными женщинами либо гениальными и образованными мужчинами и полными дурехами. «Сколько Сократов нашли своих Ксантипп, например, Шекспир, Альбрехт Дюрер, Байрон и т. д.» (74. С. 544). Чувство любви возникает часто и к тому, чего лишен сам. Мужеподобные женщины склонны к выбору женоподобных мужчин и наоборот: чем слабее мужчина, тем вероятнее, что он будет искать сильную женщину. Брюнет предпочтет блондинку и т. п. Проникновенные взгляды влюбленных, взаимная оценка и испытание — не что иное, как медитация гения рода о возможном создании индивида и о комбинации его наилучших свойств.

Тоска же по любви, которую столько воспевали, не исчерпав своего вдохновения, поэты, не может проистекать из потребностей эфемерного индивида; она — вздох духа рода, который видит в ней незаменимое средство для достижения своих целей. Эти вздохи заперты в тесной груди смертного, но только род, обладая бесконечной жизнью, бесконечен в своих бесконечных желаниях и страданиях. И когда человек или герой произведения искусства не стыдясь плачет и жалуется о несостоявшейся или сгинувшей любви, на самом деле плачет не он, а род. В этой связи Шопенгауэр приводит в пример Спасителя, отнесшегося снисходительно к грешнице: кто из вас без греха, первый брось в нее камень.

Страдание любви превосходит любое иное потому, что имеет трансцендентный характер: оно поражает не индивида, а его вечную сущность в жизни рода, особую волю и поручение которого он здесь выполнял. Возвышенные мысли и чувства влюбленного обретают подчас трансцендентную и выходящую за пределы физического мира направленность и объясняются тем, что он теперь вдохновлен гением рода, чьи цели важнее индивидуальных. Поэтому ревность так мучительна, а отречение от любимой — величайшая из жертв.

Но хотя браки по любви заключаются в интересах рода, а не индивидов, и влюбленные должны до конца жизни по возможности уживаться друг с другом, они, безразличные к характеру партнера, часто утрачивают иллюзию любви и не умеют устроить приемлемое для обоих будущее. Поэтому браки по любви, как правило, несчастны, ибо «посредством них забота о будущих поколениях осуществляется ценой настоящего: счастье данного поколения достигается за счет будущего» (74. С. 555). «Кто вступает в брак по любви, будет жить в печали», — гласит испанская пословица. Любящие должны суметь соединить с чувством страстной любви подлинную, основанную на совпадении убеждений дружбу, которая возникает, считает философ, только после того, как половая любовь угаснет.

Понимание Шопенгауэром любви тяготеет не к высшему сознанию, хотя он включает в него эстетическое чувство, а к волевой инстинктивности явленного мира. Нельзя сказать, что Шопенгауэр вообще не признавал любви. Он понимал серьезность половой любви, на которой сосредоточено внимание не только лирической поэзии. Груды романов, эпических, романтических и иных сочинений, посвященных трагическим, драматическим и комическим ее коллизиям, в течение столетий появляются во всем мире с такой же регулярностью, как земные плоды; он приводит в этой связи множество примеров. Половая любовь — вещь серьезная,

считает философ. Но его вывод гласит: для развития индивидуальности и для продолжения рода она иллюзорна.

В любви человек стремится к тому, что составляет его нерушимую сущность, — к бессмертию; всего остального требует лишь смертное в нем. Именно воля к жизни требует продолжения существования: только в череде поколений его щадит и не затрагивает смерть. Но этот зов рода обременен великим чувством вины, которое Шопенгауэр, связывая с первородным грехом, объясняет как виновность за продолжение собственного существования в роде, в котором потомки, как и сам родитель, обречены на нужду и мучения, на житейскую суету, когда из-за многих страданий не остается надежды на что-либо иное, кроме возможности редкий миг длить это мучительное существование. Поэтому влюбленные — предатели, а вся их любовь стремится к сокрытости и тайне.

Шопенгауэр обходит стороной вопрос о счастье в любви. Человеколюбие, включенное в содержание его этики сострадания, понималось им в весьма общем виде. Поэтому воля, как выражение различных форм развертывания индивидуации, была весьма плодородной почвой для последующих толкований его философии, оправдывающих нарциссизм и себялюбие. Но несмотря на то что Шопенгауэр рассматривал индивида как прирожденного эгоиста, он искал пути поставить предел индивидуалистическому подчинению воле. Вместо индивидуации — слепого подчинения индивида стихийной воле — человек может и должен стать индивидуальностью, обрести истинную самость, которая принадлежит не только собственной личности, но и другим людям.

Метафизика половой любви Шопенгауэра сугубо рационалистична, а потому скучна. Заметим, что природа не назначила людям точного времени для воспроизводства рода: в отличие от животных, оно ограничивается лишь физиологическими возможностями каждого. К тому же природа одарила женщину способностью к бесконечному восприятию, ограничив ее лишь периодом ношения и кормления ребенка, а мужчину лишила возможности бесконечной отдачи, что в социальной жизни повлекло за собой нормирование полового поведения.

Тем не менее в своем половом поведении люди (в отличие от животных) способны далеко выйти за пределы зовущего к зачатию рода, в чем за тысячелетия существования человечества они весьма преуспели. Поэтому трансцендентность любви не может замыкаться на воле как всего лишь фокусе зачатия. Именно человеку дано величайшее благо — любовь как божественный или своего рода космический зов. В любви реализуется та индивидуальная связь между одержимыми страстью людьми, которая

возвышает их над всеми уровнями природного мира и отнюдь не иллюзорна, как считал философ, а прекрасное в ней вовсе не сводится к затемнению полового влечения как «отвратительной потребности» и к «естественному отбору».

Философ упоминает высшее сознание, обращенное к любви, в связи с его вечной сущностью, воплощаемой в жизни рода. Это верно. Но почему высшее сознание в этом случае сосредоточено именно на любви, а не на соединении двоих только ради деторождения? Почему же ей такое внимание и страсть? Почему? Ведь рожать детей, «кому ума не доставало»? Очевидно, высшее сознание усматривает в любви некую важную для человека идею, вознесенную над его животной природной сущностью. Не только истина и добро в своем единстве обязаны высшему сознанию, но и любовь.

Человек в высшем сознании способен и стремится выйти за собственные пределы, и в любви это высшее сознание выражается ярче всего. Благодаря творческим способностям человека (или воображению) люди выражают свое стремление к идеалу идеализацией предмета любви, которая, даже когда любовь гибнет, либо угасает, либо переносится на другой предмет, не подлежат забвению. Воспоминания о первой любви, которая часто не завершается обладанием и, соответственно, деторождением, всю жизнь греют душу. В любви люди способны отречься от действительно мощного зова рода.

Шопенгауэр и сам начинает рассуждение о метафизике половой любви, вспоминая «Ромео и Джульетту», и «Новую Элоизу», и «Страдания молодого Вертера», и многое другое.

Любовь между мужчиной и женщиной не ограничивается половым влечением как зовом рода и не противоречит дружбе, которой Шопенгауэр замещает угасание полового влечения; любовь есть нечто божественное, затрагивающее все силы и способы самовыражения человека, она причастна и в то же время выше созерцания истины и добра в их красоте, ее следует связывать с самым бытием, хотя бы его ядром и была только воля.

Шопенгауэр любил и тонко понимал красоту в природе и искусстве; однажды он даже назвал человека самым прекрасным порождением природы. Почему же он считал красоту половой любви иллюзорной, а красоту любви небесной вовсе не замечал? И не вспоминал ни о Тристане и Изольде, ни об Элоизе и Абеляре, ни о Филимоне и Бавкиде (Овидий), не имевших детей, но до глубокой старости проживших в любви (уместно вспомнить здесь и о старосветских помещиках, не говоря уже о В. В.

Розанове, проповедовавшем любовь в зове рода, но показавшем пример глубокой любви к жене), и других исторических и поэтических персонажах, не следующих в своей любви зову рода по собственной воле или подчиняясь обстоятельствам. Любовь как призванность человека, любовь как идеал — не пустой звук в жизни человечества. Вл. Соловьев будет доказывать, что только любовь способна завершить полноту человеческой индивидуальности.

Шопенгауэр обратил внимание на то, что зову рода не следуют гомосексуалы. Он разделяет взгляд на гомосексуальность как на противоестественную и вызывающую отвращение извращенность. Ее можно оправдать в тех случаях, считает он, когда инстинкт направляет по ложному пути людей незрелых, болезненных, тщедушных или слишком старых, физиологически неспособных к рождению здоровых детей. Педерастия бытует и в полигамных обществах, где ощущается недостаток женщин. «Такое решение приняла природа»: хитростью извратив инстинкт, «она как бы применила искусственный способ, чтобы предотвратить большее из зол» (74. С. 562). Но если не противодействовать этой склонности, она легко может превратиться в порок и поставить под вопрос зов рода. Каким должно быть противодействие? Тюрьма, костры либо что-то иное? Шопенгауэр не дает ответа, поскольку считает этот порок отмирающим феноменом.

Не жил Шопенгауэр в XX веке, в котором нетрадиционная сексуальная ориентация не только вышла из подполья, но и претендует на важное место в культуре и общежитии, проявляя завидную агрессивность. Социологи и культурологи спорят о том, возросли ли склонность к нетрадиционным контактам и число гомосексуалов по сравнению с прежними эпохами. Утверждают обычно, что все осталось, как и в былые времена, но в силу общезримости представляется, что их численность явно возросла.

В то время Шопенгауэр не мог задаваться вопросом о психологических причинах гомосексуальности, среди которых большое значение имеет резкое размывание половых ролей, и в первую очередь преобладание матери в половой идентификации детей. Может быть, Шопенгауэр прав, когда ведет речь о хитрости природы, извращающей инстинкт, и мы живем в эпоху отмирания белой расы либо в преддверии стерильного клонирования человечества в пробирке, когда зов рода вообще не будет иметь значения?

Зов рода, вздох гения рода, медитация гения рода — и все это ради продолжения жизни на Земле — весьма актуальны в наши дни, когда смешались в кучу кризис семьи, культ секса, процветание порнобизнеса,

разжигающее похоть и подавляющее вожделение, возвеличение нетрадиционной половой ориентации, программы планирования семьи и массовые аборты, то есть все, что отвращает несчастных людей от «основного инстинкта», который Шопенгауэр идентифицирует с любовью, — от воспроизводства рода.

Если к этому добавить потрясения XX века — революции, мировые, гражданские и локальные войны, унесшие жизни десятков миллионов людей, в первую очередь мужчин; если к этому добавить социальные катаклизмы с их массовыми репрессиями, когда уже по крайней мере три поколения нашей страны воспитаны женщинами, которые стали основными педагогами, кормильцами и главами семей, когда в большинстве семей процветает деспотический кухонный феминизм, который превращает сначала мальчика, а потом мужчину в ползучее «растение», подвластное всем ветрам и поветриям («голосуй, а то проиграешь», «пойди туда, не знаю куда, принеси то, не знаю что») и утешающееся крепкой выпивкой либо полным бездействием (например, лежанием на диване либо забиванием «козла»), а девочек — в женщин-вампов, либо властолюбивых воительниц; когда в мире царят нищета и беспредел, о природном предназначении человека быть продолжателем рода, да и о самой любви трудно говорить. Но «Ярославна все-таки тоскует в урочный час на городской стене». Так что будем надеяться на лучшее.

«Бабье лето» Артура Шопенгауэра

Рассуждая о «постыдной потребности», Шопенгауэр вовсе не презирал чувственность и ее наслаждения, но хотел определить ее место в жизни человека. Мы видели, в человеческом теле он усмотрел «разделение труда»: «Человек представляет собой одновременно неистовый и мрачный порыв воления (выраженный полюсом гениталий как своим фокусом) и вечный, свободный светлый субъект чистого познания (выраженный полюсом мозга)» (73. С. 317). Он развил метафизику тела, признавая центральное значение воли в отношениях между полами и отвергая высокий статус духовности. Однако у нас нет шансов подвести правила под нашу сексуальность, напишет он. Будучи вещью самой по себе, воля в своих ярчайших проявлениях повергает бедное Я в стыд и влачит его за собой. Уже в ранней юности Шопенгауэр переживал сексуальность как постыдность на пути к самосовершенствованию.

Рассматривая эту проблему во втором томе «Мира ...», философ утверждает свой приоритет: он первым вознес эту проблему на философский уровень; до него половая любовь была доменом исключительно поэзии. Руссо с его «Исповедью», Кант в работе «О чувстве прекрасного и возвышенного», Спиноза с его забавным определением любви как «приятной щекотки, сопровождаемой идеей «внешней причины»» — все это неверно и неудовлетворительно. Он расходится с «Новой Элоизой» Руссо и с ранними романтиками, которые, создавая культ удовольствий, утверждали автономию и ничем не подавляемую свободу личности, следующую собственной природе.

Несмотря на это, а может быть, именно поэтому, хотя в то время и распространялся неподдельный интерес к сексуальности, о ней недоговаривали. На протяжении веков интимная жизнь не считалась естественной силой в устоявшемся порядке бытия: она была греховной и требовала искупления. Отношение к сексуальности изменилось с рождением идеи об автономной личности.

В 30-е годы XIX века свобода Германии связывалась с освобождением плоти. Один из лидеров «Молодой Германии» Т. Мундт, к примеру, видел в этом главную задачу дня. В «Нагой Венере» он утверждал благоговение перед человеческим телом, ведь именно в нем пребывает душа. К. Гутцков в романе «Сомневающаяся Валли» пытался изобразить раскрепощение плоти: героиня стояла у окна обнаженной, а для влюбленных героев не

было тайн, разделяющих их тела: они были одно. Роман был запрещен, другие сочинения членов «Молодой Германии» попали в списки запрещенных книг.

Сексуальность, рассматривавшаяся как часть нашей природы, в то же время порождала угрозу распада суверенной личности. Как ни странно, именно секуляризация породила представление о ней как о носительнице зловещей угрожающей тайны. По словам М. Фуко, секс воспринимался как некая тревожащая сила, которую каждый таит в себе, сила, пронизывающая все наше поведение и грозящая бедой. В то же время эта тайна манила, о ней стремились получить точное знание.

Только в XX веке, после Фрейда, началось полное раскрепощение подпольной темы, приобретшее характер эпидемии, еще более углубившей проблему: сексуальная революция XX века и обретенная свобода полового поведения вовсе не освободили личность от базисной противоречивости, не сделали ее гармоничной; более того, чем обнаженнее сексуальная свобода, скорее — сексуальное своеволие, тем глубже сексуальное отчуждение, тем горше переживаются и труднее изживаются его катаклизмы и проблемы.

В эпоху Шопенгауэра тема эта была под гнетом недомолвок, с которыми он не захотел считаться, хотя низведение им этой сферы к «корням» в какой-то мере соответствовало духу времени. Он считал сладострастие делом серьезным. Посмотрите на любовную пару, писал он: сколько огня, шуток, смеха, какая любовная, исполненная веселья игра. Но наступает миг удовлетворенного вожделения, и шуточки, грациозная игра исчезают, уступают место глубокой серьезности. Что это за серьезность? — Животная серьезность. Животные не смеются. Природная сила всюду действует серьезно, механически. Такая серьезность есть противоположный полюс серьезности одушевления, отвлечения в более высокий мир: там тоже нет шуток.

Серьезность объединяет акты посткоитальной и сверхсознательной отрешенности. Гениталии и голова покрыты волосами, и обе — средоточие самоотрешения: гениталии — корни, мозг — крона дерева. Соки должны вознестись, чтобы расцвести наверху. «В дни и часы, когда вожделение сильнее всего, из пустоты и тусклости сознания возникает не смутное стремление, а горящее желание, бурная страсть: именно тогда высшие силы духа — лучшее сознание — латентно готовы к величайшей деятельности, несмотря на момент, когда сознание предается страсти и наполнено ею: поэтому требуется мощное усилие, чтобы изменить направление и вместо мучительной, требовательной, отчаянной страсти (царства ночи) ощутить

деятельность высших духовных сил сознания, царства света» (134. С. 54).

В XX веке З. Фрейд назовет духовную деятельность, реализуемую в культуре, сублимацией сексуальности. Шопенгауэр видит связь между ними, но для него важен еще и разрыв: между телесным влечением и деятельностью мозга бушует борьба за энергию, которая вырывает нас из пределов собственного Я, борьба за жизненные резервы, распределение которых никто не может разрешить, не имея абсолютного авторитета (мы помним: для Шопенгауэра Бога нет). По Шопенгауэру (впрочем, как и по Фрейду), «крона дерева» не участвует в вызове «корней». Однако финал жизни философа опровергнет эту позицию.

Бросается в глаза прагматичный и в то же время местами мрачный мужской взгляд философа на проблему сексуальности и духовных аспектов половой любви, немыслимой без участия другого пола. В замечаниях, разбросанных в его сочинениях, а также в небольшом эссе «О женщинах» (см.: 80. Т. 3. С. 890–901), он предстает как законченный антифеминист, ибо выражает исключительно негативное отношение к прекрасному полу. «Мужчина — настоящий человек... Женщина же — отсталый второй пол, слабость которого мы должны щадить».

Уже самый вид женской фигуры, по его мнению, демонстрирует, что она не создана ни для умственного, ни для физического труда. Низкорослый, узкоплечий, широкобедрый и коротконогий пол мог назвать прекрасным только отуманенный половым инстинктом мужской интеллект. С большим правом женский пол можно назвать не прекрасным, а неэстетичным; природа с обычной для нее бережливостью вооружила женщину, как и всякое другое творение, орудиями и доспехами, необходимыми для существования — временной красотой, которую она теряет после одних-двух родов. Женщина ребячлива, вздорна и близорука; она всю жизнь остается неразвитым ребенком.

Разум женщины крайне скуден. Она духовно ограничена и поглощена настоящим, поэтому больше радуется жизни и только в этом способна дать отдых и какое-то утешение мужчине, обремененному заботами. Женщины лишены объективности духа и любой интерес сводят к обезьянничанью и кокетству, оставаясь самыми глубокими и неизлечимыми филистерами. Между мужчинами от природы существует лишь равнодушие; между женщинами природа поселила вражду: уже при встрече на улице они смотрят друг на друга, как гвельфы и гибеллины. Очень красивые девушки не находят себе подруг и товарок. О месте компаньонки им лучше не заикаться, ибо при одном их приближении на лицо возможной госпожи набегает тучи.

Основным недостатком женского характера, считает Шопенгауэр, является несправедливость и притворство, используемые для защиты и самообороны: правдивых и искренних женщин не существует. Он полагает, что женский пол ежедневно пускает в ход всяческой лжи больше, чем мужской, притом с таким правдивым и искренним видом, какой для мужчины совершенно недоступен. Поэтому следует вообще возбудить вопрос, можно ли допускать женщин к присяге. По крайней мере свидетельство женщины в суде должно иметь меньше веса, так что двое свидетелей-мужчин должны перевешивать показания трех и даже четырех женщин. По натуре женщина обречена на повиновение: попав в несвойственное ей свободное положение, она немедленно примыкает к мужчине, который руководит и господствует. Если она молода — этим господином будет любовник, если стара — духовник.

Конечно, Артур не мог не признавать роль матери: человеческую жизнь вначале питает грудь женщины; он отмечает материнское тепло, утешающую ласку; уход за хворыми и умирающими. Но в остальном видит в женщинах «постыдные» недостатки. В конце концов он бросает «камни в огород» своей матери: «Женщина, не любившая мужа, не будет любить и детей от него, когда пройдет пора инстинктивной материнской любви, которую нельзя вменить в нравственную заслугу» (там же. С. 664). И вообще настоящая мать после смерти мужа превращается в мачеху. Любовь отца к детям совершенно иного рода, считает Шопенгауэр, она несравненно прочнее; эта любовь основывается на сопризнании их собственного внутреннего существа; она — метафизического происхождения.

Женщины, за редким исключением, склонны к расточительности. Поэтому всякое наличное имущество необходимо защитить от их глупости: поскольку женщина нуждается в опеке, она не может быть опекуном. Так что ни в коем случае нельзя вверять женщинам опеку даже над собственными детьми.

Женщины независимые, особенно стремящиеся к эмансипации (вспомним салон фрау Шопенгауэр), раздражают Шопенгауэра. Он обрушивается с филиппиками на европейскую «даму» как выражение «дамского беспредела», над которым «смеется не только вся Азия, но смеялись бы и Греция, и Рим и которого совсем не должно быть»: место женщины — дом, а не общество. Жизненный долг она оплачивает не деятельностью, а страданиями — муками родов, заботами о ребенке, подчиненностью мужчине.

Шопенгауэр высказывает весьма причудливое предположение: «Дама,

это чудовище европейской цивилизации и христианско-германской глупости с ее смешными притязаниями на почтение и уважение», исчезнет с лица земли, когда утвердятся полигамия и «останутся одни лишь женщины» (там же. Т. 3. С. 899), но не дамы. Мормоны правы, конкубинат тоже приемлем. Для женского пола, взятого в целом, утверждает Шопенгауэр, полигамия — истинное благодеяние: благодаря ей женщина возвратится в свое настоящее и естественное положение подчиненного существа. К тому же нельзя придумать разумного объяснения, почему мужчина, жена которого страдает хронической болезнью, остается бесплодной, или сделалась для него слишком старой, не имеет права взять себе другую.

Несомненно, такое отношение к сексуальности и роли женщины связано с личными событиями в жизни Артура. Шопенгауэр был нормальным, но весьма нервным субъектом, мучимым различными страхами и фобиями. Он не чурался, как мы видели, женских чар. Но с молодых ногтей ему не везло в любви: а ведь именно счастливое детство, невозможное без любви, счастье первой любви, а затем зрелая любовь, завершаемая интимной близостью, способствуют формированию целостной личности. Его лучшие и высшие моменты жизни переживались в одиночестве — на горных вершинах или в уединении. Он с детства не ведал любви.

Между родителями не было ни сердечной, ни сексуальной близости. Мать выполняла свои супружеские и родительские обязанности, но не более того; между отцом и матерью всегда существовала дистанция, которая усиливалась с годами. Шопенгауэр не сумел научиться любви в родительском доме, ему не встретилась женщина, которая бы научила его любить. Он остался одиноким. Его эротические переживания воспринимались им как нечто постороннее, как чуждая власть. Его сексуальная жизнь не связывалась с любовными переживаниями. Естественно, он не мог ценить такую эротику, она унижала его.

В юные годы (он это знал) сама по себе сексуальность не дает любви. Там, где была любовь (платоническая влюбленность в Каролину Ягеман), не было сексуальности, но было по крайней мере ожидание радости, которое осталось на всю жизнь как невоплотившаяся мечта. Там, где была сексуальность, не было места любви (Каролина Медон), были мучения самолюбивой ревности и недоверие. Поэтому он отторгал свою собственную сексуальность как некую шутовскую проделку; он видел ее смешные стороны, но хотел бы смеяться над ней, как если бы она для него ничего не значила. Антидионисийский характер философии Шопенгауэра позже весьма раздражал его поклонника Ницше.

Антиженские инвективы и сексуальная озабоченность вовсе не означали, что Шопенгауэр был совершенно глух к голосу любви. В старости, вспоминая юношескую влюбленность в Каролину Ягеман, он сказал, что женился бы на этой женщине, даже если бы она мостила деревенскую улицу. Но той не было суждено чинить мостовые, она стала графиней фон Хайдендорф. Он вполне примирился бы и с Каролиной Медон, их брак был бы полезен уж тем, полагал он, что ему «будет обеспечен уход в старости и болезнях, а также домашний очаг». Но собственные доводы показались ему неубедительными: «Разве моя мать заботилась об отце, когда он был болен?» С юности его мечтам о счастье в любви и в браке мешали, как он признается, гиперчувствительность и замкнутость, так что, перевалив сорокалетний рубеж, не обремененный семьей и детьми, он теперь утешался свободой от брачных уз (134. Bd. 4. T. 2. S. 117, 119).

Но в дни начинавшейся славы он как будто «простил» женщин: видя, как поклонницы благоговейно слушают его рассуждения о логике и даже задают вопросы, он заметил, что женщины не так уж глупы. А в беседе с приятельницей Р. Вагнера Мальдивой фон Мейзенбург обронил, что еще не сказал своего последнего слова о женщинах. «Я думаю, что если женщине удастся избежать окружения или возвыситься над ним, она способна развиваться непрерывно и дальше, чем мужчина» (133. S. 376).

В конце жизни судьба подарила ему радостную, совершенно бескорыстную встречу с самой женственностью. В годы известности Шопенгауэра часто посещали художники, которых Артур принимал нетерпеливо, часто раздражаясь итогами их творческих усилий. Об одной из копий своего портрета, исполненного А. Гебелем, он выразился, что выглядит здесь, как «старая лягушка». Однако не все было так уж плохо: в октябре 1858 года был выполнен единственный прижизненный и весьма удачный скульптурный портрет философа.

Скульптором была английская художница Катарина Ней, которая до того создала бюсты ряда знаменитостей (Александра Гумбольдта, Якоба Гримма и Варнхагена фон Энзе).

Катарина работала в доме Шопенгауэра целый месяц. Он был очарован ее обаянием и способностями. Хорошенькая и неописуемо приветливая, она совладала с беспокойными привычками своей неусидчивой модели. Она укротила и пуделя, а затем, к восторгу хозяина, увековечила его собаку.

Артур был очарован. Они вместе ходили на прогулки. Вернувшись после обеда из «Английского двора», они пили кофе. «А потом мы сидели с

ней молча на софе; мне тогда казалось, что мы женаты», — скажет он одному из посетителей (133. S. 225). Слова эти многого стоят. Шопенгауэр почувствовал ту глубокую близость между мужчиной и женщиной, когда в безмолвии душа с душою говорит. Даже в супружестве далеко не всегда бывают такие мгновенья; часто их заменяют неумолчной болтовней, гостеваниями, шумом массмедиа, а то и скандалами («Милые бранятся — только тешатся»). Шопенгауэру повезло: добрый конец пути, «бабье лето». Была прощена женщина, прощения заслужил и сам женоненавистник.

Катарина создала прекрасный портрет, который очень понравился Артуру: трагическая складка губ, волевой подбородок, из-под высокого лба — мрачный взор. Видно, она была умная и умелая девушка и хорошо поняла его как философа и как человека. Сама она между тем, говорят, была взбалмошной натурой, преследуемой неудачами. Позже Катарина жила в Америке, ее семейные дела были весьма запутанными. Ее дом в Остине (Техас) после смерти был превращен в музей, где хранился оригинал портрета (см.: 111. С. 115).

Философия для всех

Революция 1848 года укрепила Шопенгауэра в убеждении о бессмысленности попыток исправить жизнь и обрести счастье. Тем не менее он попытался внести свой вклад в изменившийся дух времени. Он обратился к широкой публике с «философией для всех». Эпиграфом к «Афоризмам житейской мудрости» он избрал изречение французского моралиста Н. Шамфора: «Счастье — вещь нелегкая: его очень трудно найти внутри себя и невозможно обнаружить где-либо в ином месте».

И все же Шопенгауэр попытался здесь дать наставления для почти счастливого и, уж точно, покойного существования. Казалось бы, он изменил своему учению, ведь его понимание счастья отрицательно, и в своем главном труде он считал невозможным его достижение. Более того, как мы видели, он называл врожденным заблуждением человечества веру в то, что мы «рождены, чтобы быть счастливыми» (71. С. 616). На каждом шагу, как в великом, так и в малом, человек вынужден признавать, что мир не приспособлен для счастливого существования.

И все же Шопенгауэр принимается за сочинение, в котором хочет показать, как любой человек может провести свою жизнь максимально покойно и счастливо. В какой-то мере он идет на компромисс, покидая метафизически-этическую почву своей философии, оставаясь на эмпирической точке зрения, на позициях мира представлений, не опровергая, а всего лишь пытаясь примирить коренные противоречия и предрассудки, бытующие в людских сердцах. Поэтому ценность данных рассуждений, подчеркивает он, весьма условна, она ограничена житейскими коллизиями; в то же время он настойчиво проводит мысль о том, что только усмирение воли — ограничение потребностей и желаний способно смягчить беспокойство и страдания и примирить с жизнью.

К тому же Шопенгауэр не задается вопросом о том, сопрягается ли житейская мудрость, целью которой является смягчение страданий и относительный покой, с его этикой. Понятия счастья и морали далеко не однозначны (см.: 101. S. 283–286), но Шопенгауэр здесь этот вопрос не рассматривает, ограничившись отсылками к корпусу своей этики. Можно сказать, что Шопенгауэр повернулся лицом ко времени и ко всем, в том числе «средним» людям (которых, кстати, продолжал упрекать за неспособность выйти из подчинения воле), попытавшись ответить на свои и их запросы. Косвенным образом он подводил итог и собственной жизни.

К проблеме счастья Шопенгауэр по-прежнему относится весьма серьезно. Впадая в некоторое противоречие с самим собой, он полагает теперь, что человек держится за представление о счастливой жизни ради самой жизни, а вовсе не из страха перед смертью и смертной долей. Предпочитая счастливую жизнь небытию, он хочет, чтобы жизнь длилась вечно и была счастливой.

Шопенгауэр пытается показать, в какой мере счастье возможно в этом мире; правда, опираясь на слова Вольтера, он ставит при этом большой вопросительный знак: «Мы оставим этот мир столь же глупым и столь же злым, каким его застали» (цит. по: 71. С. 56). Житейский жребий человека, полагает он, зависит от трех составляющих: 1) что есть индивид, то есть личность в самом широком смысле слова; 2) что имеет индивид, то есть его собственность и владение; 3) чем индивид представляется самому себе и людям. Первый уровень выражает природные данные и способности человека в их субъективности; они даны от мира и не подвержены прихотям судьбы; из их разнообразия вытекает различное отношение людей к жизни, в том числе жизни счастливой, которое имеет базисный, внутренний характер. Высокоодаренный интеллект обладает даром понимания жизни, любые жизненные события предстают перед ним в богатом многообразии, в то время как духовно бедный индивид представляет мир бедным, пошлым, лишенным смысла.

Аналогичным образом разнятся представления о мире и счастье у сангвиника, меланхолика, флегматика; здорового и больного; молодого и старого. Природная спокойная организация, здоровье, веселый нрав, ясный ум, кроткая воля, питающая чистую совесть, — предпосылки для счастья. Здесь нет внешних воздействий, кроме времени, но и оно не может влиять на моральный характер. Так Шопенгауэр еще раз подчеркивает врожденность морального поведения немногих, одаренных состраданием душ.

Каковы физиологические особенности человека, помогающие наслаждаться жизнью, в чем, собственно, и выражается счастье? Они предполагают неисчерпаемую силу — волю, содействующую возбуждению страстей, без чего счастье невозможно. Человек прежде всего наслаждается репродуктивной силой — едой, питьем, пищеварением, покоем и сном. Важное значение также имеет удовольствие раздражимости — ходьба, прыганье, борьба, верховая езда, охота, даже сражения и войны.

И, наконец, удовольствие чувствительности: созерцание, размышление, занятие поэзией, живописью, музыкой и т. п. Чем выше способности, тем больше счастья они приносят. Все они посюсторонни.

Однако самым высоким уровнем удовольствия и, следовательно, счастья обладает человек, который испытывает живейший интерес к знанию без примеси воли. Этот интерес переносит такого человека в область, чуждую страданию, как бы в атмосферу легко живущих богов. Такой человек противостоит филистеру — человеку, лишенному всяких духовных потребностей, озабоченному лишь своим телесным благополучием. Для таких людей характерна тупая, сухая серьезность, подобная серьезности животных, они довольствуются удовлетворением тщеславия, страдают от зависти к чужому превосходству, изнывают от скуки, что в конце концов приводит к разнообразным бедам.

Для Шопенгауэра важно, что удовольствие далеко не идентично счастью; оно часто способно препятствовать не только счастью, но привычному спокойствию. Например, удовольствия могут сопровождаться угрызениями совести (в случае супружеской измены и пр.), омрачаться страхом перед наказанием (в случае нарушения заповедей и законов), болезнью (в случае переедания и т. п.). В трактовке природных задатков счастья Шопенгауэр исходит из эгоистических мотивов человека, не обращаясь к моральным нормам, бытующим в обществе. Человек — индивид должен сам давать оценку своим поступкам.

Что касается того, что человек имеет, то Шопенгауэр отвергает возможность счастья, приобретенного с помощью богатства, власти или других земных благ. Хорошо, когда есть, чем жить, но большой достаток или могущество не способны сделать человека счастливым; сословные различия и богатство определяют для каждого его собственную роль, но ей вовсе не соответствует различие в счастье, и «здесь в каждом скрывается тот же бедняк с его нуждой и заботой» (71. С. 261). Шопенгауэру был чужд танец «золотого тельца», овеществленность человека; вещным законам, подавляющим личность, он противопоставлял гуманность.

Правильную оценку себе и для себя самого может дать только сам человек, поэтому вопрос о том, каким он представляется во мнении других, не имеет особого значения, а для счастья и вовсе несуществен. И тем не менее люди придают ему большое значение. Прежде всего преувеличенное значение придается понятию чести (гражданской, половой, рыцарской, служебной, национальной и т. п.), удовлетворяющей лишь честолюбие, тщеславие и гордость, которым человек бездумно предается, порой выказывая молодечество, следуя на эшафот. За многими предрассудками могут скрываться эгоизм, мстительность и жестокосердие, и именно в угоду им совершаются несправедливость и преступления.

Равным образом иллюзорным, не приносящим счастья достоинством

является социальное положение (как нынче говорят, статус) — «комедия для толпы». Титулы, звания, ордена, другие награды ничего не стоят, это — «векселя, выданные общественному мнению»: их ценность основана на доверии к тому, кто их дарует. У толпы есть глаза, уши и немного сверх того; но у нее слабая способность суждения и короткая память. Поэтому заслуги статуса быстро теряют значение в ее глазах.

Что касается славы, то она — «бессмертная сестра смертной чести» (71. С. 327). Прославленные люди, деяния и творения выживают сами либо сохраняются в памяти поколений, хотя случается, что зависть зажимает людям рот и высшие создания человеческого духа часто встречают неблагосклонный прием, а лавры ее раздают недоброжелательные судьи. Но в конце концов «слава бежит от тех, кто ее ищет, и следует за теми, кто ею пренебрегает» (там же. С. 332).

В результате, с точки зрения счастья, слава — редчайшее и драгоценнейшее «блюдо», предназначенное для нашей гордости и для нашего тщеславия. По словам Д'Аламбера, внутри храма литературной славы обитают «лишь умершие, которые не были там при жизни, и иные из живых, которые почти все выбрасываются оттуда после смерти» (цит. по: 71. С. 336). В конечном счете Шопенгауэр установил дистанцию между человеком, обществом и политикой; при этом он не отрицал почитания, с каким следует относиться к своей служебной чести (например, находясь на службе у государства, защищая родину, обучая детей и т. п.).

Обыкновенно молодость называют счастливой порой жизни, а старость — печальной. Это было бы правдой, если бы страсти делали счастливыми. Они всячески терзают юношу, доставляя мало радостей и много мучений. «Холодную старость они оставляют в покое, и она тотчас получает созерцательный отпечаток, ибо познание становится свободным и обретает главенство» (71. С. 415).

Жизнь в старости подобна пятому акту драмы: известно, что трагический конец близок, но неизвестно, каким он будет. Когда человек стар, перед ним стоит только смерть; когда он молод, перед ним жизнь; но вот вопрос — что страшнее и не есть ли жизнь, взятая в целом, такая вещь, какую лучше иметь позади? Ведь уже Екклесиаст говорит: «День смерти лучше дня рождения» (Екк. 7. 2). Желать долгой жизни — желание смелое, заключает Шопенгауэр. Отметим, что Экклесиаст уповал на вечную жизнь за пределами этой жизни, а потому смерть была не страшна. Шопенгауэр же в сочинении сознательно ограничил себя пределами посюстороннего, эмпирического существования, потому и обратился к проблеме примирения именно с этой, земной жизнью.

Важным пунктом житейской мудрости Шопенгауэр считал правильное отношение к времени жизни. Жить настоящим — легкомысленно, озабочиваться будущим — тревожно, утверждает философ, поэтому во всем нужна мера. Так как реально лишь настоящее, следует выработать в себе способность радостно принимать наличную добрую минуту, бодро идти навстречу будущему и не сокрушаться о прошлом.

Здесь, полагал Шопенгауэр, коренится душевное спокойствие, которое сохраняет вкус к жизни и может стать основой счастья. «Всякий день есть маленькая жизнь: всякое пробуждение и вставание — маленькое рождение; всякое свежее утро — маленькая юность, всякое приготовление ко сну и засыпание — маленькая смерть» (71. С. 366–367). Между тем люди равнодушно пропускают эти светлые минуты, напрасно уповая на завтрашний день, и только воспоминание рисует им ушедшее умиротворенное душевное состояние, потерянный рай, неузнанного друга.

Не следует требовать раньше времени того, что может прийти только в надлежащий момент. Ибо поступающий иначе узнает на опыте, что «нет более жестокого и неумолимого ростовщика, чем время, и что оно, когда его вынуждают давать авансы, берет за это более тяжкие проценты, чем любой еврей» (71. С. 398). Примерами может служить юноша, слишком рано растрачивающий свою производительную силу: время заберет раньше, чем нужно, не только ее, но и часть жизни; активная борьба, здесь и теперь, с некоторыми болезнями, которые на деле угасают стихийно, обернется долгой, если не пожизненной слабостью и т. п.

Другое мудрое правило — любое, в первую очередь внешнее, а также и духовное ограничение воли и желаний всегда благоприятно, ибо жизнь в таком случае «протекает, подобно ручью, без волн и водоворотов» (71. С. 351). Правда, внешние ограничения способны породить скуку, зато внутренние, напротив, — интенсивную духовную жизнь, способность обдуманно строить свое существование. В частности, человек, существо общительное по своей природе, вынужденный и даже постоянно стремящийся быть в обществе с его принуждением, приспособливаться к нему, становится «мелкой дробью» толпы, утрачивает свою индивидуальность и способность управлять волей. Условие самоограничения — любовь к одиночеству, которая развивается лишь благодаря опыту и размышлениям и которая способствует тому, что одинокий человек живет, как «рыба в воде».

Важным элементом самоограничения является способность налагать узду на воображение; особенно важно подавлять тревожные ожидания, мрачные мысли и страхи (здесь Шопенгауэр, человек крайне тревожный и

мнительный, наверняка знает, о чем говорит). Не следует также строить химерических планов и лелеять надежды, которые неизбежно приведут к разочарованиям, разбиваясь о суровую действительность. Очень важна способность к самопринуждению: когда необходимо осуществить нечто нежеланное, но нужное, не следует откладывать дело в долгий ящик, чтобы не отравлять себе жизнь. Необходимо также уметь ставить предел своим желаниям, держать в узде свои страсти, усмирять гнев, то есть смиряться и терпеть.

Что касается отношения к собственному окружению, к другим людям, то Шопенгауэр советует своему читателю быть предусмотрительным (чтобы избежать убытков и потерь) и снисходительным (ради предотвращения споров и ссор). Нельзя отвергать ни одного из людей, нужно принимать их такими, каковы они есть, ибо их индивидуальность — моральный характер, познавательные способности, темперамент, физиономия и пр. — неизменна по своей природе; нужно жить и давать жить другим; раздражаться так же глупо, как сердиться на камень, загородивший дорогу.

Но здесь для большинства людей возникают подчас непреодолимые трудности. Никто не может видеть выше себя, так что каждый судит о людях по себе. Большинство людей настолько субъективны, что их вообще ничто не интересует, кроме самих себя. Они обидчивы, «как маленькие собачки», их ничтожный интеллект находится на службе воли, ибо она господствует над их познанием. Только воистину великие умы, которые «одинок, подобно орлам, гнездятся в высоте» (71. С. 376), способны близко сходить к себе подобным. Чтобы людям уживаться друг с другом, необходимо, вновь подчеркивает Шопенгауэр, развивать интеллект, овладевать правилами поведения, понять их и научиться применять, то есть вырабатывать самодисциплину, решительно отказываясь от притворства и симуляции; уметь держать дистанцию и критически относиться к другим — первый шаг к самоисправлению: мы нуждаемся в зеркале. Вглядываясь в отношение к нам других людей, что видим мы в этом зеркале?

В отношениях между людьми бросается в глаза резкое размежевание уважения и любви. Последняя всегда своекорыстна и субъективна, считает мыслитель, она выгодна для нас, а потому предпочтительна. С уважением дело обстоит иначе; оно объективно; его выказывают нехотя, поскольку люди с трудом признают значимость других людей; поэтому оно дает большее удовлетворение. Счастливая дружба тоже достается нелегко. Подлинная дружба предполагает бескорыстное участие в радости и горе другого, действительное отождествление себя с другим. К сожалению,

такое встречается крайне редко: люди часто испытывают радость, а то и злорадство, когда друга постигает неприятность или беда. Талант и ум у большинства, в том числе и у друзей, вызывают зависть, а то и ненависть и злобу.

Лень, себялюбие, самовосхваление и тщеславие также играют негативную роль в наших отношениях к другим и с другими. В результате, вместо удовольствия, родственного счастью, в отношениях даже между близкими людьми возникают неприятные коллизии. Поэтому Шопенгауэр выдвигает следующие лозунги: «Ни любить, ни ненавидеть!»; «Ничего не говорить и ничему не доверять!», не высказывать гнева, не акцентировать собственных высказываний, то есть не обращаться к чувству — в этом и состоит вся житейская мудрость, жалкое утешение для человека; поэтому «охотно повернешься спиной к миру, для которого нужны правила, подобные этим» (71. С. 394), заключает он, снова замыкаясь в своем негативизме.

В наставлениях, какие даст Шопенгауэр, можно увидеть своего рода десять заповедей. Но его правила житейской мудрости в глазах современного читателя, настроенного на потребление, вседозволенность и максимальное наслаждение, нерадостны и пронизаны скептицизмом. Самоограничение, самопринуждение, самодисциплина — главные среди них. Но они — как ни суди — лежат в основе нормативной морали и в конце концов в основе культуры, построенной на запретах, которые только и способны обеспечить существование человеческой общности. И вывод, основная цель житейской мудрости — «Не навреди!» себе самому и другим — сама по себе обладает высокой ценностью для человеческого общежития.

Шопенгауэр изменяет своим пессимизму и негативизму, когда утверждает, что человека способна сделать счастливым деятельность, отвержение праздности, то есть нечто положительное. Человек должен что-то делать, ведь жизнь есть движение. И люди получают наибольшее удовлетворение именно в деятельности, будь то плетение корзин или создание книги: «наблюдать, как то или иное произведение растет под нашими руками и наконец достигает завершения — это непосредственно делает нас счастливыми» (71. С. 370).

Бесспорно, эта мысль в какой-то мере снимает положение Шопенгауэра о негативности счастья. Немецкий исследователь Г. Функс даже видит в этом основное зерно его этики. Он придает решающую роль в метафизике Шопенгауэра пониманию природы деятельности, которая в конечном итоге наделяет человека счастьем. Функс считает, что учение

Шопенгауэра о деятельности можно назвать этикой счастья (95. S. 25). А. Шельцель видит в шопенгауэровском понимании деятельности исходный пункт критической теории XX века (130. S. 136–138).

Творчество (а Шопенгауэр считает наиболее счастливыми тех, кто способен к созданию «важных, великих и цельных творений») требует не подчинения воле, а обуздания ее произвола. Но для этого необходим акт собственного воления; более того, воля в данном случае подчиняется творцу, а потому следует говорить о свободе выбора; причем свободный выбор направлен в этом случае на положительную цель.

Лев Толстой, который одно время был горячим приверженцем Шопенгауэра, как-то заметил, что и богатство, и власть, и жизнь, все то, что с таким старанием устраивают и берегут люди, — если и стоят чего-нибудь, то только того наслаждения, с каким все это можно отвергнуть. Такое наслаждение самоотказом сродни счастью. Толстой пытался осуществить этот план, но, как мы знаем, самоотказа не случилось, и счастья ему это не принесло бы.

Самоотречение, самодисциплина, самоконтроль, отказ от погони за имущественным благополучием, за честью, славой; вместо этого всего — созидательная деятельность и, наконец, сострадание, которое Шопенгауэр называл мистической великой тайной метафизики (а немецкий исследователь его философии Л. Лютткехауз назвал «практической мистикой», см. 113), венчающее его этику, — все это требует от человека волевых актов; он в этих случаях выступает уже не как игрушка в руках самостийной воли, а как существо, способное не только противостоять ей, но и распоряжаться ею. Здесь коренится свобода, в том числе свобода воли. Позже именно в этом смысле корректировали шопенгауэровское учение о воле.

Хотя мысль о высшем сознании, которому способна подчиниться воля, красной нитью проходит через все учение немецкого философа, он все же признает в человеке и некую внутреннюю бессознательную способность, которая оказывается «мудрее, нежели голова: в важные моменты жизни... мы руководствуемся не столько ясным пониманием того, что нужно делать, сколько внутренним импульсом, можно сказать — инстинктом, который исходит из самой глубины нашего существа» (71. С. 396). Лишь потом мы переоцениваем свое поведение сообразно отчетливым понятиям.

Любой акт ограничения воли, самоограничения, самопринуждения включает в себя момент свободного воления, свойственного любому человеку. Поэтому аристократизм Шопенгауэра, находивший способность воздействия на волю лишь у сильного интеллекта, вступает в противоречие

с его же положением о спонтанности решений в творческой деятельности любого человека, предполагающей свободу выбора, сверхзадачей которого является призыв: «Не навреди!» В этом пункте Шопенгауэр невольно смыкается с этикой Канта.

В «философии для всех» аристократизм Шопенгауэра поколеблен: он признает возможность творчества не только для гения; он снисходит до среднего человека — «фабричного товара природы» и «двуногого» — делится с ним размышлениями о примиренности с волей к жизни и собственным житейским опытом. Но позже он запишет: «Я почти всегда чувствую себя среди людей так, как чувствовал Иисус из Назарета, когда он взывал к своим ученикам, а они спали... Я был среди них, но не с ними» (80. Т. 4. С. 568). Р. Сафрански в философии для всех увидел автопортрет философа. Скорее, скажем, — идеализированный, поскольку автор далеко не всегда следовал созданным им максима́м житейской мудрости.

???: О самом себе

Шопенгауэр был мастером афоризмов. Один из них гласит: «Все люди хотят жить, но никто не знает, зачем живет» (134. Bd. 4. T. 2. S. 2). Уже в тридцатилетнем возрасте, почувствовав душевную усталость, он начал осмысление пройденного пути. Зачем он жил, и что он сделал в этой жизни? Некоторые итоги своего учения и собственной «воли к жизни» можно найти уже во втором томе главного сочинения, появившемся в 1844 году, а затем и в «Парерга и Паралипомена», где встречаются попытки дать итоговую оценку учению и жизни.

Кратчайшая оценка учения сводится к следующему: «Всю мою философию можно сформулировать в одном выражении: мир — самопознание воли» (134. Bd. 4. T. 1. S. 557). Философ неоднократно подчеркивал интуитивно-рационалистический характер своего детища: «Мое учение возникло во мне без всякой помощи с моей стороны, когда всякое хотение как бы погружалось в глубокий сон и когда интеллект, освобожденный от своего господина... воспринимал интуиции реального мира и, ставя в параллель с мышлением, точно играя, соединял их вместе... Интуиция и понятие — оба избрали мою голову ареной для этой операции... Только то, что являлось в такие моменты освобожденного от воли познания, я записывал как простой зритель и свидетель...» (80. T. 4. S. 561). Его метафизика — изложенное в отчетливых понятиях знание, источником которого являются интуиция, чистое созерцание.

Не только в молодости, но и в поздние годы он высоко оценивал свое творчество, вызывая критические замечания (например, у К. Фишера) и насмешки у многих истолкователей. «Моя философия в пределах человеческого познания вообще, — писал он в 1853 году, — представляет собой действительное решение мировой загадки. В этом смысле она может называться Откровением. Вдохновлена она духом истины; в четвертой книге есть такие параграфы, на которые можно смотреть как на внушенные Святым Духом» (134. Bd. 4. T. 2. S. 23). Он гордился новизной своей философии, мощным аргументом в обоснованности этого чувства была его «глубочайшая убежденность в ее истинности» (80. T. 4. S. 570).

Шопенгауэр по-прежнему считал себя наследником Канта и умалял значение современной ему философии: за все время между Кантом и его учением не было «никакой философии, а лишь одно университетское шарлатанство. Кто читает все это бумагомарание, теряет время». Но, надо

отдать ему должное, в конце концов он, как бы нехотя, признал некоторое родство своих взглядов со взглядами своих прославленных современников, которых он так часто и жестоко обличал.

«Фихте и Шеллинг заключаются во мне, а не я в них: то небольшое истинное, что имеется в их учениях, находится в том, что сказал я» (80. Т. 4. С. 560). Примем во внимание, что Фихте умер, когда Шопенгауэр был студентом, а работы Шеллинга, которые были ему доступны, написаны задолго до того, как Шопенгауэр осчастливил мир своим «Миром как волей...». Фразе следует придать обратный смысл, либо, на худой конец, удовлетвориться тем, что в ней хотя бы содержится признание за этими двумя философами того «немногого истинного», о чем позже сказал Шопенгауэр. Однако Шопенгауэр по праву определил масштаб своего духа в объяснении конкретных проблем, полагая себя «соперником» великих людей: в теории цвета — Ньютона и Гете, в объяснении того, почему Лаокоон не кричит — Винкельмана, Лессинга, Гете, Гирта и Фернова, в объяснении смешного — Канта и Жан Поля.

Во втором томе «Мира как воли...» (1844) имеется важное замечание, которое было немыслимо в томе первом (1818), где воля определялась как ядро мира, сам мир рассматривался как воля «и ничего больше», существование человека определялось волей к жизни, а познание в эстетическом созерцании воли, переходящем в представление (то есть в мир явлений), являло собой открытую философам истину о сущности мира. Теперь, похоже, Шопенгауэр готов освободить мир от оков открытой им воли; он определяет границу нотации мира как воли: эта последняя не может быть познана до конца.

«В отличие от Канта, мы не отказывались полностью от познаваемости вещи самой по себе, а знаем, что ее следует искать в воле. Правда, мы никогда не утверждали, что она может быть познана абсолютно и исчерпывающе, напротив, очень хорошо понимаем, что познать что-либо таким, как оно есть в себе и для себя, невозможно... Для познающего сознания, какими бы ни были его свойства, всегда существуют только явления... Познание есть вторичное свойство нашего существа и связано с его животной природой. Строго говоря, мы и нашу волю познаем всегда только как явление, а не так, как она есть в себе и для себя» (74. С. 502–503).

Отношение Шопенгауэра к религии, как мы видели, было скорее негативным, хотя в первом томе «Мира...» обнаруживалась зависимость от учения Лютера, а во втором Шопенгауэр хотел более основательно опереться уже и на Августина. Обращаясь к оценке значения религии в его

учении, он подчеркивал его особую автономность: «К религиям моя философия относится как прямая линия ко многим, рядом с ней располагающимся кривым: она прямо и недвусмысленно высказывает то, что достигается в них туманно и в обход; именно христианство глубоко и болезненно затронуто этим» (134. Bd. 4. T. 2. S. 19).

И все же он не смел отвергнуть полностью христианство, ибо его этика — вариант этики протестантской. Потому он принимал его важнейшие послы: «Нигде нет такой необходимости различать ядро и скорлупу, как в христианстве. Именно потому, что я люблю ядро, я иногда разбиваю скорлупу» (80. T. 4. C. 492). Он принимал в ядре христианства его мораль, христианского Бога называл скорлупой этого учения и с Богом оставался на ножах.

Как говорилось, еще в юности устрешенный людскими страданиями, он отрекся от всеблагого Бога. В зрелые и поздние годы он приводит новые аргументы. Вера в Бога, утверждает он, мешает развитию подлинного танин: «У дураков, пишущих философские сочинения, есть твердое убеждение, что цель всякого умозрения — познание Бога; между тем как на самом деле эта цель — не что иное, как познание собственного Я, что они и смогли бы прочесть уже на Делфийском храме или по крайней мере узнать у Канта. Но тот оказывает на них такое же влияние, если бы он жил лет на сто позже их» (80. T. 4. C. 481).

В этом пассаже он повторяет и главную свою цель (речь идет о самопознании личности), и подтверждает свой крайний индивидуализм. «Слово «Бог» противно мне уже тем, что оно помещает наружу то, что лежит внутри... Бог, в сущности, — объект, а не субъект; поэтому, как только полагается Бог, Я — ничто» (80. T. 4. C. 478). «Здесь Родос, здесь прыгай», как говорили древние: Бог мешает собственному индивидуалистическому самопознанию в явленном мире. У Шопенгауэра нет позыва увидеть в воле, как вихре и натиске, энергичную связь с источником этого порыва, с его творцом (что бы и кто бы он ни был), довлеющим любой твари и человеку; он игнорировал попытки людей приобщиться к ноуменальному или вышнему миру, следуя абсолютной морали, полагая идеальные цели; он оставлял им высшее сознание, направляемое индивидуальным познанием.

Обращаясь к характеристике своей жизни, Шопенгауэр сравнивал ее с горько-сладким напитком. «Сущность моих познаний печального и подавляющего характера; но форма познания вообще, возрастание мыслей, проникновение в истину — безусловно отрадного свойства; они своеобразно примешивают сладость к этой горечи» (80. T. 4. C. 555).

Поиски и находки жизнеутверждающи, здесь нет места пессимизму. Собственное учение он также отделял от абсолютного пессимизма. Упреков в том, что его философия печальна и безотрадна, он не принимал.

Отвергая догмат о Божественном творении, Шопенгауэр стремился сделать читателя сторонником собственного мировидения: «Ведь нет ничего безотраднее учения о том, что земля и небо, а следовательно и человек, созданы из ничего...» Мир бесконечен и «учение о том, что человек не сотворен из ничего, является началом и основой всяческого утешения» (80. Т. 4. С. 562). Итак, его собственное учение отвлекало философа от радикального пессимизма. Если к этому добавить его «философию для всех», которая «мирила» людей с жизнью, а также то, что ее создатель замечательно выражал свою любовь к природе и искусству и играл после обеда на флейте, и не кого-нибудь, а божественных Моцарта и Россини... О каком пессимизме идет речь?

«Они меня найдут...»

Альбер Камю сказал, что основным вопросом философии является вопрос о самоубийстве, то есть о смерти. Проблема восходит к Платону; «Кто предан философии, занят только одним умиранием и смертью... Душа разлучается с телом чистою, ибо... посвящала себя истинной философии и... готовилась умереть легко и спокойно» (Федон, 64а, 80е). Возвышенные слова! В сочинениях Шопенгауэра размышления о смерти присутствуют постоянно не только теоретически, но и эмоционально.

Всю жизнь он боролся с необъяснимыми страхами и панически боялся умереть. В юности и позже он опасался воображаемых болезней, грозящих смертью, и всяческих других бед. Вспомним, как в шестилетнем возрасте он был потрясен мыслью о том, что родители его бросили. В 1813 году он бежал из Берлина в страхе перед военной службой, а в 1831-м — перед холерой. Он покинул Венецию, боясь заболеть оспой, а в Вероне страшился умереть от отравленного нюхательного табака. В Мангейме он был в вечном волнении и все ожидал больших неприятностей.

Целый год ему казалось, что берлинское дело с фрау Маркет не закончено, что впереди новые тяжбы и он из-за них потеряет свое имущество, либо мать потребует передела наследства. Ночью, при малейшем шуме, он вскакивал с постели и хватался за шпагу или ружье, которые всегда были под рукой. И даже когда не было никаких оснований для беспокойства, Шопенгауэр всегда внутренне был готов увидеть опасность, которой на самом деле не было. Все это превращало малейшие неприятности в катастрофы и до крайности отягощало общение с людьми.

Интимное отношение Шопенгауэра к смерти разительно отличалось от его проповеди; похоже, именно страх перед смертным уделом стал источником его пессимизма и побудил искать утешение в собственной мысли. Вот что он писал о метафизической потребности человека: «Ни одно существо, кроме человека, не удивляется собственному существованию; оно представляется всем прочим настолько само собой разумеющимся, что они его не замечают. В спокойном взоре животных говорит мудрость природы, ибо в них воля и интеллект еще не настолько разошлись, чтобы удивиться друг другу при встрече. Здесь все явление еще прочно держится на стволе природы, из которого оно вышло, и сопричастно бессознательному всеведению великой матери... Наконец, при появлении разума в человеке ее впервые озаряет сознание; тогда она

удивляется тому, что совершила и задается вопросом, что же такое она сама...

Не только то, что мир существует, но еще в большей степени, что он так горестен, есть *punctum grapiens* [мучительная проблема] метафизики, проблема, ввергающая человечество в тревогу... Ее удивление тем серьезнее, что здесь она впервые видит перед собою смерть и, наряду с мыслью о конечности всякого существования, проникается мыслью о тщете всех устремлений... Вместе с этим удивлением возникает свойственная только человеку потребность в метафизике: он, таким образом, *animal metaphisicum* [метафизическое животное]... Храмы и церкви, пагоды и мечети во всех странах всех времен... свидетельствуют о метафизической потребности человека, которая следует за потребностью физической» (74. С. 235–236, 246, 237).

Но Шопенгауэр ведь не верил в божественное обетование бессмертия, а потому хотел найти иной путь, чтобы смягчить мысль о грозящем конце. Страх перед смертью породил шопенгауэровскую грандиозную метафизику воли. Шопенгауэр ссылается на Сократа: «Смерть — подлинный вдохновитель, или Мусaget философии, отчего Сократ и определил ее, как подготовку к смерти» (74. С. 477). Так начинается одна из самых обширных глав, посвященных этой проблеме, во втором томе его главной книги.

Смерть — истинный результат и цель жизни, пишет он. В момент смерти все таинственные силы, коренящиеся в нас самих и определяющие вечную судьбу человека, соединяются и приходят в действие... Вот чем объясняется глубоко-серьезный, торжественный и страшный характер смертного часа. Это — кризис, это, в самом строгом смысле слова, Страшный суд.

Воля к жизни, отравленная страхом перед смертью, порождает ужас перед смертью близких и даже просто перед ее угрозой или ее зрелищем. Воля к жизни, пишет Шопенгауэр, постоянно «истребляет самое себя» и служит своей собственной «пищей». Это имеет место на всех уровнях воли, с очевидностью обнаруживается в мире животных; и только воля к жизни человека, возносящая его над всеми уровнями природного мира, дает ему способность использовать природу как фабрикат для самосохранения.

В любом случае, если и можно говорить о мировой гармонии, то лишь постольку, поскольку возможно взаимное приспособление ради сохранения всего мира и его существ. Внутреннее соперничество проявляющей себя в мире явлений воли находит свое выражение в беспрестанной борьбе на уничтожение не только между индивидами одного уровня, но и на других уровнях воли. В последнем случае речь идет о целесообразности природы

— внешней и внутренней.

Первая, действующая в отношениях неорганической природы к органической или отдельных частей органической природы друг к другу, способствует их сохранению. Вторая, на низших ступенях, сохраняя единство воли в отдельных актах, имеет простое проявление. На всех ступенях органической жизни «природа стремится к одному — сохранению всех видов существ» (74. С. 392), как если бы для нее было важно, чтобы не была потеряна ни одна из платоновских идей.

Что касается человека, то он, подчиняясь ноуменальному характеру, как мы знаем, способен понять свое бытие, увиден, его как безосновную волю, а рассудок открывает целесообразность в виде согласованности различных частей природы друг с другом. Но осознание своего единства с миром не утешает. Воля, озаренная познанием, знает, чего она хочет теперь, чего она хочет здесь, но никогда не знает, чего она хочет вообще. Вброшенный в здешний мир не по своей воле, подчиняясь слепому волеию в желаниях, страстях, мотивах, человек ради их исполнения претерпевает беды и страдания, но не способен остановиться и, с мукой предчувствуя ужасный конец, не знает, зачем он здесь и к чему вся эта суэта. И все же знание о собственной сущности и призванности, хотя и дается с трудом, способно коренным образом изменить жизнь человека.

На языке природы смерть означает уничтожение, а индивид между тем надеется и мечтает о бессмертии во плоти. Шопенгауэр же хочет найти нечто среднее. Еще будучи студентом Берлинского университета, когда складывалось его учение, он писал: «Все идеи и концепции об улучшении данной человеку реальности обречены на неудачу, так как двойственность мира идей и эмпирического мира непреодолима. Таково отношение к смерти. Есть моменты, когда мы, думая о смерти, ярко представляем себе ее устрашающий облик, так что трудно понять, как можно с такой перспективой жить спокойно... В иные времена мы с покойной радостью думаем о грядущей смерти как избавлении. В обоих случаях мы правы. В первом настрое мы целиком наполнены временным сознанием, пребывая во времени в качестве всего лишь явления; и смерть уничтожает нас именно как явление, поэтому мы страшимся ее как величайшей беды. В другом случае — лучшее сознание, являясь живым, по праву радуется разрушению связанности, исполненной таинственностью, с помощью которой эмпирическое сознание соединено с тождеством единого Я» (134. Bd. 1. S. 54).

Привязанность к жизни неразумна и слепа, утверждает философ, она объясняется всего лишь (!) волей к жизни. Мы находим невыносимым, что

за эфемерностью нашего существования последует вторая вечность, в которой нас больше не будет. Но ведь до рождения нас тоже не было, а мы этому не ужасаемся. На самом деле смерть не означает полного уничтожения, это напрасный страх. Сущность человека переходит на другой уровень воли: материя непреходяща, природа откровенна и искренна; она знает, погибая, что дети возвращаются в ее лоно, предоставляя место новым, выступающим в бытие из ничто, существам.

Иными словами, смена жизни и смерти индивидов являет собой устойчивую вибрацию воли, не знающую изменений идею существ, «прочно стоящих, как радуга над водопадом» (74. С. 490) в существовании рода: род объективно нерушим и вечен, целое незыблемо. Такова смерть как вещь сама по себе: «Ни одна пылинка, ни один атом материи не может обратиться в ничто, — а человеческий дух внушает себе страх тем, будто смерть — уничтожение его сущности!» (80. Т. 4. С. 433).

Другое дело, субъективное самосознание недолговечного и беспрестанно уничтожаемого существа, в самосознании которого зияет грозный конец. Оно не способно отрешиться от мысли о вечности своего существования. Эта мысль, считает философ, эгоистична: человек ограничивает всю реальность собственной личностью, полагая, что существует только в ней, а не в других. С метафизической точки зрения утверждения: «Я погибаю, но мир продолжает существовать» и «Мир погибает, но я продолжаю существовать» — не имеют различий.

Шопенгауэр предлагает подумать о том, что мое Я и мир во мне и вне меня — одно и то же. И потому следует смириться с мыслью, что время, когда меня не будет, придет субъективно, объективно же оно никогда не может прийти. Только таковой может быть вера в нерушимость нашего существа. Но при этом должна подразумеваться лишь наша сущность, «ядро моего Я» (74. С. 508), перемещение в иной, «лучший» мир, а не изменение сущности: *natus et denatus* (рожденный и нерожденный-умерший) — одно и то же. Мы «чувствуем, что вечны» (Спиноза. Цит. по: 74. С. 496).

Мысль о смерти нерушимо присуща лишь нашему сознанию и нашим познавательным способностям: в противном случае смертный исход (как, например, у животных) нас бы не тревожил. Ошибка всех философов состоит в том, что они полагали метафизически нерушимое, вечное в интеллекте, тогда как оно пребывает только в воле. Смерть наступает лишь в тот момент, когда исчезает сознание, то есть останавливается деятельность мозга, а вместе с ним и осознание нашего неповторимого Я, связанного с индивидуальностью. Поэтому, в сущности, смерть, особенно

от старости, не является злом. В смерти гибнет то, что создало и сохраняло сознание: угасает жизнь, но не принцип жизни, который в ней проявился; продолжение рода — принцип нерушимости индивида.

Вместе с тем истоки страха перед смертью бессознательны, они лежат за пределами сознания, в слепой воле к жизни. Так же, как мы вовлекаемся в жизнь иллюзорным стремлением к сладострастию, нас удерживает в ней столь же иллюзорный страх смерти. Сознанию же представляется сущность воли в индивидуальном явлении, отсюда иллюзии гибели в этом явлении. Именно потому, что только воля, а не интеллект, не подвержена разрушению, все религии и философии сулят награду в вечности только добрым проявлениям воли и сердца, а не интеллекта или ума.

Можно было бы, пишет Шопенгауэр, в известном смысле рассматривать органическое тело как промежуточное звено между волей и интеллектом. Но — увы! — «оно — лишь сама воля, предстающая пространственно в созерцании интеллекта» (74. С. 507). Страшно непосредственному сознанию индивида, который мнит себя отличным от рода. Но Я — темная точка в сознании, «подобно тому как на сетчатке слепа именно та точка, куда входит зрительный нерв, как мозг совершенно нечувствителен, как темно ядро солнца, и глаз видит все, только не себя» (там же. С. 500): каждый знает о себе только то, как он представляется во внешнем созерцании.

Жизнь человека, подчиненная воле, — жалкий отрезок времени между зачатием и смертью; рождение и смерть уравнивают друг друга в качестве взаимных условий; они — корреляты, взаимно нейтрализующие и снимающие друг друга. Бессмертна только жизнь природы, но ей безразличен индивид, ей интересен лишь род. «О сохранении его она заботится со всей серьезностью, расточительно создавая чрезмерный избыток зародышей и мощь инстинкта оплодотворения» (73. С. 381). А так как человек — сама природа в высшей степени ее самосознания, а природа — только объективированная воля к жизни, то «человек... с полным правом может находить утешение при мысли о собственной смерти и о смерти своих друзей, глядя на жизнь бессмертной природы, которая есть он сам» (там же): природа чужда печали.

Поэтому только такое настоящее, чуждое прошлому и будущему, которые существуют не в наличии здесь и теперь, а лишь в понятиях (в воспоминаниях, прогнозах, мечтах, фантазии), длящееся теперь — вот что такое жизнь человека; здесь реализуется и проявляется воля к жизни в этом зримом мире. Но это настоящее — только миг. Жизнь быстротечна, смерть страшит и печалит лишь индивида и его близких, природа же безучастна.

И хотя человек как вечное око мира (как вещь сама по себе, как субъект чистого познания сущности мира) находится вне времени, то есть ни пребывает, ни исчезает, тем не менее индивид бренного мира с его эгоизмом и волей к жизни не найдет в этих рассуждениях Шопенгауэра ни малейшего утешения, в том числе и после утверждения о том, что он, как вещь сама по себе, есть «воля, которая проявляется во всем, и смерть устраняет заблуждение, отделяющее его сознание от сознания других: это и есть продолжение существования» (73. С. 387).

Напрасно Шопенгауэр цитирует Веды, в которых человек, умирая, соединяет свое зрение с солнцем, обоняние — с землей, вкус — с водой, слух — с воздухом, речь — с огнем и т. п.; напрасно он опровергает религиозные догматы о загробном существовании: человек остается безутешен, он ужасается от мысли о неизбежной гибели его индивидуальности, что составляет предмет неизбывного страдания человека на этой земле.

Философ понимает слабость своей аргументации и хочет облегчить человеку бремя смертника. Освобождение — не в господстве и насилии над миром, не в смерти, особенно путем самоубийства, но в такой жизни, которая не приносила бы страданий, что достижимо лишь путем успокоения собственного воления. Но свободен ли человек — носитель ВОЛИ, возможна ли для него свобода, сели только воля сама по себе свободна и вездесуща и для нее не существует закона? Ведь всякий раз, когда умирает человек, погибает некий мир, а именно тот мир, который он носит в своей голове и сердце. Чем интеллигентнее голова, тем ужаснее гибель. Вместе с животным погибает только скудная рапсодия или набросок уже известного мира.

Время, которое отпущено каждому из нас, не есть способ бытия вещи самой по себе; оно — только форма, в которой мы познаем бытие вещей и самих себя, поэтому наше знание несовершенно. Ограниченные явлениями, мы можем лишь предполагать, что наша сущность будет существовать после смерти, но с таким же основанием можно утверждать, что она погибнет.

В конечном счете Шопенгауэр заключает: проблема смерти трансцендентна. «В этом смысле смерть остается тайной» (74. С. 502). Так в объяснении физического в мире явлений самым поразительным образом выступает метафизическое, запредельное. Хотя вновь появившееся существо вступает в жизнь бодро и наслаждается существованием как даром, даров не бывает; радость куплена ценою старости и смерти, но в существовании содержится зародыш, из которого возникло это существо —

они одно. «Если бы можно было обнаружить мост между ними, была бы решена великая загадка» (74. С. 511).

«Средний путь», предложенный Шопенгауэром, — примат и метафизическая сущность воли и вторичная, чисто органическая природа человека и его сознания. Он склоняется к принятию «естественной» веры в метемпсихоз и палингенез, распространенный на Земле во все времена и разделяемый всеми религиями за исключением иудаизма и христианства, которое уповает на восстание во плоти и на встречу в мире ином. Шопенгауэр доказывает некоторое родство новозаветного христианства с индийской мудростью, находя в христианстве даже следы метемпсихоза, а потому отчасти «прощает» Новый Завет, утверждая, что непривлекательный и нелепый вид христианская вера получает лишь в ветхозаветном изложении (см. об этом: 80. Т. 3. С. 958–980).

Смерть венчает жизнь человека: «... это результат, резюме жизни или сведенный итог... в момент смерти решается все то, что только подготавливалось и вводилось в действие на протяжении всей жизни» (74. С. 618). Значит, оправданы самоубийцы и вообще лучше не родиться? Философ самоубийство не оправдывает: «Самоубийство — не отрицание воли, а явление могучего ее утверждения... добровольное разрушение одного частного явления, не затрагивая вещи самой по себе, которая остается незыблемой, как незыблема радуга... — бесплодный и безумный поступок» (73. С. 490 ел.).

Но и к воспроизводству рода человеческого он особой радости не испытывает. Смерть — несомненное зло, но — для него это очевидно — она имеет и тот смысл, что является «моральным и существенным результатом жизни» (74. С. 619). Жизнь проделывает путь к смерти, содействующей очищению; наступает то, о чем говорят Веды: «Разрубается узел сердца, рассеиваются все сомнения, завершаются действия» (цит. по: 74. С. 655).

Несмотря на ужас перед смертью, на все свои страхи и дурные предчувствия, Шопенгауэр, когда пришел его час, встретил конец смиренно, в согласии с собственным учением. Единственное, чего он хотел, — легкой смерти. Одна из последних записей в его рукописях гласит: «Я всегда надеялся умереть легко, ибо кто прожил жизнь одиноко, лучше поймет это одиночное событие, чем другие... В радостном сознании я возвращусь туда, откуда высшей милостью вышел, и моя миссия полностью завершится» (134. Bd. 4. Т. 2. S. 127).

В 1855 году, когда ширилась его известность, Шопенгауэр записал: «Смею надеяться, что заря моей славы позолотит своими первыми лучами

мрак моей жизни» (там же. S. 126). Но ему не дано было в полной мере этим насладиться. Жизнь его угасала. Зимой 1857 года, во время прогулки с пуделем, он упал и сильно расшиб голову, а с весны 1860 года у него отчетливо повторялись головные боли, одышка и учащенное сердцебиение. Он чувствовал приближение смерти, но жалел только о том, что не успеет внести дополнения в «Парерга...». В начале сентября он слег с воспалением легких и, понимая, что конец близок, распорядился о собственных похоронах.

Он умер утром 21 сентября 1860 года. Судьба послала ему легкую смерть: он встал позже обычного; после завтрака сел на диван, а домоправительница открыла окна, чтобы проветрить комнату, и вышла; через некоторое время, когда она вернулась, он был мертв. Его лицо было спокойным. Ни тени страдания.

По его распоряжению на могильном камне было начертано «Артур Шопенгауэр»; ни года, ни даты рождения и смерти, ни инскрипта. На вопрос ученика и душеприказчика Вильгельма Гвиннера, которому философ объявлял свою последнюю волю, где он хочет покоем, последовал ответ: «Все равно. Они меня найдут». Достойный ответ человека, выполнившего свое призвание. Итог своей жизни философ подвел сам в стихотворных строчках (1854):

Я утомлен, я пришел к своему мете.
Под лаврами чело мое устало;
Но я свершил, покорствуя мечте.
Все то, что мне душа предрекала.
(Пер. Ю. И. Айхенвальда)

Глава двенадцатая. Судьба учения

«Наследники»

В беседе с Гвиннером за три дня до смерти Артур сказал: «То, что в скором времени мое тело станут точить черви, я могу вынести; но то, что профессора то же самое сделают с моей философией, — приводит меня в содрогание» (133. S. 394). Однако, прежде чем за дело взялись философы, возник скандал среди «евангелистов» и «апостолов». При обсуждении возможности публикации наследия Учителя выяснилось, что Вильгельм Гвиннер сжег почти все записи Шопенгауэра о самом себе, которые тот вел в течение тридцати лет. Гвиннер утверждал, что такова была воля Шопенгауэра. Мнения разделились: А. фон Досс слышал о том, что эти записи существуют, но Шопенгауэр якобы не хотел их посмертной публикации. Другие (Ю. Фрауэнштедт, Э. Линднер и пр.) заявляли, что Шопенгауэр, напротив, часто вспоминал о них и хотел бы, чтобы они были опубликованы после его смерти.

Через год после кончины появилось сочинение Гвиннера «Артур Шопенгауэр, представленный в личном общении» (96), что подлило масла в огонь скандала. Мало того: в этом сочинении облик Шопенгауэра был весьма непривлекательным. Его последователи разбились на два враждебных лагеря. Противники обвиняли Гвиннера в присвоении дневниковых записей и в плагиате, то есть буквальном использовании автобиографических заметок мыслителя. При этом они ссылались на стилистические совпадения у Гвиннера с трудами Мастера.

Оправдываясь, Гвиннер утверждал, что его книга основана на личных беседах с Шопенгауэром. С целью реабилитации Учителя два его почитателя — Э. О. Линднер и Ю. Фрауэнштедт — в 1862 году издали совместную книгу — слово защиты, основанное на воспоминаниях, письмах и некоторых документах (112). Дабы смягчить впечатление от первой книги, 17 лет спустя Гвиннер выпустил переработанную и дополненную биографию Шопенгауэра, которая содержит богатое, но небрежно датированное собрание фактических данных. После смерти В. Гвиннера (1917) его сын Артур Гвиннер объявил в одной из франкфуртских газет, что передает в дар городской библиотеке рукопись отца о его беседах с Шопенгауэром. Однако рукопись не была получена ни от Артура Гвиннера, ни от его дочери, ни от внучки.

Между тем в 60-е годы XIX века нарастала волна публикаций наследия Шопенгауэра. Д. Ашер и А. фон Досс издали письма и заметки, а в 70-е

годы были выпущены сборники писем Шопенгауэра, адресованные его издателям и почитателям (И. А. Беккеру, Ю. Фрауэнштедту и др.). Были изданы также его беседы поздних лет жизни, записанные рядом собеседников. Большое значение имеют тексты лекций, подготовленные им для студентов Берлинского университета. В 1890 году Э. Гризебах издал первое, считавшееся тогда полным, собрание сочинений в шести томах и пытался реконструировать дневниковые записи, что, однако, ему не удалось. Впрочем, и собрание сочинений было далеко не полным и не аутентичным. К этому времени слава Шопенгауэра стала всемирной.

В XX веке в источниковедческие и текстологические изыскания шопенгауэрианы большой вклад внес Артур Хюбшер, более сорока лет скрупулезно изучавший наследие мыслителя. В 1975 году путем построчного сравнения дневниковых записей, включенных Артуром в корпус своих работ с текстом книги Гвиннера, он доказал, что плагиат имел место (см.: 105. S. 288–318). В результате этого мошенничества были утрачены ценнейшие материалы и хронология, весьма важная для жизнеописания мыслителя. К тому же сам Шопенгауэр при составлении «Парерга и Паралипомена» использовал свои записи из дневника и черновые заметки, расположив их тематически, а не хронологически, что впоследствии создало подчас непреодолимые трудности для их датировки. Хюбшеру удалось вернуть ряд дневниковых записей, датировать многие фрагменты черновых записей, попавшие в «Парерга и Паралипомена». Он издал пятитомное собрание сочинений Шопенгауэра, в примечаниях к которому отмечены все изменения содержания при последующих прижизненных изданиях его трудов. Хюбшеру принадлежат также научно откомментированные издания рукописного наследия и лекций, читанных в Берлинском университете, обширная библиография, а также ряд монографий.

Фридрих Ницше и другие

В конце 60-х — 70-е годы XIX века учение Шопенгауэра придало мощный импульс переменам в интеллектуальной жизни Германии. Многие писатели нового поколения (Т. Фонтане, В. Раабе и др.) находились под его влиянием. В середине 60-х годов приступили к освоению учения Шопенгауэра философы. В 1865-м в Бреславле Стефан Павлицкий защитил первую в мире докторскую диссертацию «Учение Шопенгауэра о рациональном философствовании». Первая русская докторская диссертация, посвященная шопенгауэровской теории познания, была защищена графом Д. Цертелевым в Лейпциге в 1879 году. В конце века Куно Фишер, создавший многотомную историю философии, посвятил Шопенгауэру целый том. С 1912 года до наших дней выходит основанный Паулем Дойсеном посвященный Шопенгауэру ежегодник. Под влиянием Шопенгауэра долгое время находились Ф. Ницше, Э. фон Гартман, многие философы и целые философские направления. С 60-х годов XIX века и в начале XX века философия Шопенгауэра оказала мощное воздействие на духовную жизнь России.

Наиболее известным восприимчиком философии Шопенгауэра стал Фридрих Ницше (1844–1900). В 1865 году, еще студентом, он случайно купил главную книгу Шопенгауэра, заря истинной славы которого только занималась, и читал ее с большим воодушевлением, несколько дней не выходя из дома («физиологическое впечатление», отметит он позже). В 1874 году в книге «Несвоевременные размышления» Ницше посвятил Шопенгауэру большой очерк («Шопенгауэр как воспитатель»), в котором содержится, по его словам, «моя внутренняя история, мое становление. Прежде всего мой обет!» (41. Т. 2. С. 735). Здесь он четко определил точки соприкосновения с Учителем.

Ницше отмечал, что Шопенгауэр вызывает доверие естественностью и личностным началом; необычным стилем, резко отличающимся от дискурса коллег; в его идеях угадывается и личный опыт, и непосредственная обращенность к читателю: «Он писал как будто для меня» (40. С. 189). Позже Ницше заметит, что «атеизм был тем, что привело меня к Шопенгауэру» (41. Т. 2. С. 734). Шопенгауэр был не только прочитан, а как бы «вчитан» в жизнь и судьбу философа.

Ницше стал последователем Шопенгауэра и в языке своей философии: он был еще более ярким философом-поэтом, эссеистом, творцом огромного

числа афоризмов, соединяющих в себе пафос и сарказм, веселость и трагизм. Он подарил немецкой и мировой прозе небывалую выразительность. Его целью было рождать мысли «из нашей боли и придавать им все, что в нас есть: кровь, сердце, огонь, веселость, страх, муку, судьбу, рок» (цит. по: 52. С. 14), чтобы не только познать самого себя, но и самопреодолеть в себе и вне себя авгиевы конюшни.

Темы одиночества и страдания, творчество гения, порицание частичности человека (которого Ницше уже прямо называет человеком атомарным), критика нормативной морали (которая у Ницше превратилась в радикальную критику культуры), и, наконец, воля — эти идеи Ницше принял к освоению. В «Человеческом, слишком человеческом» он подчеркивал заслугу философии Шопенгауэра в утолении «метафизической потребности»: Шопенгауэр временно оттесняет от науки «наше чувство к старым, могущественным формам понимания мира и людей», к которым не так легко найти путь (41. Т. 1. С. 256). В то же время Ницше кардинально трансформировал учение своего Учителя.

Уже в «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше, понимая музыку, по Шопенгауэру, как непосредственный язык воли, подчеркивал в ней полноту жизни, воплощаемой в символическом созерцании «дионисической всеобщности», которой затем аполлонический художественный дар придает высшую значительность. Дионисийское искусство убеждает в радостном, а вовсе не в печальном существовании, и «искать эту радость мы должны не в явлениях, а за явлениями» (41. Т. 1. С. 120–121).

Но через 11 лет зазвучали открыто критические оценки, а в итоговой книге «Ессе homo», вспоминая о своей первой книге, Ницше станет утверждать, что Шопенгауэр «ошибался во всем» и что «несвоевременность» первой книги, созданной самим Ницше, выражается в том, что от нее «отдает трупным запахом Шопенгауэра» (41. Т. 2. С. 729), у которого «рассудочность» и «разумность» любой ценой являются опасной силой, подрывающей жизнь. В конце концов Шопенгауэр как «носитель вырождающегося инстинкта, обращенного с подземной мстительностью против жизни», очутился в хорошей компании: Ницше соединил вместе его философию, христианство, отчасти Платона и весь идеализм (там же. С. 730).

Прославляя жизнь, Ницше весь мир представлял как кванты воли к мощи (у нас переводится: воля к власти, что применительно к природным явлениям воспринимается неадекватно. Die Macht имеет синонимы: власть, сила, мощь, влияние. Есть исследователи, которые понимают Der Wille zur

Macht, как «волю к воле»). Мировая воля к мощи и воля к жизни выражает метафизику Ницше. Для него мир есть единый процесс становления, в котором все его члены являются центрами динамической энергии этой воли.

Волю к мощи, свойственную и человеку, Ницше понимает в полном противоречии с Шопенгауэром. У Шопенгауэра воля подобна всаднику, прищипоривающему коня (человека), у Ницше смысл жизни реализуется путем влечения (воления) человека к могуществу, способному исправить его неразумность, то есть человек ради самореализации свободен форсировать волю, стремясь к могуществу, а вовсе не гасить ее, как учил Шопенгауэр. Отрицание воли к жизни, считал Ницше, есть «приговор осужденных» (41. Т. 2. С. 576).

Известный английский историк философии Ф. Коплстон, обращаясь к важному в ницшевской метафизике тезису о «вечном возвращении одного и того же», отмечает повторение в каждом цикле и физических, и социальных событий, а также, собственно, и судьбы человека в его одиночестве и несчастьях, что сопрягается с тезисом Шопенгауэра о том, что все, что могло произойти, уже произошло, а также с учением о предопределении и даже с принятым им мифом о метемпсихозе. Но Ницше пытался укрепить идею вечного возвращения не метафизически, а с помощью эмпирических гипотез, например, что идея вечного возвращения базируется на признании бесконечной последовательности идентичных космических циклов, в которых бытие предстает как становление; человечество — смысл планеты, указывает вектор эволюции к сверхчеловеку, предопределенной в рамках каждого цикла; что закон сохранения энергии требует вечного возвращения и пр. (см.: 2. С. 45–53).

Не принимал Ницше и шопенгауэровский пессимизм, ведущий, по его мнению, прямиком к декадансу и нигилизму. Он возражал против шопенгауэровской этики сострадания и аскетизма: «...сострадание отрицает жизнь, оно делает ее более достойной отрицания, — сострадание есть практика нигилизма... Этот угнетающий и заразительный инстинкт уничтожает те инстинкты, которые исходят из поддержания и повышения ценности жизни... сострадание увлекает в ничто!.. Шопенгауэр был враждебен жизни — поэтому сострадание сделалось у него добродетелью... Исходя из инстинкта жизни, можно было бы поискать средство удалить хирургическим путем такое болезненное и опасное скопление сострадания, какое представляет случай с Шопенгауэром (и, к сожалению, весь наш литературный и артистический *decadence* от Санкт-Петербурга до Парижа, от Толстого до Вагнера)...» (41. Т. 2. С. 636).

Ницше соглашался с тем, что страдание — необходимая составляющая жизни. Оно необходимо и благотворно. Он предпринял великий поход на мораль, объявив о необходимости «переоценки всех ценностей» прежней истории, поскольку ее мораль, как он считал, покоится на лжи. Речь шла о саморазрушении твари в человеке ради самосозидания творца (сверхчеловека), речь шла о сильном человеке, способном сказать «нет» всему общеобязательному и общезначимому, самолично определять меру и границы собственного горизонта. Средством для осуществления этой задачи Ницше выбрал страдание.

«Воспитание страдания, великого страдания, разве вы не знаете, что только это воспитание возвышало до сих пор человека? То напряжение души в несчастье, которое прививает ей крепость... ее изобретательность и храбрость в перенесении, претерпении, истолковании, использовании несчастья, и все, что даровало ей глубину, тайну, личину, ум, хитрость, величие, — разве не было даровано ей... под воспитанием великого страдания? В человеке тварь и творец соединены воедино; в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день...

Понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к «твари в человеке»... к тому, что страдает по необходимости и должно страдать? А наше сострадание — разве вы не понимаете, к кому относится обратное сострадание, когда оно защищается от него, как от худшей изнеженности и слабости?.. Есть более высокие проблемы по сравнению со всеми проблемами наслаждения, страдания и сострадания... И философия, которая занимается только этим, — наивность» (41. Т. 2. С. 346–347).

Ницше довел стремление к переоценке ценностей до такого радикализма и даже до «сумасшествия, которое стало ужасающим критерием истины этого ума» (см.: 52. С. 23), ибо разрушение традиционных ценностей обернулось саморазрушением. Ницше называл себя «иммориалистом», имея в виду мораль, которую хотел преодолеть, создав новые моральные ценности. У него есть даже фраза, которую в ницшеанстве долгое время трактовали как отказ от морали, как аморализм философа: «Мы должны освободиться от морали...», но при этом забывали о завершении этой фразы: «...чтобы уметь морально жить».

Если в ранних работах Ницше принимал эстетику Шопенгауэра, то в 1888 году он упрекает своего учителя за то, что у того красота открывается путем освобождения от воли. Его возмущает, что Шопенгауэр больше всего ценит красоту как «освободительницу от лучецентра воли — от полового

чувства» (41. Т. 2. С. 605). Он отрекается от увлечения своей юности, называя философию Шопенгауэра «величайшей психологической фабрикацией фальшивых монет» — так он определил истолкование искусства, героизма, гения, красоты, познания, воли к истине и пр. «Если взглядеться внимательнее, — писал Ницше, — Шопенгауэр является лишь наследником христианской интерпретации в нигилистическом смысле как пути к «спасению»» (41. Т. 2. С. 604).

Отрицая и преображая философию Шопенгауэра, до конца своего творчества Ницше не мог отрешиться от тех проблем, которые были им поставлены. Шлейф идей и дух размышлений «воспитателя» пронизывают все размышления Ницше. Радикализация его учения и стремление к переоценке ценностей не позволяли ему уйти от учения своего предшественника. Воля как ядро мира, музыка как голос бытия, красота как средство открытия тайн мира, страдание как очищение, а также такие темы, как индивидуализм, эгоизм, массовое сознание, критика культуры и т. п. — все постулируется, анализируется и обобщается с оглядкой на Шопенгауэра.

Учению Ницше был нанесен большой урон ницшеанством, среди сторонников которого нашлись умельцы, приспособлявшие его мысли к сиюминутным нуждам и низменным потребностям. Особенно постаралась его сестра Элизабет Ферстер-Ницше, которая не остановилась перед многими фальсификациями, создав из черновых набросков целую книгу («Воля к власти»), в которой философ предстал как расист и шовинист, а впоследствии был сатанизирован в идеологии национал-социализма (см.: 2. С. 30–46; 52. С. 34–43).

Лишь в середине XX века со всей четкостью определился новый подход к изучению наследия немецкого философа. В этой связи большое значение имеет критическое издание полного собрания сочинений Ницше, осуществляемое по инициативе итальянских ученых Дж. Колли и М. Монтинари, выходящее с 1977 года (см.: 2. С. 11–20). Историки философии пересматривают ключевые понятия философии Ницше, подчеркивая культурно-творческие и гуманистические начала, присущие его учению. Опровергается легенда о Ницше-поляке (К. Янц доказал, что его предки с обеих сторон до XVI века — немцы, а ранние корни рода уходят в Чехию), о «белокурой бестии» (это — не германо-немецкий человек, а метафора, определяющая человека действия), о сверхчеловеке, лишенном моральных ценностей (на самом деле это — твердый, жесткий, но не жестокий, живучий человек, сила которого в самоконтроле, независимости духа, творческих способностях, жизнерадостности, добросердечии, «любви к

судьбе», в мягкости, кротости) и т. п. (см.: 2. С. 21–30).

Ницше был метафизиком-ревизионистом, глухим к проблеме объективности истины. Он был великим защитником воли к жизни, он хотел улучшить ее ценностные основы, апеллируя к человеку-творцу. Его воля к мощи не знала предела. Но он был и великим индивидуалистом и волюнтаристом, что посмертно, усилиями его недобросовестных последователей, сыграло с ним злую шутку. Он не искал, подобно Шопенгауэру, рассудочного подтверждения своим экскурсам в интуитивное и бессознательное. Поэтому в какой-то мере он остается иррационалистом, хотя не чурается ни эмпирической аргументации, ни рассудочного обоснования.

Шопенгауэр и Ницше оказали большое влияние на такие течения западной мысли XX века, как персонализм, экзистенциализм, философия жизни. Анри Бергсон, в XX веке ставший продолжателем основоположников философии жизни — Ницше и Дильтея, в основополагающем труде «Творческая эволюция» (1912), изменив перспективу концепции, отчасти повторил то, что до него сделал Шопенгауэр: речь идет о понимании разума и интуиции. В 20-е годы XX века творцы философских концепций на Шопенгауэра обращали значительно меньше внимания, чем, например, на Ницше или Киркегора. Тем не менее просматривается его влияние на Г. Зиммеля, К. Ясперса, М. Хайдеггера, А. Гелена, Т. Адорно.

Эдуард фон Гартман (1842–1906) в 1869 году издал «Философию бессознательного», которая вскоре стала бестселлером (в следующем году вышло второе ее издание). Он определял свою философию как сплав идей из философии Лейбница, Канта и особенно раннего Шеллинга. Своими соратниками он считал также Вундта, Фехнера и Клауса, которые обращались к бессознательным психическим явлениям. Он взял в союзники и Гегеля, логика которого служила ему для построения системы. Но особую роль в его учении играет философия Шопенгауэра — и как исходный пункт, и как остановки по пути следования к конечной цели мирового процесса; Э. Гартман был, можно сказать, абсолютным пессимистом, хотя сам себя называл «телеологическим оптимистом».

Гартман положил в основу сущего бессознательное начало, обнимающее собой бессознательную волю и бессознательное представление, содержанием которого является идея. Бессознательное предстает как метафизическая сущность, как сверхчувственное начало, которое не исключает его разумности и, соответственно, целесообразности. Здесь заключается причина, цель и вся жизнь мира. Опираясь на

естественно-научные результаты, Гартман указывает на соотношение бессознательной воли и сознания, на их сходство и различия и на переход бессознательной психической деятельности в сознательную. Приводя многочисленные факты из человеческого, животного и органического миров, он распространяет бессознательное на явления растительного и неорганического царства.

У Гартмана воля сама по себе не имеет никакого предмета, а идея — содержания. Это — всего лишь возможность, актуализацию которой он доказать не может. Гартман шел по стопам Шопенгауэра, называя бессознательное слепым порывом и стремлением, и, естественно, доказать актуализацию воли на всех уровнях бытия, несмотря на все свои усилия, он не мог. Но он продвинулся несколько дальше своего предшественника, когда увидел реализацию воли не во внешних ее проявлениях, а в раздражимости нервных узлов и в любом организованном веществе.

Слово «воля» выбрано Шопенгауэром не слишком удачно и его неловко употреблять для описания неорганического мира, физиологических или инстинктивных актов. Да и понятие «бессознательное» — домен психологии — трудно с ним ассоциировать. И все же признание некоего сущностного единства идеальной и реальной сторон мира и опора на эмпирическую базу знаменуют отход от чистого рационализма западной философии, что позволило Соловьеву взять Гартмана в главные союзники в критике отвлеченных начал западной философии. Ныне философски ориентированные естествоиспытатели принимают понятие воли как своего рода предвосхищение либо метафору для описания полевой или информационной структуры Вселенной (о чем мы писали выше), особенно если речь идет о волновой ее составляющей.

Бессознательное, по Гартману, вездесуще. Оно образует и сохраняет организм, посредством инстинкта защищает жизнь и помогает понимать чувственное восприятие; оно продолжает существование родов с помощью полового влечения и материнской любви, управляет поступками с помощью чувств и предчувствий; оно способствует сознательному мышлению и ведет к предощущению высших, сверхчувственных единств; оно же одаряет людей чувством красоты и художественным творчеством.

Идею, которая является составным элементом бессознательного, по Гартману он, не обращаясь к Платону, как это делал Шопенгауэр, определяет как такое идеальное, которое воля переводит в реальное, в жизнь, в явление, и тогда воля выступает как «форма причинности при переходе идеального в реальное» (16. С. 60), причем идеальное само по себе не может быть причиной изменений, они лежат в воле: причинность

есть тоже воля. «В бессознательном есть сфера, недоступная сознанию, так что оказывается, что все то, что может быть выполнено сознанием, исполняется бессознательным, еще удачнее, быстрее и удобнее» (там же. С. 284).

Разум и творчество Гартман понимает по Шопенгауэру: «... Сознательный разум действует отрицательно, критически, контролируя, поправляя, измеряя, сравнивая, комбинируя, упорядочивая и подчиняя, выводя общее из частного, приводя частный случай к общему правилу, но никогда он не действует производительно, творчески, не изобретает. В этом отношении человек вполне зависит от бессознательного, и если он теряет бессознательное, он теряет источник своей жизни, без которого он в сухом схематизме общего и частного будет влачить свое существование» (16. С. 287). Критикуя рационализм, Гартман возвышает значение бессознательного: оно необходимо человеку, и «горе тому, кто, преувеличивая сознательно-разумное, насильственно подавляет бессознательное» (там же. С. 289).

Гартман поддерживает утверждение Шопенгауэра о недостижимости счастья, ибо в мировом процессе постоянно борются разум и воля; но мир наш, хоть он и ужасен, лучший из миров. Только усиление сознательности человечества способно освободить его от произвола слепой воли. Но, к сожалению, цель мирового процесса, при всем возрастании роли сознания, состоит в восстановлении чистой потенции воли, в возвращении к небытию. И этот конечный переход в небытие Гартман представляет как реально исторический, как будущее событие. Речь идет об уничтожении мира и человечества, к которому оно движется: абсолютный пессимизм.

В 1873 году, когда Шопенгауэра в России еще мало кто знал, А. А. Козлов, один из первых русских персоналистов, утверждавший, что все сущее имеет в своей основе психическое начало, издал сокращенный перевод этой книги Э. Гартмана, положив начало широкому распространению здесь его взглядов. Иногда Гартман по популярности конкурировал даже с Шопенгауэром. Ныне Э. Гартман почти забыт. Его имя отсутствует даже в новейшем словаре Метцлера (см. 119). В советское время книги его не издавались, имя почти не упоминалось. Правда, можно найти маленькую подборку цитат из его сочинений в антологии мировой философии, вышедшей в 1971 году (3. С. 704–708).

На родине в XX веке

К середине XX века философия Шопенгауэра перестала быть основой или хотя бы стимулом для создания новых философских учений и тем более систем: их просто нет. Время от времени появляются авторы, претендующие на новое слово, но их претензии не выдерживают испытания временем, их слава оказывается кратковременной. Таковы сравнительно недавно потрясавшие умы и души так называемые «новые философы», таков философский постмодернизм, связанный главным образом с именами французских постструктуралистов Фуко, Делеза, Деррида и других, приспособивших для своих нужд Гегеля, Ницше, Хайдеггера и т. п., и на глазах уходящий со сцены.

Последняя четверть XX века ознаменовалась отсутствием попыток создать оригинальные философские учения; видение мира стало дробным; имеет место распад целостных подходов к миру и его философскому осмыслению. В таких обстоятельствах эта эпоха имеет ярко выраженную особенность — она является эпохой истолкований: учение Шопенгауэра стало предметом многочисленных историко-философских исследований.

При этом целостный анализ исторического наследия мыслителя встречается не так уж часто, современное поколение интерпретаторов озабочено главным образом конкретными проблемами, их генезисом, структурой, контекстом, значением для современного научного знания того или иного методологического подхода либо (что наиболее важно для освоения творческого наследия Шопенгауэра) служит оправданием, защитой и обоснованием актуальности его этики и морали для сегодняшнего дня.

Подобное положение — свидетельство того, что философия достигла своего предела не в том смысле, что ей нечего сказать или она потеряла свое значение. Ее значение велико, и состоит оно в более глубоком овладении и приспособлении собственного наследства для нужд сегодняшнего дня. Философия — не только любовь к мудрости, но и сама мудрость. Мудрость высказана; задача состоит в том, чтобы усвоить ее, растолковать, распространить, осуществить. Мудрость предстает как актуализация прошлого. В этом состоит сущность постсовременности (постмодерна), которая отличается от современности (модерна) тем, что на прошлое смотрят не как на предпосылку, которую следует преодолеть ради прогресса, а как на свою непосредственную составную часть. Это слияние

того, что есть, с тем, что было. В этом плане обращение к творчеству Шопенгауэра при разработке актуальных проблем духовной культуры призвано придать глубину и основательность импульсам реальной жизни, порождающей эти проблемы.

В трудах западных ученых XX века, обращенных к проблеме мира и человека (экзистенциализм, философская антропология и т. п.), имя Шопенгауэра встречается достаточно часто. Но основное внимание они уделяют наследию Ницше и Киркегора. Можно сказать, что идеи Шопенгауэра опосредованы в данном случае творчеством Ницше. Что касается Киркегора — младшего современника Шопенгауэра, — то труды датского философа вошли в европейский научный оборот лишь в 20-е годы XX века и оказали непосредственное влияние на становление и разработку философской антропологии этого времени (см. об этом содержательную работу П. П. Гайдено, 14).

Тем не менее на Западе существует мощная академическая историко-философская традиция, занятая изучением философии Шопенгауэра. Собрание сочинений, начатое в середине 20-х годов, насчитывает 14 томов. До конца XX века все еще издавались архивы и письма, уточнялась терминология, создавались текстологические исследования, вычленялись новые проблемы и темы. В условиях дефицита самобытных оригинальных идей и принципиально новых подходов к осмыслению конечных философских проблем обращение к наследию немецкого мыслителя вовлекается в поле обсуждения злободневных проблем.

В преддверии двухсотлетия со дня рождения философа (1988) появились вспомогательные издания, облегчающие работу: это — указатель архивных материалов и их публикаций, изданный А. Эстерманом (85), описывающий около 1500 писем, около 100 рукописей и почти 100 документов; обширная библиография, изданная А. Хюбшером (104) и др. Были опубликованы многочисленные труды, посвященные отдельным проблемам и подходам к целостному анализу философии мыслителя, а также его биография, созданная Рудигером Сафрански.

Большинство нынешних исследователей философии Шопенгауэра обращаются к имеющим значение для нашего времени проблемам, поставленным мыслителем; некоторые из них видят свою задачу в защите философа от чрезмерных нападок. В частности, большое внимание уделяется проблеме свободы воли; считается, что Шопенгауэр был первым философом, который поставил ее в современном ключе: воля, хотя и ведет себя как всадник, прищипоривающий коня, способствует выработке того настроения духа, который может привести к свободе, поскольку свободно сама

себя отменяет (127. S. 54), а вовсе не подчиняет человека своей власти.

В условиях современного глобального (экологического, демографического, геополитического, духовного и др.) кризиса в этике Шопенгауэра видят не просто предвосхищение крушения веры в прогресс, но и обоснование пути к здоровым коммуникативным человеческим способностям. Особое значение придается его учению о счастье как непростому пути к высокой духовности человека, руководящей его поступками (см.: 127; 149).

Обратим внимание еще на один комплекс проблем, обсуждаемых сегодня. Речь идет об особенностях шопенгауэровского идеализма, а также о его натурализме и материализме. Урсула Яух подчеркивает, что в идеализме Шопенгауэра проблема активности субъекта, поставленная немецкой классикой, получает новые, более глубокие измерения (109). Мир как созерцание созерцающего, аналогичный кантовскому понятию явления, более радикально отграниченный от ноумена, от вещи самой по себе, существующий лишь как собственное созерцание человека, позволяет рассматривать философию Шопенгауэра как идеалистическую, ибо только субъект — носитель мира, предполагает условие всякого объекта.

Тем не менее, отвергая материализм, Шопенгауэр оперировал понятием материи как эмпирической реальности, характеризующейся пространственно-временными и причинно-следственными отношениями, и признавал объективный характер законов природы. Отмечая близость мыслителя к натуралистическим тенденциям в объяснении природы, исследователи его творчества указывают, что и здесь он подчеркивает особое значение активности субъекта (120; 127), аргументируя его особым вниманием к интуиции в процессе познания, к субъективному корреляту для времени и пространства, а также к значению впечатлительности как такой способности органов чувств, которая дает непосредственное знание объекта.

Современную западную эстетику учение Шопенгауэра о красоте одновременно привлекает и отталкивает. Отталкивает потому, что западная эстетическая мысль, находясь в плену сциентистских и релятивистских предрассудков, долгие годы пытается распрощаться с понятием прекрасного как абсолюта; более того, ныне и у нас в стране утверждается, что красота — это артефакт, некое нововведение либо способ самовыражения, а искусство больше не прекрасно. Но красоту, которая, несмотря ни на что, продолжает пребывать в этом мире (и в современном искусстве), нельзя игнорировать, а потому оригинальные идеи Шопенгауэра неодолимо влекут к себе внимание теоретиков, в том числе и

сторонников постмодернизма (см.: 91. S. 125).

Весьма характерным свидетельством активного освоения идей Шопенгауэра в контексте современной эпохи является обращение к его наследию ряда участников дискуссии о постсовременности (постмодерне), имеющей место в последние годы. Шопенгауэр в этом случае может освятить своим авторитетом нашу принадлежность к такой эпохе. Презентуя собственный космос, Шопенгауэр подает пример и способ опосредования нашего прошлого с наступающим миром. «Хотим мы того или нет, мы все живем в период перехода от современности к будущему, которое для нас закрыто, хотя скорее всего оно уже есть наше сегодня, обремененное прошлым. И Шопенгауэр до сих пор дает нам образец того, как мыслитель может изменить облик мира» (127. S. 20).

Люди современной эпохи не доверяют сказочникам, подобным Гегелю, повествовавшему о смысле истории. Многие не разделяют ныне представление о прогрессе как движении человеческого разума к идеалу и гуманности. Они видят в постмодерне выявление цикличности времени и отклоняют будущее по Гегелю, поскольку оно способно обмануть наши ожидания, ибо в движении к мировому духу пропадает человек. Шопенгауэр сравнивал историю с бесконечной, тяжелой и смутной мечтой человечества, которая не иллюзорна только потому, что гуманность на всем ее пространстве развивается лишь в духовном противостоянии с жестокой действительностью.

Именно это импонирует тем адептам постмодернизма, которые не хотят видеть исторических целей, исповедуют крайний субъективизм и нигилизм, подчас даже смакуя духовный кризис, в котором оказалось человечество. Речь идет о релятивизации не только истории, но и всех ценностей вообще; речь идет о таком плюрализме, когда «все дозволено», когда все подвергается переосмыслению с позиций скепсиса и нигилизма. Обращаясь к Шопенгауэру, делают акцент на его пессимизме, на его мысли о чудовищном разрыве между размерами опасности для человечества и ничтожным влиянием теории, ее бессилием (126. S. 41–42). Но Шопенгауэр не ограничивался лишь констатацией этого факта: он клеймил безграничный эгоизм и стремился к хотя бы маленькому счастью.

Для нигилистически ориентированных сторонников постмодернизма характерен эгоцентризм, демократизированный по сравнению с романтизмом эпохи Нового времени (модерна) и превратившийся в повседневный культ самого себя, что привело к искаженному пониманию действительности и погоне за самоистребительными наслаждениями как высшей ценностью.

Шопенгауэр своим несвоевременным, но глубоко современным сдвигом, считает Хайнц Фестер (Мюнхен, Германия), был провозвестником постсовременного мышления. Он придал новую жизнь идеям Канта, он опирался на Платона, взывал к Упанишадам, и в этом плане его философия выглядела в то время анахронизмом. Но именно эти ее свойства, апелляция мыслителя к традиции позволяют рассматривать Шопенгауэра как предшественника постсовременной мысли.

Поворотным пунктом от «той» современности к постсовременности стала индустриализация Германии и связанное с ней преобладание эмпирического естествознания над метафизикой. Не связанный мыслью о линейном прогрессе и диалектике истории, Шопенгауэр не заботился о поисках метафизического смысла и не ограничивался житейской мудростью, поэтому его философия способна более, чем другие учения, содействовать формированию постсовременного самосознания иной, чем его собственная, эпохи (146. S. 33–35). В первую очередь в наши дни речь должна идти, указывает Фестер, о самоопределении личности в ее отношении к Другому, о разделении субъекта и разума, предвосхищенных в философии Шопенгауэра.

Исследователи постсовременности указывают на овеществленность личности, когда вещные законы доминируют над гуманностью, а просветительский разум предстает как банкрот. Тот полюс постмодерна, который свидетельствует об эгоцентризме, может быть связан, в глазах Фестера, с учением о воле, которая выражается в разворачивании различных форм индивидуации. Именно на ее почве пытаются взрастить крайние формы индивидуализма. Однако Шопенгауэр хотел положить предел принципу индивидуации: индивид, указывал он, должен деиндивидуализироваться в истинную самость, которая живет не только в собственной личности как отдельном явлении, но и в других людях. Проблема деиндивидуации связана с дедраматизацией человеческого существования в порочном мире с помощью этики невовлеченности в политику, трансформации ее в эстетику. Кроме того, в духе постмодерна Шопенгауэр соединяет воедино критику познания, психосоциологическую этику, эстетику и даже музыку (там же. С. 38).

Постмодерн, по выражению Умберто Эко, занят перетряхиванием прошлого. В указанных сочинениях Шопенгауэр предстает как адепт постсовременности, построивший свое учение на идеях учителей мудрости былых эпох. Та истина, которую он открыл, имеет значение для самопознания человечества и для его движения путем сострадания к этике умеренного счастья. Тем самым преподается урок попыткам современных

сторонников нигилистического мировидения в постмодернизме представить философа как ниспровергателя современных ему ценностей, как защитника иррационализма, эгоцентризма и релятивизма.

Глава тринадцатая. Шопенгауэр и русская культура

Зеркало идейного размежевания

Любые цивилизационные образцы философии, складывающиеся в определенных исторических условиях, несут на себе печать своего происхождения — своих языка и истории, душевно-духовного склада создателя, получающих выражение не только в языке, но и в подходе к кардинальным философским проблемам. Никто не оспаривает особенности китайской или индийской мысли. В конечном счете мировая мудрость, имеющая общечеловеческий характер, подобно мировой литературе, существует в национально-личностной форме, по-своему уникальной. В этом плане споры о том, чья философия является «более прогрессивной» или «более отсталой», бессмысленны. Еще в XIX веке о национальном своеобразии собственной философии заговорили немцы — Фихте в «Речах к немецкой нации»; Гегель во вступительной речи к курсу лекций, читанных в Гейдельберге (1816), заявил, что за пределами Германии философия уступила место совершенствованию в науках и сохраняется в полной мере только в Германии; Шеллинг, читая в 1827 году вводный курс в Мюнхенском университете, отметил, что ограничивается изложением немецкой философии, потому что философия такого рода существует только в Германии. Ее отличает внимание к чистому разуму, в то время как в других странах ее утверждают как науку эмпирическую. «Нелепо требовать от англичан или французов отказаться от эмпиризма, который они столь успешно применяют, и не перед ними, а перед немцами стоит задача создать положительную систему, поднять ее до такого уровня, на котором она сольется с расширенным и очищенным эмпиризмом. Ибо подлинно всеобщая философия не может быть достоянием одной нации» (70. Т. 2. С. 560).

Если иметь в виду современную западноевропейскую мысль, то в ней по-прежнему различают англо-американскую и континентальную философии, в основе которых лежат различные нормы высказываний и различное понимание предмета философствования. Известный американский философ Р. Рорти назвал аналитическую философию специфическим творением англоязычного мира (60), а итальянская исследовательница американской философии XX века Дж. Боррадори усматривает даже наличие «атлантического вала» между американской и континентальной философией (10). Английский историк философии У. Харвей пытался проследить особые подходы к задачам французской,

английской и немецкой философии, детерминированные лингвистическими различиями (99). Нельзя сказать, что национальная мысль самодостаточна, хотя в определенных условиях имеет место и обособленность. Но взаимодействие или взаимообогащение на протяжении веков всегда имело место, что не мешало национальной мысли сохранять особенности и самобытность. Молодой отечественный ученый В. В. Ванчугов называет изучение реакции этноса на новую для нее мысль этнософией.

Русская мысль была неразрывно связана с действительностью: часто публицистика была ее рупором, а эмоционально-образный стиль философствования, обращенный скорее к интуитивным прозрениям, чем к строгим логическим суждениям, реализовывался в художественных произведениях. В этом плане русская литература — кладезь самобытной философии, да и философы были отменными литераторами. В середине XIX — начале XX века, когда окончательно сложилась профессиональная философия, названная философско-религиозным ренессансом, и ее идеи стали воплощаться в трактатах и специальных исследованиях, они сохранили свой живой язык и образность.

Всемирная отзывчивость русского ума общеизвестна. В XIX веке русская мысль была ориентирована на немецкий идеализм и романтизм: русские посещали Германию, слушали лекции Гегеля и Шеллинга, общались с романтиками, обучались в немецких университетах.

В начале XX века наблюдался интерес к прагматизму (главным образом американскому). Особое значение имело восприятие идей Шопенгауэра и Ницше. Интерес и даже увлечение немецким идеализмом объясняется подчас чувством «младшего брата» (114), параллелизмом с западной мыслью в духовных поисках (напр.: 23. С. 8), но почему-то русские по большей части оставались глухими к позитивистским течениям, а поиски абсолюта дали на русской почве богатый урожай: «младший брат» был разборчив в выборе духовной пищи.

В некоторых работах западных специалистов по русской культуре указывается, что в ней была воплощена мысль Шопенгауэра о жизни как юдоли страданий (141. С. 581). Это, разумеется, требует особых доказательств, ибо для русских писателей и публицистов первоисточником был их собственный опыт и самобытное мировидение.

Они сами страдали и видели страдания других собственными глазами, они показали неизмеримость страданий и бездны человеческих падений, но в то же время, исповедуя христианскую заповедь любви к ближнему, вникали не только в собственное страдание, они сострадали народу, к которому принадлежали. Они видели путь к спасению в утверждении

абсолютного добра, во взаимной и обращенной к миру любви, залогом которой является его Создатель.

Эти принципы отличали мировидение и мораль русских писателей и мыслителей от философии Шопенгауэра: вся его этика была проникнута духом индивидуализма. Этика сострадания — это познание чужого страдания, понятого непосредственно из собственного и к нему приравненного, когда каждый при соприкосновении с любым существом способен сказать: «Это ты!» Этот вывод — безусловен, но он недостаточен для объяснения потенции и способности к любви, столь убедительно описанных в русской литературе, которую Томас Манн назвал «святой», а также в русской философии, где любовь — высший принцип абсолютной морали — критерия, направляющего поведение человека к доброму отношению к самому себе, к своим близким, к человечеству и к миру в целом.

В русской духовной культуре были иные измерения, чем на Западе: здесь личность была бессильной и бесправной, а порыв к личной свободе был как нигде глубоким. Чувство личной ответственности за нищету и бесправие было столь сильным, что в конце концов вылилось в XX веке — мы знаем во что. От государства ничего не ждали, а решение нравственных проблем несли в себе литература и публицистика, в центре внимания которых издавна были экзистенциальные проблемы, позже поставленные философией Шопенгауэра и своеобразно развитые в русском религиозно-философском ренессансе.

Проблема воли, свободы и произвола, свободы воли, воли к жизни, «кто виноват?» и «кто в ответе?», поиски добра, проблемы любви, счастья, терпения и смиренности и «если Бога нет, то все дозволено» — вечно живые темы русской духовности. Вспомним у Жуковского: «Счастье — не цель жизни»; у Пушкина: «На свете счастья нет, но есть покой и воля». Тютчев писал о стыдливости страданий русского человека. Что это такое? Терпение, принятие жизни, как она есть. Счастье — не погоня за ним, не программа жизни, а нечто родственное благодати. Русскому сознанию свойственно сознание собственного несовершенства и кротость, а также порыв к истинной любви между двумя любящими, между многими людьми — к другим народам, к человечеству, к свету белому и к Богу.

Когда пришло время, идеи Шопенгауэра пали в подготовленную почву. Первое знакомство с ним связано с его начинающейся славой в Германии. Естественно, рост популярности Шопенгауэра на его родине не мог остаться незамеченным, а после поражения в Крымской войне в его учении выделились стремление найти теоретическую опору для осмысления чувства

безысходности и поисков пути к переменам. Поэтому влияние Шопенгауэра в России проявилось быстрее, ярче и полнее, чем, например, во Франции или Англии и даже самой Германии, объединение которой в 1871 году положило начало так называемому грюндерству, то есть взрывному основанию промышленных компаний и быстрому экономическому преобразованию, выходу немецкого капитала за пределы страны и борьбе за мировые рынки, что сильно поубавило пессимистические настроения, хотя политическое положение Германии было наиболее сходным именно с Россией.

В 60-е годы еще не было широкой популярности: переводы произведений Шопенгауэра пока не появились, но можно было купить немецкие издания. После покушения А. Каракозова на царя (1866) реформы прекратились, радикалы ушли в подполье, начались репрессии, ужесточилась цензура. Постепенно распространилось настроение, свойственное интеллектуалам Западной Европы после поражения революции 1848 года; таким образом была подготовлена почва для более широкой рецепции философии немецкого мыслителя.

80–90-е годы стали пиком популярности Шопенгауэра, что связывается, с одной стороны, с ухудшением политического климата в России после убийства Александра II, когда рухнули надежды на конституцию и К. Победоносцев подавлял либеральную мысль. С другой стороны, именно в то время были переведены «Афоризмы житейской мудрости» и работы по этике. Широкий круг читателей получил возможность поразмышлять не только о неизбежности жизненных страданий, но и получить советы, как примириться с ними или их избежать. В 1881 году был опубликован переведенный А. А. Фетом «Мир как воля и представление»; поэт был уже много лет горячим поклонником Шопенгауэра, и его идеи были освоены в творчестве этого замечательного русского лирика. Русские мыслители ценили в Шопенгауэре прежде всего то, что он почувствовал, как писал Н. Бердяев, «боль и суету мира» (4. С. 12), обосновал особость человеческого существа и существования. Шопенгауэровская мысль о хаосе случайных импульсов в политике и истории, не имеющих смысла и не связанных с моралью, «встретилась» с чаяниями ряда русских мыслителей: судьба народа — в судьбе отдельного человека, а в ней главное — отношение к морали. Их волновала шопенгауэровская антропология, сосредоточенная на человеке страдающем, но не принимавшая в расчет ни «человека политического», ни «человека социального». Они далеко не всегда соглашались с этим, так же как с его описательной, а не предписывающей этикой. Они не соглашались

и с отрицанием Шопенгауэром нравственного абсолюта.

Популярность Шопенгауэра объясняется также отсутствием у него «тернистого языка», свойственного немецким классикам, отпугивающего иноязычного читателя; русских литераторов и мыслителей привлекали к его философии блестящий стиль, а также видимая бессистемность и противоречивость, позволяющая использовать нужный для того или иного восприятия фрагмент, подчеркивая либо игнорируя, например, его пессимизм, используя либо элиминируя его практическую этику.

Первыми восприимчиками идей Шопенгауэра в России были писатели, литературные критики, публицисты, а не профессиональные философы — В. П. Боткин, А. В. Дружинин, П. В. Анненков. Н. Н. Страхов в 70-е годы отошел от гегельянства и занялся переводом этических работ Шопенгауэра. Его привлекали включение в познание интуитивных познавательных способностей, мысль об эгоизме, который Шопенгауэр разоблачал как основание любого зла. Страхов много сделал для популяризации учения немецкого мыслителя.

Еще более активным пропагандистом учения Шопенгауэра был граф Дмитрий Цертелев — писатель, поэт, переводчик, друг Вл. Соловьева, активно популяризовавший в статьях и лекциях его учение и посвященную ему литературу. Цертелев — автор первой в России работы об эстетике Шопенгауэра (СПб., 1890). Он подчеркивал, что немецкий философ утолил потребность в метафизике, которая никогда не умирает в человеке и которую не способны удовлетворить ни рационалисты, ни естествоиспытатели. В 90-е годы особой активностью отличались Ю. Айхенвальд (в начале XX века издатель считавшегося тогда полным собрания сочинений мыслителя) и Д. Мережковский.

Поначалу интерес к философии Шопенгауэра объяснялся скорее предпочтениями его поклонников, чем общественным настроением. В обществе господствовал оптимизм. Понимание нигилизма только возникало. Но особенность рецепции учения Шопенгауэра со второй половины 60-х годов уже определялась атмосферой конфронтации и враждебности различных социальных слоев и групп, каждая из которых «тянула одеяло на себя» — видела в Шопенгауэре то консервативного мыслителя, то материалиста, то союзника в борьбе с материализмом, опираясь на некоторые стороны его эстетики и метафизики (П. Юркевич, А. Козлов и др.), то вдохновителя нигилизма, апеллируя к его эмпирическому методу, атеизму и естественно-научным взглядам.

Критика Шопенгауэром рационализма совпала с широко распространенным в России отрицательным отношением к позитивизму,

утилитаризму и материализму. Для Вл. Соловьева и Н. Страхова, например, это был подарок судьбы, способствующий формированию самобытно-русской религиозно-философской мысли. В то же время достаточно распространенные в те годы позитивистские и материалистические воззрения, идеи прогресса, служения народу и противостояния власти ориентировались на шопенгауэровское понимание чувственности, страдания и опытного знания. Позитивистски ориентированные авторы приводили статистические данные о преобладании в мире людских страданий, рассматривали пессимизм, равным образом и оптимизм, как исключительно психологический феномен (например, Н. Грот). Популярность Шопенгауэра объяснялась ненормальностью существующего общественного порядка и кризисом интеллектуальных, нравственных и экономических условий общественной жизни.

Освоение этики Шопенгауэра на русской почве было обращено к проблемам ответственности индивида, отторжения от утилитаристских и материалистических жизненных начал в религиозном смысле. Обсуждался эгоизм и вера в прогресс. Шопенгауэр как бы отвечал религиозным базисным потребностям человека, лишенным церковной догматики. В этом ключе можно было ответить на вопрос: «Что делать?», когда стало очевидным, что реформы 60-х годов не способны изменить статус-кво. Вместе с тем его этика оказала, хотя и ограниченное, но явное воздействие на тех, кто не принимал его консерватизм, антиисторизм и пессимизм: мотивы этики сострадания и малых дел прослеживаются в анархизме П. Кропоткина.

П. Л. Лавров — философ, социолог, теоретик славянофильства — еще в конце 50-х годов одним из первых освоил учение Шопенгауэра и часто его цитировал. Лаврова волновали проблемы фатализма, свободы воли, нормативной этики. «Очерки вопросов практической философии», вышедшие в 1859 году (32), вызвали большую полемику, начиная от Н. Чернышевского и Н. Страхова и кончая П. Юркевичем и М. Катковым; причем все ссылались на Шопенгауэра: одни — как на авторитет, способный поддержать в споре, другие — как на учение, достойное презрения. Спор возник также между А. Зайцевым («Русское слово»), приравнявшим Шопенгауэра к вульгарным материалистам (Л. Фохт, Я. Молешотт, К. Бюхнер) и увидевшим в тургеневском Базарове шопенгауэрианца, и М. Антоновичем («Современник»), который, поправляя Зайцева, заключил, что учение Шопенгауэра стало зеркалом идейного размежевания.

В 80-е годы П. Лавров и народники были настроены весьма враждебно

к духовному климату времени. Оценивая перевод Фетом главного труда Шопенгауэра и соловьевскую «Критику отвлеченных начал», Лавров подчеркивал, что все они не способны содействовать решению ни социальных, ни философских проблем, способствуя лишь апофатическим и антипозитивистским настроениям в стране. Шопенгауэровский пессимизм, по мнению Лаврова, способен оказать лишь негативное действие на молодых поклонников. Поборников философии Шопенгауэра он поносил как враждебных прогрессу, мрачных реакционеров. Теперь он ценил только теорию познания и писательскую одаренность Шопенгауэра.

А. И. Герцен и так называемые революционные демократы, а позже и марксисты дистанцировались от шопенгауэровских пессимизма и идеализма, продолжая гегелевскую традицию исторического оптимизма, веры в разум, прогресс, разумную цель природы в отношении человечества. Для марксизма Шопенгауэр был идеологическим противником, а вовсе не оппонентом на почве философской спекуляции, поскольку он отвергал оптимизм и историческую активность, которую, как мы видели, считал разрушительной.

В 90-е годы марксисты высказали свое крайне негативное отношение к Шопенгауэру, рассматривая его как обскуранта и реакционера. В 1888 году в «Северном вестнике» была опубликована статья К. Каутского «А. Шопенгауэр». Напечатанная в «Neue Zeit» статья Меринга разделяла антипатию Каутского, хотя и не отрицала заслуг философа в области этики. Занялся разоблачением Шопенгауэра и Л. Троцкий (см. 57). Г. В. Плеханов не полемизировал с Шопенгауэром, но высказал весьма определенное мнение: «Жить с Шопенгауэром, как и с Толстым, ужасно» (44). Позже В. И. Ленин увидел (в «Материализме и эмпириокритицизме») родство эмпириокритиков с Шопенгауэром, и потому его оценка была негативной (34. С. 180, 215). Д. Лукач о Шопенгауэре выражался однозначно: его философия — руководство для крайней реакции, косвенная апологетика буржуазных исследований и реакции (см.: 142. S. 259, 261).

«А Шопенгауэр, что же Шопенгауэр!..»

Философия Шопенгауэра своеобразно интегрировалась в русскую литературу. И. С. Тургенев, А. А. Фет и Л. Н. Толстой были не единственными, но наиболее значительными мастерами слова среди тех, кто подготовил почву для широкого распространения в России учения Шопенгауэра. Можно назвать также имена Ф. Сологуба, Н. Лескова, В. Гаршина, К. Случевского, А. Апухтина, А. К. Толстого, Л. Андреева, А. Чехова, И. Бунина и других, испытывавших влияние мыслителя. Тургенев писал Толстому, а затем и утверждал, что именно он принес в Россию имя Шопенгауэра. «Вы и Толстой, вы шопенгауэрианцы — тем самым глупцы. А Шопенгауэр, что же Шопенгауэр, ведь я его вывез в Россию» (сказанное Тургеневым Фету). Однако первый в России поклонник Шопенгауэра был замечен еще в 40-е годы. Это был В. Одоевский (Труды Московского психологического общества. М., 1886. Прим. 204).

На Западе пытаются найти аллюзии с Шопенгауэром в творчестве Достоевского, особенно в его поздний период. Произведения Вл. Соловьева и его публичные лекции способствовали росту популярности Шопенгауэра в России. А Соловьева слушал Достоевский, так что можно предположить, что он косвенно знал о философии Шопенгауэра. Он был знаком и с книгами Соловьева, в которых тот соглашался и дискутировал с Шопенгауэром. В его библиотеке была книга А. Гусева «Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству» (СПб., 1874). Но книг Шопенгауэра в ней не было. В 70-е годы, когда создавались главные сочинения Достоевского, он был близок со Страховым, как раз когда тот занимался Шопенгауэром. Поэтому большой соблазн состоит в том, чтобы связать шопенгауэровский мир как волю с иррациональными компонентами существования героев Достоевского (см.: 114. S. 26). Однако конкретные указания отсутствуют. И не удивительно.

Достоевский с начала своего творчества понимал значение воли в жизни человеческой души независимо от Шопенгауэра, сочинения которого все еще пылились на складе, а его немногочисленные поклонники едва ли были в состоянии глубоко осмыслить учение своего будущего кумира. Известный немецкий историк философии (лучший знаток философии Фихте) Райнхард Лаут, создавший выдающуюся книгу «Философия Достоевского в систематическом изложении» (см. 33), показал особый путь Достоевского в понимании воли. Достоевский был убежден в наличии у

человека свободной слепой воли, но в то же время сознавал ограниченность этой свободы.

Уже в начале своего творчества Достоевский понимал значение для человека воли к жизни. В «Неточке Незвановой» он писал о горячей надежде, устремленной в будущее «со всей его тайной, со всей неизвестностью, хотя бы с бурями, с грозами, но только с жизнью». Это было написано за несколько месяцев до ареста по делу петрашевцев. На Семеновском плацу, в ожидании казни, смертный миг стал переломным в жизни писателя.

Он глубоко прочувствовал на собственном опыте этот яростный порыв к жизни. Жизненная сила, воля к жизни обрели для него высшую ценность. В ожидании каторги он писал брату из Петропавловской крепости: «... Жизнь везде жизнь, жизнь в нас самих, а не во внешнем. Подле меня будут люди, и быть человеком между людьми, не уныть, не пасть, — вот в чем жизнь, в чем задача ее. Я сознал это. Эта идея вошла в плоть и в кровь мою» (22 декабря 1849 года).

Он опишет мгновенья переживаний идущих на казнь только в «Идиоте» («Что, если бы не умирать! Что, если бы воротить жизнь — какая бесконечность! И все это было бы мое!»). Но мысль о значении воли к жизни проходит через все его произведения. «Без опыта воли к жизни, — пишет Р. Лаут, — нельзя понять философию Достоевского» (33. С. 122).

Не воля к мощи, как у Ницше, воля к жизни, по Достоевскому, подспудно существует в нас как жажда-порыв к любви, причастной к сотворению мира, онтологичной. Это самая высокая ступень претворения жизненной цели. Через нее воля к жизни может полностью осуществиться потому, что в ней человеческий зов получает ответ. От любимого любовь излучается к любящему, так что в любовном взаимодействии оба полюса смешиваются в многоединстве.

Такая любовь не ищет себе похвалы и безвозмездна; она не требует рассудочных определений; она обращена к свету и теплу, к окружающему нас миру, природе, ко всему живому, к детям, в которых светится отблеск изначального непорочного бытия, к дальним людям и ко всему человечеству, а также, что наиболее трудно, к ближним. Достоевский показал бездны эгоизма и роковых страстей, губительных для героев. Но (само)разрушительное, губительное, злое начало, если оно овладевало человеком, терпело крах, как только в душе возрождалось чувство сопричастности к абсолюту, и тогда выход состоял в возрождении «человека в человеке», иначе — гибель.

В положительных героях Достоевский создал обобщающие образы

людей реальных, любящих, достойных любви и живущих в любви (Макар Девушкин в «Бедных людях», Макар Иванович в «Подростке», Алеша Карамазов и его окружение — «русские мальчишки», «Мужик Марей» и др.), и особенно облик святой любви русских женщин (Соня Мармеладова в «Преступлении и наказании», Софья Долгорукая в «Подростке», Вера Лебедева в «Идиоте»). Это — божественная любовь как совершенство, и только в любви следует представлять себе Бога; ее идеал воплощен в образе Христа: «Любовь выше бытия, любовь венец бытия, и как же возможно, чтобы бытие было ей неподклонно?»

Достоевский считал, что бытие осуществляется в любви, в ней совершается его развитие, ему не нужно больше подчиняться закону становления и исчезновения; такая любовь должна преодолеть смерть. Он видел в пришествии Христа, в которое верил, залог этой истины. Н. А. Бердяев следующим образом заключает понимание Достоевским божества: «Бог именно потому и есть, что есть зло и страдание в мире... Если бы мир был добрым и благим, то Бог был бы не нужен... Бог есть потому, что есть зло. Это значит, потому, что есть свобода» (8. С. 57–58). Но, добавим мы, Бог потому и есть, что есть любовь. Идеи Достоевского были самобытны и плодотворно питали русскую культуру и в том числе русскую философию, фундаментом которой оставалось православное мировидение и родство в первую очередь с Шиллером и Шеллингом.

Чаще всего влияние Шопенгауэра пытаются проследить в творчестве Тургенева (см.: 30, 31, 45, 114 и пр.). Тургенев был философски образованным художником слова. В 1838 году в Германии, где все еще царило гегельянство, он изучал философию. Тургенев читал Канта, Фихте, Шлегеля, Шеллинга, Фейербаха, романтиков, бывал в кружке романтиков Беттины фон Арним, написал магистерскую диссертацию о пантеизме (1842). В 1847 году он познакомился с немецким поэтом Г. Гервегом, который открыл Р. Вагнеру глаза на Шопенгауэра. Предполагается, что благодаря ему Тургенев познакомился с философией Шопенгауэра. По крайней мере, последний знал произведения Иоганны Шопенгауэр, которую упомянул в 1847 году в одном из рассказов («Хорь и Калиныч»).

К 1860 году Тургенев понимал значение философии Шопенгауэра и настоятельно рекомендовал Герцену обратить на нее внимание. В своих произведениях он очень любил ссылаться на философские авторитеты, хотя только два раза упоминает Шопенгауэра, и только в своей переписке. Тем не менее в нем хотят видеть шопенгауэрианца. Но в какой мере это справедливо? С. Маклагин, основываясь на черновых набросках, доказывает наличие в «Хоре и Калиныче» философского подтекста, в

частности, полемики Гете и Шиллера о наивной и сентименталической поэзии. Тургенев выбрал поэзию наивную, примкнув к «натуральной школе» и отказавшись от условности «сентименталического» метода, который основан не на типическом, а на типологизации и очуждении (см.: 20. С. 168–183).

Может быть, Тургенев в набросках и учитывал полемику немецких теоретиков о художественном обобщении. Но на самом деле он выбрал свой путь; он выбрал метод «натуральной школы», которая развивалась спонтанно на родной почве. На Западе Тургенев находил лишь подтверждения своему выбору. То же можно сказать и об его отношении к Шопенгауэру и к другим европейским философам.

Так, в «Записках ружейного охотника Оренбургской губернии» (1852), заявляя, что природу следует любить не исключительно для себя, как свое достояние, как будто ты — средоточие Вселенной, он цитирует Гете: «К ней можно приблизиться только любовью». Это любовь особого рода, пишет Тургенев; в природе, где все живет только для себя, существует бесконечная гармония, и все сливается в одну мировую жизнь, это — «открытая тайна», которую мы все видим и не видим: природа все разъединяет, чтобы все соединить. Вершина природы — любовь. «Эта любовь должна быть бескорыстной, как всякое истинное чувство» (57. Т. 4. С. 516–517). В этих размышлениях можно увидеть и отголосок Шеллинга, но, скорее всего, собственное мироощущение писателя. Как видим, в данном случае зависимость от Гете прямо не просматривается: немецкий поэт — союзник, а не наставник. Витальное любовное единство с природой — особенность русского мировидения и дарования Тургенева.

Литературное произведение (даже построенное на принципах типологизации и очуждения) не следует рассматривать ни как простое обобщение жизни, ни как чистое описание идей. Это — зеркало личного темперамента автора, зеркало увиденного и пережитого им; причем учитывается и литературная традиция, и мировоззренческие проблемы. Разумеется, философское произведение дает писателю импульс либо подтверждает собственную мысль; писатель сам себе философ. В художественном произведении, как правило, возможны лишь аналогии, тем более если писатель сам «переварил»-пережил некое событие или идею.

Маленькие повести Тургенева конца 50-х — начала 60-х годов («Фауст», «Довольно» и «Призраки») называют «странными» и спорят о степени влияния на них «Парерга и Паралипомена». Комментаторы подчеркивают личные мотивы, определяющие тон этих повестей. Действительно, в этих произведениях автор представляет героев как

пессимистов. В «Довольно» (скорее, стихотворение в прозе, чем повесть) безымянный герой, «скрестив на пустой груди ненужные руки», цитирует Б. Паскаля («человек — мыслящий тростник») и упивается сознанием собственной старости (в 37 лет!), собственного ничтожества, горюет о мимолетности жизни и о смертном уделе. Он страшится смерти, а жизнь представляет почти буквально по Шопенгауэру: «...природа неотразима; ей спешить нечего, и рано или поздно она возьмет свое... Человек — дитя природы; но она всеобщая мать и у ней нет предпочтений: все, что существует в ее лоне, возникло только за счет Другого и должно в свое время уступить место Другому... Ей все равно, что она создает, что она разрушает, лишь бы не переводилась жизнь, лишь бы смерть не теряла прав своих... И разве не та же стихийная сила природы сказалась в палице варвара, бессмысленно дробившего лучезарное лицо Аполлона?..» (57. Т. 7. С. 228–229).

Но природа (Тургенев здесь упоминает и Шиллера) дает творцу мгновения красоты, которой не нужно бесконечно жить, чтобы быть вечной. Кроме того, автор велит сердцу своего героя молчать о былой любви, однако весь текст пронизан воспоминанием о некой женщине, подарившей герою любовь, что было бы невозможно, если бы он шел прямой дорогой за Шопенгауэром, а не за Шиллером или Паскалем. В «Довольно» много философских цитат, но ни одной не отдается предпочтение.

Особое значение имеют «Отцы и дети» (1860–1861) — роман о нигилизме и позитивизме, принципы которого терпят крушение перед лицом смерти и возвращают героя романа в вечную любовь — к родителям и к женщине, близости с которой не суждено было состояться. Достоевский высоко оценил роман. Страхов, в то время близкий ему человек, хвалил Тургенева за возвышение вечной любви и вечной истины. Может быть, Тургенев при создании романа и имел в виду Шопенгауэра, но лишь ради того, чтобы опереться на его критику науки и нигилизма, а в самых важных моментах ему противостоять.

В конце концов следует признать в творчестве Тургенева латентное влияние некоторых идей Шопенгауэра. Описание в романах несостоявшегося счастья, отречения от житейских успехов, моменты аскезы, идея самопожертвования, связанная с отрицанием воли, являют собой, однако, лишь слабое эхо шопенгауэровской философии. Обращаясь к философским именам, Тургенев эклектичен (см. 6). При всем своем европеизме он был в родстве с Достоевским — их объединяло сходное понимание жизни, в основе которой лежит любовь (Шопенгауэру в

рассуждениях о воле к жизни не доставало этой малости) и глубокое понимание особенностей русского характера и мировидения.

Иное у Толстого. Л. Н. Толстой познакомился с творчеством Шопенгауэра осенью 1868 года, когда завершал работу над «Войной и миром». Он отнесся к его учению с энтузиазмом. В письме А. Фету он назвал его «гениальнейшим из людей» (56. С. 682). Портрет Шопенгауэра висел в его кабинете. Учение Шопенгауэра присутствует в эпилоге «Войны и мира», где Толстой, подводя итоги роману, размышлял о законах истории, о свободе воли, об исторической необходимости, о роли личности и народа в истории. В эпилоге романа мысли Толстого о мире как представлении, о явлении-событии, о волевом поступке, решение о котором принимаемое «сознанием», а осмысление, осуществляемое разумом и представляемое свободным, на самом деле подчинены месту-времени (здесь и теперь) и причинности и т. п., следуют за Шопенгауэром, но ему не подчиняются. «Мои мысли о свободе и зависимости и мой взгляд на историю — не случайный парадокс, — писал Толстой историку М. П. Погодину. — Мысли эти — плод всей умственной работы моей жизни...» (56. Т. 18. С. 673).

Толстой отвергает претензии историков до конца понять причины исторических событий. «Рассматривая историю с общей точки зрения, мы убеждены в предвечном законе, по которому совершаются события. Глядя с точки зрения личной, мы убеждены в противном» (56. Т. 7. С. 364). Каждый, в том числе и тот, кто облечен властью, следуя разумным решениям, лишь воображает, что принимает их свободно и может стать повелителем мира. Свобода выбора миллионов его подданных имеет такое же значение. Но это множество воль не может не иметь обратного влияния на ход событий и на судьбу принятых решений. Чем выше претензии власти, тем больше она зависима: «Неразрывная связь с другими людьми в своем истинном значении есть только наибольшая зависимость от них... и чем меньше наша деятельность связана с другими людьми, тем она свободнее...» (там же. С. 365). Необходимость здесь имеет прямое и обратное воздействие.

Поэтому, пишет Толстой, «для истории признание свободы людей, их воли как силы, влияющей на исторические события, то есть не подчиненной законам, — есть то же, что для астрономии признание свободной силы движения небесных тел... Если история имеет предметом изучения движения народов, а не описание эпизодов из жизни людей, то она должна, отстранив понятие причин, отыскать законы, общие всем равным и неразрывно связанным между собой бесконечно малым

элементам свободы» (там же. С. 352–353). В событиях 1807–1812 годов Толстой видел эту малую свободу в свободно выбранном волеии всего русского народа, сопоставляя ее с предопределением. Вот почему медлительный Кутузов не мешал естественному ходу событий, а деятельный Наполеон не мог дожидаться точного исполнения строгих приказов и указаний.

Шопенгауэр к философии истории не обращался, а к историческим событиям своего времени, которые как раз описывал Толстой, относился весьма скептически. Толстой показал значение и взаимодействие индивидуального и массового воления, реализующего на событийной арене историческую закономерность. Толстой пытался соединить в общем порыве хотения и решения героев романа, подчиненных стремительным историческим событиям, воля которых, однако, не сломлена. Здесь, тем более, и речи нет об отрицании воли к жизни.

Имя Шопенгауэра до самой смерти Толстого постоянно встречается в сочинениях, рукописях, письмах. Но его мысль не была гомогенна шопенгауэровской. В поисках собственного пути он сплошь и рядом оспаривал теоремы немецкого мыслителя. Так, в «Анне Карениной» можно найти эхо «Мира как воли...», например, в некотором пессимизме Левина, который он хотел преодолеть: нельзя жить, подчиняясь только фактам и рассудку; нужно интуитивно найти путь выхода из пессимистического взгляда на мир.

В вечном вопросе — интимные отношения мужчины и женщины — также просматривается стихийная, не просто перекличка с Шопенгауэром, а развитие его взгляда на половую любовь. Шопенгауэровская основа воли к жизни — половое чувство как зов рода совпадает в этом романе с осознанием писателем пагубности раскованной сексуальности, не сдерживаемой нравственными скрепами (в данном случае браком, освященным религиозными заповедями). Не случайно он сделал эпиграфом: «Мне отмщение Аз воздам».

Страсть-любовь Анны и Вронского не обрела родственной близости. В романе есть ключевая фраза: «Вронский не мог желать ее так же часто, как раньше». На нее не обращают внимания, но в ней заключается источник трагедии взаимного непонимания двух страстно любящих сердец. Вспомните, Вронский пытается отдалиться, Анна, не понимая, что происходит, видит в том его охлаждение.

На самом деле коварная природа (или Бог) дала женщине ненасытность, мужчине же — вождение, реализация которого ограничена его физической и половой конституцией, его психологическими

особенностями и многими житейскими обстоятельствами. Когда любовь основана главным образом на взаимном половом влечении (а у Анны и Вронского это было именно так), очень скоро возникает разрыв между хотением и возможностями их удовлетворения и начинается та самая жизнь, которая причиняет самые глубокие страдания. Места реальному состраданию здесь не было, поскольку не было доверия: ведь не мог блестящий Вронский признаться в своей несостоятельности, да и Анна вряд ли смогла бы понять его. Толстой был одарен гениальной способностью к пониманию тайн полового поведения не только мужчины, но и женщины.

Не менее остро эта проблема затрагивает и семью. В повести 80-х годов «Дьявол» Толстой повествует о драме мужа, который не мог найти утolenия полового влечения у любящей его и любимой им жены; его неотвратимо влекло к легкому поведению красавице-крестьянке. Жена, воспитанная как «барышня», была, как можно понять, в постели несведущей до невинности. В «Крейцеровой сонате» представлена трагедия мужа, несостоятельность которого угадывается в истеричности жены, ведущей к ссорам, взаимной ненависти, к тяжким мукам его ревности.

Шопенгауэр глубоко не вникал в превратности любви, называя страсти, вздохи и трагедии иллюзорными перед зовом рода. Толстой же видел в этих трагедиях огромную нравственную проблему, он провозглашал воздержание, особенно для мужчин, и апеллировал к равноправию женщины и мужчины в браке и в общественной жизни. В XX веке женщина получила равные права с мужчиной (в некоторых отношениях она даже стала «равнее» мужчины («я и баба и мужик, я и лошадь, я и бык»...)). Но проблема эта в результате так называемой сексуальной революции (равное право женщины на наслаждение и пр.) лишь приобрела большую остроту.

В 80-е годы Толстой отверг шопенгауэровский пессимизм как софистику. Метафизические принципы философии больше его не привлекали. В «Исповеди» он оспаривал отрицание Шопенгауэром смысла жизни и тезис о ее неразумности. Он считал побудительной силой человека в поисках смысла жизни не теоретический разум, а нечто более истинное, своего рода сознание жизни, то есть разумение (понимание), находящееся в соответствии с фактом своего собственного бытия; он отрицал двойственность сознания.

Такое сознание противостоит утверждениям о бессмысленности жизни, главный аргумент которых — смертность человека. Доказать как

истину эти утверждения нельзя, это в некотором роде вера, которая стала Толстому чуждой. Свое понимание веры он почерпнул из собственного опыта, самокритики собственного жизненного пути, зло которого, как он пишет, состояло в эпикурействе, в потакании собственным похотям.

Такого рода воля к жизни, иллюзорная и феноменальная, угрожает жизни в ее истине. С подобными манифестациями воли следует бороться. Перед лицом смерти жизнь предстает как дар, который дается «в удел» каждому и всем людям вместе, и в благодарность за этот дар люди не должны проводить жизнь во зле: нужно творить жизнь, придавая ей смысл, а ее сокровенный смысл — любовь как источник нравственной связи с миром и другими людьми даже перед лицом смерти.

В «Смерти Ивана Ильича» в момент мучительной смерти ужас одиночества, страха и ненависти к живым, здоровым людям вдруг просветлился сознанием сопричастности Ивана Ильича к своим близким, жалостью к ним и желанием сделать так, «чтоб им не больно было... Он искал... привычного страха смерти и не находил его... Страху никакого не было, потому что и смерти не было».

Поздний Толстой в своей моральной проповеди соединяется с Шопенгауэром, отрицающим волю. Подавление витальности, нравственное перерождение героев путем аскезы и самопожертвования («Отец Сергей», «Воскресение») стали его любимыми темами. Вл. Соловьев упрекал Толстого за абстрактное морализирование, а В. Розанов видел в этом начало толстовства, которого совершенно не принимал. В конце жизни эта позиция распространилась и на учение Толстого о непротивлении злу, чему резко противостоял И. Ильин. Исключением стал «Хаджи-Мурат» (1904, опубликован посмертно) — гимн жизнелюбию и воле.

В созданную незадолго до смерти хрестоматию «Путь жизни» (аналогичную «Кругу чтения» и «Мыслям мудрых людей на каждый день») Толстой включил множество пересказанных им по-своему отрывков из сочинений Шопенгауэра, в которых усилил мотивы любви к людям и сострадания.

Особую роль играла философия Шопенгауэра в становлении и развитии русского модернизма. Характерной чертой для многих интеллектуалов конца XIX века стал культ красоты, искусства для искусства, отказ от реализма как поверхностного изображения жизни; поэтическим инструментарием провозглашалась мистическая интуиция; сновидения считались ближе к истинному облику мира, чем реальность. В поэзии доминировали интуитивные элементы, пренебрежение логикой и рационализмом.

Рост индивидуализма и нарциссизма, внимание к мистическому опыту, галлюцинациям, демонизму, жгучий интерес к сексуальным отклонениям находили поддержку в своеобразном преломлении философии Шопенгауэра. Литераторы и критики Серебряного века Д. Мережковский, В. Брюсов, А. Волынский, Ю. Айхенвальд, А. Горнфельд, А. Белый и другие не принимали его метафизику в целом, и особенно гносеологию и этику. Они стремились найти у Шопенгауэра иррациональное видение здешнего мира, отказ от рационального знания, утверждение негативных аспектов человеческого существования — взгляды, воспринятые марксистскими критиками в советское время.

К авторитету Шопенгауэра добавилось распространение произведений Ницше (первая его книга на русском языке «Так говорил Заратустра» вышла в 1898 году, в ближайшие годы появились «Происхождение трагедии из духа музыки» и другие сочинения, а в 1900–1903 годах — уже собрание сочинений в десяти томах, изданное дважды). В 1893 году Мережковский в статье «О причинах упадка и новых тенденциях в современной русской литературе» обратил внимание на роль Шопенгауэра в формировании новых течений. В первую очередь это относится к символистам, испытавшим такое же влияние Шопенгауэра, какое в свое время пережил Ницше.

Андрей Белый называл себя «дитя Шопенгауэра» и в своем творчестве стремился развивать линию Шопенгауэра — Ницше — Вагнера. А. Белый щедро цитирует (но также и спорит) с Шопенгауэром в ряде работ, объединенных в 1910 году в книге «Символизм. Книга статей». По его мнению, Шопенгауэр — величайший художник среди философов, обладающий глубиной, подлинной мудростью и художественной силой убеждения. Благодаря Шопенгауэру и Ницше символисты, считает он, стали подлинными наследниками великого Канта. Понимание художника как творца, задача которого быть посредником между двумя реальностями, становление неоромантического художника как высоконравственного человека — его великая заслуга и его сила, помогающая укреплению символизма. Платоновское понимание мира как мира теней, критика рационализма, высокий статус музыки в его эстетике помогают преодолению зла этого мира. С помощью Шопенгауэра Белый определяет символ как «словесную связку», посредством которой поэтический текст становится символом, когда в нем проглядывает платоновская идея. Такое познание идеи раскрывает вечные аспекты временных феноменов здешнего мира. Но к 1912 году Белый отошел от Шопенгауэра, став горячим приверженцем Р. Штайнера и пропагандистом антропософии.

После революции 1905 года, когда началось оживление политической жизни, продолжались индустриализация и модернизация экономических отношений, активизировались оппозиционные и революционные силы, считавшие преобразования слишком медленными либо вообще неприемлемыми, надежда на возможность реформ отвлекала умы от пессимистических настроений. Аполитизм и невовлеченность в общественный процесс, связываемые с именем Шопенгауэра, ослабевали даже среди либерально настроенных современников.

Шопенгауэр и русский идеализм

Русские философы выдвигали на первый план проблемы сущности и смысла бытия. Поэтому чуткое отношение к природному бытию и стремление к прозрению высшей божественной реальности, определяющей подлинные основы человеческой истории и жизни каждого человека, энергичное соработничество с Богом на соборном пути к Богочеловечеству и бессмертию были в центре их внимания. Не игнорируя рациональное познание, они возражали против его абсолютизации, признавая значение и интуитивного, и мистического видения сущего.

В основе русской философии лежит понятие всеединства, отличающее ее от западного философствования. Эмпиризм, или «материальное начало нравственности» (Вл. Соловьев), односторонен, поскольку не охватывает разумной нравственности. Рационализм немецкой классики являет односторонность, игнорируя материальную сторону; материализм в механистическом либо марксистском варианте — то же самое. Религиозная философия, обращенная к божеству без живого отношения к человеку, природе и обществу, есть тоже односторонность.

Истина возможна только в том случае, если признавать всю действительность, беря ее в целом, то есть максимально обобщенно и максимально конкретно. Всеединое, которое открывается в истине, есть сущее, взятое и в своем абсолютном единстве, и в своей абсолютной множественности. Естественнo-научное знание следовало соединить с постижением абсолюта, Божества, что требовало не рассудочного понятийного подхода, а такого цельного знания, которое включает в себя и чувства, и непосредственное узрение, и интеллектуальную интуицию, и веру, выводящую человека за пределы его познавательных возможностей.

Русские идеалисты отнеслись к учению Шопенгауэра с большим интересом. И. А. Ильин называл его «злым умницей» и время от времени вспоминал экзистенциальные мотивы его философии. В частности, в его переписке можно найти выразительную характеристику «Афоризмов житейской мудрости»: «Острота проникновения в человеческую душу сочетается с удивительным изяществом и простотой изложения. Эта сила ума и это богатство выстраданного за всю жизнь опыта заставляют прощать ему и крайности, и преувеличения, и беспощадную односторонность иных выводов» (25. С. 103). Ильин не соглашался с негативными оценками Шопенгауэром своих коллег-современников. Сам

он, защитивший докторскую диссертацию о Гегеле, никогда не принадлежал к его сторонникам, но считал, что необходимо непредвзято относиться к своим оппонентам и даже противникам, не упуская возможности увидеть положительные начала в любом учении.

Многие идеи Шопенгауэра были освоены русскими мыслителями при создании собственных учений. Речь идет о воле, интеллектуальной интуиции, проблемах творческого акта и прочем, что заслуживает специального рассмотрения. Но при всем увлечении глубиной мысли, вниманием к этическим и эстетическим проблемам, восхищении ярким стилем и афористичностью далеко не все представители самобытной русской философии безоговорочно и однозначно принимали философию Шопенгауэра.

Так, Вл. Соловьев, высоко оценивая вклад Шопенгауэра в развитие мировой философии, называя его «сильным мыслителем», подчеркивая значение переворота в философской мысли, начало которому он положил, обозначив кризисное ее состояние, вместе с тем отмечал его ограниченность. «...Учение Шопенгауэра и Гартмана, — писал он, — разделяет общую ограниченность западной философии — одностороннее преобладание рассудочного анализа, утверждающего отвлеченные понятия в их отдельности и вследствие этого необходимо их гипостазирующего» (54. Т. 2. С. 84).

Работы и публичные лекции Вл. Соловьева сыграли наиболее существенную роль в распространении в России учения Шопенгауэра.

В юности, по словам Л. Лопатина, Соловьев был под его сильным влиянием. К. Мочульский свидетельствует о его прилежном штудировании сочинений Шопенгауэра и Э. Гартмана. Соловьев утверждал, что ни абстрактная мысль, ни эмпиризм не способны утолить метафизические потребности человечества. Необходимо выработать синтетическую философию. Результатом была его магистерская диссертация «Кризис западной философии (Против позитивистов)», защищенная в Петербурге в 1874 году, в которой преимущественное внимание уделяется системам Шопенгауэра и Э. Гартмана.

Шопенгауэр, создав оригинальное учение, по мысли Соловьева, положил начало перевороту в философской мысли Запада. Соловьеву важны положения философа о том, что мы находим действительно сущее в своем внутреннем опыте; что рассудок предстает не как инструмент отвлеченного мышления, а как способность непосредственного воззрительного представления; что мир как представление не имеет подлинного содержания и действительного бытия; что сущность мира не

может быть познана отвлеченно-логическим познанием; необходим эмпирический источник познания, который Шопенгауэр находит «в бытии телесного движения, которое есть акт воли» (54. Т. 2. С. 59), и т. д.

Затрагивая проблему свободы и необходимости, Соловьев подчеркивает значение различения несвободы, сознаваемой во внутреннем опыте воли от воли самой по себе: перенесение свободы «из *operari* [действия] воли в ее *esse* [бытие] разрешает антиномию свободы и необходимости, и противоположные воззрения совершенно примиряются» (там же. Т. 2. С. 63). Соединив этику с метафизикой, Шопенгауэр обозначил совершенный поворот в западной философии.

Но его воля без всякого предмета хотения, воля сама по себе, воля без представления, считает Соловьев, «есть пустое слово, не имеющее никакого преимущества перед *Ding an sich* [вещь сама по себе] у Канта или «силами природы» в естествознании» (там же. С. 69). Шопенгауэр, превратив волю в материальное начало, сделал это так же отвлеченно, как и Гегель. И если бы он строго держался понятия воли как метафизической сущности, его философия была бы невысказанной.

Но Соловьев отводит от Шопенгауэра свое собственное положение о спекулятивном характере его мысли: Шопенгауэр «олицетворяет свою метафизическую волю и говорит о ней как о субъекте, действующем и страдающем»; и интеллект, представляющий этот мир, является лишь производением воли к жизни и потому изначально имеет практический, а не теоретический характер. Здесь нет места единому уму и даже единой воле, речь идет о множественности индивидов, существующих реально; все это противоречит шопенгауэровскому учению о призрачности индивидуального бытия (напомним, что на самом деле Шопенгауэр утверждал призрачность познания истинной сущности явленного мира и в нем — индивидуального бытия).

Второй главный алогизм Шопенгауэра, по мнению Соловьева, состоит в утверждении о страдании воли в мире явлений. Это верно, когда речь идет о страдающем субъекте, однако выражение «воля вообще страдает» — не более чем риторическая фигура. То же можно сказать и о самоотрицании воли; будучи самоутверждением, волей к жизни, как может она отрицать себя, перестать хотеть, то есть утратить свою природу? Перестать хотеть может только хотящий, но не само его хотение.

Критикует Соловьев и эгоистический антропологический принцип Шопенгауэра, ибо тот признает в действительном мире самоутверждение отдельного лица: непосредственное значение имеет лишь его собственное счастье, благо же других относительно, здесь нет места для стремления к

общему благу, отсутствуют объективные начала нравственности.

Соловьев не принимает и учение Шопенгауэра о вечных идеях, которые предстают, по его мнению, лишь как ничего не значащие метафоры либо вступают в противоречие с основным началом его философии, поскольку не объясняется их возможное отношение как к метафизической воле, так и к субъективному представлению. В философии Шопенгауэра, следовательно, имеется общая со всей западной философией формальная ограниченность: стремление к «гипостазированию относительных, отвлеченных понятий» (54. Т. 2. С. 84).

В результате, «после того как философский рационализм отверг объективную реальность в теории, отвергаются теперь в практике всякие объективные начала нравственности. Единственным жизненным началом становится исключительное самоутверждение отдельного Я; Я для себя — Бог» (там же. С. 97). Но это «для себя» превращает мое божество в злую иронию. Соловьев подтверждает эту мысль четверостишием, которое, возможно, принадлежит ему самому:

Великий Бог в груди моей сокрыт;
Он душу мне волнует и тревожит —
Внутри меня всецело он царит,
Но в мире внешнем ничего не может.

И все же свое исследование Соловьев заключает в пользу Шопенгауэра. «Новейшая западная философия, — пишет он, имея в виду не только Шопенгауэра, но и Э. Гартмана, — с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту духовных созерцаний Востока. Опираясь, с одной стороны, на данные положительной науки, эта философия, с другой стороны, подает руку религии. Осуществление этого универсального синтеза науки, философии и религии... должно быть высшей целью и последним результатом умственного развития...» (54. Т. 2. С. 122). Рационализм и эмпиризм, отрешившись от метафизически ориентированной философии, привели к кризису западную философию. Главную заслугу Шопенгауэра Соловьев видит в минимальном теоретизировании и обосновании практического сознания и этики. Огромное значение имеет учение о тождестве явлений и сущностных основ мира с познающим субъектом. Эта книга Соловьева положила начало взрывоподобному распространению философии Шопенгауэра в России.

Проблема интеграции воли и представления отражается и в

поэтическом творчестве Соловьева. В «Прометее» (1874) ложь и зло как призраки незрелого, туманного видения, как тяжелый сон — эти феномены шопенгауэровской мировой воли — исчезают, когда в вечном утре брезжит новая жизнь: все во всем и все в одном, то есть в новом синтезе.

«Чтения о богочеловечестве» (1878) развивают идеи первой работы. Шопенгауэр почти не упоминается, его идеи светятся тем не менее в раскрытии иного метафизического принципа, в основе которого лежат любовь, божество, абсолют. Божественный принцип — активная воля, которой противостоит воля пассивная, побуждаемая извне воля человека (феноменальный характер, проявляющий себя так же, как у Шопенгауэра). Задача состоит в том, чтобы овладеть божественной волей, а средством является активность интеллектуального созерцания в свободном художественном творчестве. Очевидно, что Соловьев включил шопенгауэровскую эстетику в круг своего внимания. Но у него поэт упивается не созерцанием, он достигает желаемого в синтезе позитивного «откровения», он не только способен выразить идею (божественность), но одновременно реализовать ее в полной мере в собственной индивидуальности.

Этическое действие для Соловьева, как и для Шопенгауэра, предполагает свободу воли. В докторской работе «Критика отвлеченных начал» (1880) Соловьев концентрируется на этике и эпистемологии, основательно анализируя взгляды Шопенгауэра. Хотя он согласен с шопенгауэровским обоснованием значения интуитивного знания, этическое действие, полагает Соловьев, чтобы обуздать волю, должно исходить из интеллекта. Соловьев спорит с Шопенгауэром и об основаниях морали. Для него это — сущее всеединое. Здесь он стремится обосновать возможность синтеза религиозного, философского и научного знания, в котором религиозно-мистический взгляд и достигнутое рационализмом знание связывается с эмпирическим восприятием.

Острая полемика с Шопенгауэром предстает перед нами в трактате Вл. Соловьева «Смысл любви» (1892). Не называя имени, Соловьев по пунктам опровергает шопенгауэровскую метафизику половой любви. Чем выше поднимаемся мы по лестнице организмов, пишет Соловьев, тем сила размножения становится слабее, а сила полового влечения, напротив, сильнее. У человека половая любовь достигает наибольшей силы и принимает индивидуальный характер. Иными словами, половая любовь и размножение находятся между собой в обратном отношении: чем сильнее одно, тем слабее другое.

Объяснять избирательность в любви как средства родового инстинкта

размножения, хитрость рода, цель которого — порождать лучшие образчики человечества, неверно хотя бы потому, что в истории человечества нельзя найти прямого соотношения между силой любовной страсти и значительностью потомства. Самая сильная любовь часто остается неразделенной и потомства вообще не производит. Если весь смысл любви в потомстве, почему же природа мешает воссоединению любящих и доводит их до безвременной и бездетной кончины? Бывает, что влюбленная пара доживает до глубокой старости, оставаясь бездетной и не изменяя своей любви.

Управляющая человечеством сила, будь то мировая воля, бессознательный дух или промысел Божий, в длинном ряду поколений порождает провиденциальных людей. Но в средствах, которые при этом употребляются, нет индивидуализированной любви. Любовь есть самоценное благо; она не служит роду. Любовь никогда не станет служебным орудием родовых целей. Она связана с высшим человеческим сознанием; наряду с научным и религиозным сознанием она способствует прогрессу всеобщего сознания, которое постоянно нарушает свои пределы, обнаруживаясь как душа мира, как осуществляющаяся потенция абсолютного всеединства.

Как это происходит? В любви упраздняются ложное самоутверждение и эгоизм и тем самым возвышается индивидуальность. Половая любовь является типом и идеалом всякой другой любви, ибо только в ней наглядно подавляется эгоизм, укоренившийся в самой глубине нашего бытия. Соловьев ведет речь именно о половой любви. Мистическая любовь слишком абстрактна и поглощает индивидуальность. Родительская любовь (особенно материнская) ближе к половой любви; но, жертвуя своим эгоизмом, мать теряет индивидуальность ради ее детища, и в этом ее любовь не отличается от родительской любви других существ.

Половая любовь как исключительная привязанность лиц разного пола, пишет Соловьев, встречается редко; она — нравственный подвиг и подвиг веры (она бытует как мечта; бывает, пафос любовного влечения проходит либо пребывает в темной области смутных аффектов и невольных влечений; она требует идеализации любимого предмета, поскольку в нее вовлечен и разум; ее губит стремление к обладанию, игнорирующее одухотворенность плоти и пр.).

Соединение полов, природную любовь как норму регулирует социально-нравственный закон и прежде всего семья, которые вводят животную природу человека в границы, необходимые для родового прогресса, упорядочивая смертную жизнь, но не открывая пути

бессмертия. Однако кроме животной природы и социально-нравственного закона в человеке есть высшее, духовное, мистическое или божественное начало, основанное на вере. Правда, исключительно духовная любовь — такая же аномалия, как любовь исключительно физическая или исключительно житейская, регулируемая социальными обычаями. Поэтому истинная, абсолютная норма половой любви соединяет в себе эти три ее ипостаси. При этом духовная ее составляющая превращает смертное в бессмертное, восприятие временного в вечное: человек (мужчина! — Авт.) и его женское alter ego здесь восполняют друг друга не только в реальном, но и в идеальном смысле.

Вводя в природную любовь ее идеализацию, Соловьев приобщает человека к источнику вечной Божественной женственности; к такой же реализации стремится и сама вечная женственность. «Отсюда те проблески неземного блаженства, то веяние нездешней радости, которыми сопровождается любовь, даже несовершенная... Отсюда же и глубочайшие страдания любви, бессильной удержать свой истинный предмет... Небесный предмет нашей любви всегда один — вечная женственность Божия...» (54. Т. 2. С. 534–535).

Соловьев был недоволен трактатом о смысле любви и в письмах называл его даже мерзостным. Но в его учении о Софии и вечной женственности — премудрости Божьей — тема земной любви всегда присутствует. В соединении самопроизвольной, земной любви с любовью духовной, обращенной к миру и превышающей наши чувства, Соловьев уже в молодости (в трактате «София») видел высший синтез, воплощающийся в абсолютной любви, которая и есть София в ее полноте, идеалом которой является Богородица. Можно подумать, что Вл. Соловьев своим учением о вечно-женственном начале Софии — премудрости Божьей пытался дополнить мужскую ипостасность Троицы.

В «Смысле любви» София обрела интимную личностную ценность. Позже С. Булгаков увидел в Софии некий особый род бытия, пограничный между Богом и миром. Н. А. Бердяев утверждал, что философия Соловьева в XIX веке была единственной, в которой всегда трепетала великая радость любви к таинственной и благодатной основе мира, познанной в интимном опыте.

В «Оправдании добра» (1897) рассмотрение ряда проблем, поставленных Шопенгауэром, Соловьев также заключил в критические рамки. В частности, он отмечал «таинственный характер сострадания» у Шопенгауэра, который отличается более литературным красноречием, нежели «философской правдивостью». Вселенская жалость, или мировая

скорбь также несет на себе печать риторики; и уже совсем не следует, считает Соловьев, для подтверждения этой мысли «обращаться к буддизму или к индийским драхмам, чтобы научиться молитве: «Да будут все живые существа свободны от страдания»» (54. Т. 1. С. 169, 163).

Не может сострадание, считал Соловьев, быть единственной основой нравственности. Если нет веры в добро, если человек сознательно и разумно не делает добра, если он не верит в его объективное и самостоятельное значение, то нравственный принцип альтруизма, на котором настаивал Шопенгауэр, упраздняется внутренним противоречием: «Предполагая, например, вместе с Шопенгауэром, что сущность мира есть прямая и бессмысленная воля и что всякое бытие по своему существу есть страдание, с какой стати я буду усиливаться помогать своим ближним в деле поддержания их существования, то есть в деле увековечения их страдания, — при таком предположении логичнее будет из чувства жалости приложить все старания к тому, чтобы умертвить как можно большее количество живых существ» (там же. С. 179–180).

Соловьев считал эмпирическое основание этики, каковым являются сострадание и эгоизм, только фактом живой природы. Но элемент сознания и разумной рефлексии необходимо входит в нравственные определения человека и тем самым исключительно инстинктивная нравственность, основанная на преобладании неодолимой силы воления, оказывается для него непригодной. Она вообще не может иметь самостоятельного значения. Более того, если, по Шопенгауэру, всякая особенность, принцип индивидуации существует только в представлении, которое есть призрак, майя и т. п., то любой действующий субъект (действующий в представлении), а также те, в чью пользу он морально действует, суть только призрак и обман. Следовательно, и сама моральная деятельность, стремящаяся «к утверждению призрачного существования других субъектов, есть призрак и обман не менее, чем противоположная ей эгоистическая деятельность, стремящаяся к утверждению призрачного существования самого действующего лица» (54. Т. 1. С. 549).

Соловьев прав, когда в соответствии с Кантом подчеркивает, что формально-нравственный характер деятельности не может определяться естественной склонностью. Этот род деятельности должен быть обязателен для нашего сознания: он должен сознаваться как обязанность, то есть как необходимость действия из одного уважения к нравственному закону. У Шопенгауэра такое разумное повеление отсутствует, поэтому ему не удалось, считает Соловьев, обосновать безусловное внутреннее преимущество нравственной деятельности перед безнравственной.

Шопенгауэр был лишь одним из многих мыслителей, на которых опирался Соловьев (помимо Платона, Плотина, православных Отцов Церкви, романтиков, немецких мистиков и идеалистов и в первую очередь Шеллинга). В поздние годы, обратившись к мистике, Соловьев постепенно отошел от Шопенгауэра. В оптимистической утопии о свободной теократии позднего Соловьева совершенно отсутствует пессимизм, но просматриваются тот идеализм и критика рационализма, которыми он воодушевлялся у Шопенгауэра в свои ранние годы, неприятие эгоистического индивидуализма, ряд идей в эстетике и учении о государстве и праве. Философия Шопенгауэра имела для Соловьева прежде всего духовное значение, она помогла ему кристаллизовать и артикулировать собственные взгляды.

С. Н. Булгаков (1871–1944) отвергал рассудочную философию, выводящую за скобки вопросы метафизики; поэтому учения, разъясняющие, что лежит за пределами рассудочности (не только Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, но и Шопенгауэр и Э. Гартман), привлекали его внимание. Булгаков читал Соловьева и также критически рассматривал учение Шопенгауэра с позиций философии всеединства. Подчеркивая «сознательный универсализм» немецкой классики, в том числе Шопенгауэра, он апеллировал к цельному знанию.

Развиваясь «от марксизма к идеализму», Булгаков отходит от социальных «законов», обратившись к проблеме идеала. Он видел трагическую сторону общественного прогресса в борьбе богочеловеческих и человекобожеских сил: вызревание в человеческом мире крайнего добра и крайнего зла разрешится не в грядущем «земном рае», а эсхатологически, за гранью земного времени.

Булгаков отвергал этику сострадания, указывая на ее неполноту, в которой нет места нравственно возвышающему началу: «Мы не захотим облегчать страдания ростовщика, лишившегося возможности брать ростовщический процент... и сочтем безумием желание облегчить страдания Фауста, которого Мефистофель увез от них на Вальпургиеву ночь» (12. Т. 2. С. 68). Что касается пессимизма и мировой скорби, то, по мнению Булгакова, они убивают всякую жизнедеятельность («пассивный идеализм»), и с христианской точки зрения нет более губительного греха, чем отчаяние и уныние.

Удалившись от марксизма, Булгаков в «Философии хозяйства» (1912) пытался с позиций софийности осмыслить экономические сферы, привлекая и противопоставляя для обоснования концепции весь арсенал немецкой классики, включая и Шопенгауэра. Он отверг эволюционизм

Шопенгауэра, усматривая в признании происхождения разума во времени иррационализм; вольно трактуя Шопенгауэра и Э. Гартмана, он видел в идее конкретного синтеза алогических и логических компонентов познания в сверхлогическом единстве жизни эхо христианского учения о триипостасности и о сотворении мира Словом из «земли невидимой и пустой». Булгаков вел речь о некоей целесообразной деятельности бессознательного или досознательного интеллекта (см.: 12. Т. 1. С. 97–98).

Обращаясь к основным понятиям философии Шопенгауэра, Булгаков понимал волю и представление совершенно чуждыми, взаимоотталкивающими и друг в друга не проникающими началами: воля слепа, представление иллюзорно, отсюда и квиетизм, и идеал нирваны (там же. Т. 1. С. 125). Позже, при создании богословской концепции («когда душа жаждала священства»), он определял историю философии как ересиологию, поскольку главный признак философских учений состоит в искажении триединства, в несовместимости западной философии с началами православной церковности.

В «Трагедии философии» (1921), впервые опубликованной в Москве в 1993 году, Булгаков ставил вопрос о смысле философии и ее внутренних границах. «История философии, — писал он, — есть трагедия. Это повесть «о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах»» (12. Т. 1. С. 314). Главная беда — создатель учения «восхотел системы», то есть создания такого логического мира из себя, из собственного логического принципа, дедукция которого невозможна для человека. Таков «субъектный» идеализм, постулирующий все сущее из своего Я и для Я.

К таким учениям, начиная с Декарта, Канта и «царя идеалистического философствования» Фихте, Булгаков относил и философию Шопенгауэра, который, однако, по мысли Булгакова, более решительно, по сравнению с Кантом, подошел к истине в понимании субъекта как «подлежащего всякого сказуемого». Это «подлежащее» само «не входит в рамки опыта, ему трансцендентно и, однако же, имманентно созерцает опыт» (12. Т. 1. С. 347). Но между субъектом и объектом нет причинного взаимодействия, поэтому спор о реальности мира в этом смысле Шопенгауэр считал недоразумением. А потому, из-за отказа от идеи ипостасности, эта мысль тонет в «бессмысленном учении о воле».

Позже Булгакова еще более отталкивало понимание Шопенгауэром воли как центра и ядра мира, безосновной, все подчиняющей силе, которая мчит весь мир и которой подвластен человек. Не случайно мысль о подчиненности человека слепой воле, считает Булгаков, была использована в тоталитарном мифе гитлеровской Германии. В 1942 году С. Булгаков

писал: «... и в прошлом Германии наряду с чертами немецкого гения существует ... мрачная волевая линия, которую не без успеха... теперь констатирует национал-социализм и у Фихте, и у Шопенгауэра, и у других немецких мыслителей. Гитлеризм не есть видимое иго, как большевизм... но внутреннее духовное» (11. С. 179).

Эта суровая констатация парадоксальным образом смыкается с оценкой Д. Лукача, считавшего Шопенгауэра идеологом крайней реакции и разрушителем разума, а также с постановлением ЦК КПСС 1944 года — о третьем томе «Истории философии», в котором отсутствует, как указывалось там, разоблачение реакционного содержания немецкой классики.

Корифеи немецкой классики — не только Шопенгауэр, но также Фихте, Гегель, Ницше и другие — использовались, — это верно, — для нужд фашистской идеологии, искажавшей и препарировавшей их идеи. Можно ли ставить это в вину немецким мыслителям, стимулировали ли они кризисное сознание или всего лишь в лице Шопенгауэра и Ницше были его провозвестниками, провидевшими дух грядущей эпохи, несущей в себе кризис? И должны ли они, заложники фашистской идеологии, быть за это в ответе?

В 90-е годы XIX века, когда популярность Шопенгауэра достигла пика, В. В. Розанов удивлялся всеобщему увлечению, многочисленности переводов, присутствию в газетах и журналах шопенгауэровских мотивов, удивлялся отчасти потому, что ненавидел пессимизм. О пессимизме Шопенгауэра он выражался весьма неодобрительно, называя философа «духовным мертвецом и духовным камнем» (46. С. 214), а поборников русского пессимизма поносил за их пустоту (в «Мимолетном»: «Ничего в нем нет. Никого в нем нет. Я говорю о склепе... И наши «ницшеанцы»... И представители «пессимизма» в России... Какое кладбище. Какие могилы...») (см.: 48. С. 222).

Розанов иронизирует по поводу собственного первого впечатления от «Мира как воли и представления». Признаваясь в отсутствии склонности к вдумчивому чтению («выраниваю из рук книги», «когда дойти до книги и раскрыть ее, чтобы справиться, труднее, чем написать целую статью»), Розанов в качестве аргумента приводит утверждение Шопенгауэра, что вообще «мир есть мое представление». На это «признанное положение все дали свое согласие», — пишет Розанов. И далее поясняет: «Из Шопенгауэра (перевод Н. Страхова) я прочел только первую половину первой страницы... но на ней-то первую строкою и стоит это: «Мир есть мое представление». Вот это хорошо, подумал я по-обломовски.

«Представим, что дальше читать очень трудно и для меня, собственно, не нужно» (50. С. 81). В этой шуточной самокритике ясно просматривается отрицательное отношение к субъективизму немецкого философа. Вместе с тем у Розанова можно встретить утверждения, свидетельствующие о серьезном отношении к этому мыслителю и о принятии некоторых его положений.

В 1890 году Розанов посвятил большую статью рассмотрению роли европейского философствования в русской духовной жизни, в которой существенное внимание уделил философии Шопенгауэра (см. 47). Тревожная расстроенность текущей литературы «в силе суждения», ее неспособность оценить силу чужой аргументации и слабость собственной — такова, полагает Розанов, причина высокого авторитета философии Шопенгауэра в России.

Но дело не только в этом. Речь идет о критике позитивизма, которой отмечена философия Шопенгауэра. Позитивизм бесплоден для философии и бесполезен для точных наук. «Кто умеет чувствовать помимо прямого и точного смысла слов тот дух и то настроение, с которым писатель произносит их, тот увидит первые симптомы того чувства, которое в последние годы с такой силой охватило европейские общества и обусловило принятие и распространение философии Шопенгауэра и Гартмана...» (47. С. 17). Влияние позитивизма, считает Розанов, наполовину вытеснено их философией, особенно после книги Соловьева «Кризис западной философии».

Розанов упрекает русских публицистов и философов в том, что освобождение, обновление и возрождение нового интереса к философии не пошло самостоятельным путем, а отразило в себе движение западноевропейской мысли: широкое распространение в ней пессимистической философии получило господство и в России. Правда, он видит особенности рецепции этой философии в осуждении пессимизма и поэтому надеется, что на слуху он будет недолгим, ибо пессимизм таит в себе угрозу. Пессимизм приняли не из-за объективной истинности, а из соответствия тем особым настроениям, которые в последние годы охватили европейские общества.

В России пессимизм стал противовесом узкому самодовольству и самоуверенности позитивизма, и в этом смысле такая философия может стать даже и плодотворной. Но слишком быстро спустившись в «низменные» слои читающего общества и получив там особую и неприятную окраску, она не оправдала больших ожиданий, хотя и не в своем собственном философском отношении. Верно, что страдание

очищает душу, но тогда, «когда оно очень сильное и истинное», когда человек уходит в свой внутренний мир, не живет более для других, когда раскрываются его силы и пробуждается истинное и глубокое понимание религиозной и нравственной жизни. Суетный и шумный пессимизм не имеет ничего общего с просветлением человеческого духа» (47. С. 30). Избыток шумливого успеха более всего губит философию Шопенгауэра.

Недостаток, присущий позитивистской философии, считает Розанов, повторяется в пессимистической: она не способствует лучшему пониманию природы и общества, набрасывая на них покров, вытканый в субъективном духе, получая тем самым окраску сомнительного достоинства. Ее ценность ограничена различием нескольких видов причинности и объяснением некоторых явлений в художественном и религиозном творчестве. Розанов, заключая, отмечает, что мы до сих пор не поняли самые богатые в метафизическом отношении философские системы — Аристотеля и Лейбница, потому что «более питали чувство общего уважения к философии, нежели вникали в смысл ее: мы стояли перед храмом, но не входили в него» (47. С. 35).

Почему Розанов столь решительно не принимал пессимизм? Розанов — теоретик человеческого естества, высоко держал планку семейной (и половой) жизни. В его религиозном натурализме превозносилась воля к жизни, ярче всего выражаемая в воспевании семьи и половой любви, но не только в этом: он вовсе не отрицал волю, преодоление которой, по Шопенгауэру, способно примирить с ужасами жизни, он указывал на особенности ее отрицания. Речь идет о «пассивности», безволии русского народа.

Разбирая статью Т. Ардова о настоящем и будущем России (1911), Розанов отмечает мысль автора об особенностях русской народной психологии, ярко воплотившейся в великой русской литературе. «Тургенев, Толстой, Достоевский, Гончаров и др., — пишет Ардов, — все с поразительным единством без какого-либо значительного исключения возводят в перл нравственной красоты и духовного изящества слабого человека, еще страшнее и глубже — безжизненного человека, который не умеет ни бороться, ни жить, ни созидать, ни вообще что-либо делать, а вот, видите ли, — великолепно умирает и терпит... От «бедных людей» Достоевского через Платона Каратаева, через безвольных героев Тургенева, проходит один стон векового раба о том, откуда бы ему взять господина...» (цит. по: 49. С. 350).

Розанов согласен: русская литература есть сплошной гимн униженному и оскорбленному, кротости и терпению. Ардов объясняет

данное явление женственной натурой славян, и в частности русских, о которых император Вильгельм выразился, что они — не нация, а удобрение для настоящей нации, немцев, призванная к тому, чтобы унавозить поля, на которых раскинется великая Германия.

Розанов не возражает против женственности русского народа: «жена» покоряется, но не сдается в отчаянных положениях; воля к жизни ведет ее. Бисмарк — основатель объединенной Германии — в бытность свою прусским послом в Петербурге однажды зимой, в метель заплутался на медвежьей охоте. Он был в санях и возница успокаивал его: «Ничего, выберемся!» Так и произошло... «Ничего», — повторял немецкий канцлер в трудную минуту. Что касается Вильгельма, то «тевтонское нашествие», замечает Розанов, упало бы в «Русь», как глыба земли в воду.

Особенность русской стихии не была видна ни Вильгельму, ни Бисмарку. Заприметь они ее, они бы поняли, как «сон Вильгельма» несбыточен, невозможен и смешон. В Россию приходили многие завоеватели. В Россию приходили многие лютеране-немцы и католики-французы. Здесь они потеряли свое, «немецкое», однако не потускнели, напротив, — расцвели, сохранили упорядоченность форм («немецкое тело»), но пропитав все это «женственной душой» Востока, без понуждения, свободной волей, приняв нашу религию и активно послужив нашей культуре.

Русские имеют свойство беззаветно отдаваться чужим влияниям... именно как жена — мужу (всемирная отзывчивость). Но здесь происходит взаимоокормление. Так случилось с Шопенгауэром, которого цитировали чуть ли не на перекрестках улиц. Но в отличие от «русских» немцев, преодолевших сущность европейского начала, русские в «отдаче» сохраняют свою душу, усваивая лишь формы другого. В Европе, заключает Розанов, «мы увлекаемся у них «своим», не найдя в грустной действительности на родине «соответственного идеалу своей души (всегда мягкому, всегда нежному)... Русские принимают тело, но духа не принимают» (49. С. 355). Так думал Розанов в начале XX века. Он полагал, что ни один русский не «объевропеится» с пылом к «власти», «захвату», «грабежу», к «грабить» и «хапать». Ныне времена изменились. Иные русские показывают дурной пример миру и у себя дома.

Но... «женственное», по заключению Розанова, облегает собою «мужское», направленное на движение и покорение. «Женственное» и «мужское» — как «вода» и «земля» или как «вода» и «камень». Сказано, «вода точит камень», но не сказано — «камень точит воду». Он только задерживает ее. ««Мужское» — сила, и она слабее ласки. Ласка всегда

переборет силу... Ничего... вызволимся как-нибудь» (49. С. 358–359). Вызволимся ли?

После Октября 1917 года открытость зарубежному опыту была прервана, отечественная мысль кастрирована изгнанием либо гибелью в ГУЛАГе лучших умов России, их наследие ушло в подполье, а отечественная «марксистско-ленинская» философия превратилась в служанку идеологии: марксизм, пришедший из Германии в конце XIX века, был не только освоен, но и преображен, в XX веке став руководством к действию. В послеоктябрьское время издавались произведения философов-идеалистов лишь домарксистской эпохи. Философы второй половины XIX столетия практически оставались недоступными читателю. В наши дни такая же судьба постигла идею социализма и социальной справедливости, а заодно и весь марксизм, и теоретическое наследие В. И. Ленина, и «моральный кодекс» («десять заповедей») строителей коммунизма, а вместе с ними и саму мораль, и еще многое другое, так что нам теперь неведомо, кто мы, что мы и зачем мы здесь, на этой земле.

Артуру Шопенгауэру в нашей стране особенно не повезло. Станным образом его причислили к идеалистам послемарксистской эпохи. Поэтому его сочинения не переиздавались, а если его и упоминали, то только в негативном смысле, сопровождая бранные слова упреками в субъективизме, пессимизме, иррационализме, волюнтаризме, реакционности, враждебности к революционным преобразованиям мира и прочем. За 70 лет вышла единственная небольшая монография о мыслителе (13), защищена едва ли не единственная диссертация (69).

Ныне эпохе информационной, экономической и политической глобализации, претензиям построить новый мировой порядок на основе однополярного мира, связанным также с попытками духовной экспансии с целью унификации культурных норм, противостоят антиглобалистские движения и стремление народов к национальной и региональной, в том числе и культурной, свободе. А что же мы? У России «особенная статья»: в XX веке нас дважды пытались лишить не только национальной памяти, но и национальной идентичности; поэтому у нас, как нигде, злободневна задача дня — возрождение традиции. Была ли русская философия оригинальной, или она — всего лишь подражание западным образцам? Пока что в философии в постсоветские годы (и системно, и бессистемно, а главное, некритически) повторяются зады европейского философствования, выказывается нигилистическое отношение как к культурной традиции, так и к тем достижениям, которые имели место в советское время.

Тем не менее мы присутствуем при возрождении оставшейся живой

отечественной традиции. На этом пути имеются определенные трудности и определенные достижения. Сначала был бум изданий наших классиков; были опубликованы справочные издания, но исследовательских работ было немного. В начале нового века появились фундаментальные исследования, в которых творчество русских мыслителей представлено в европейском контексте. К сожалению, утраченное за годы советской власти уважение к чистоте историко-философского исследования, «зашоренность» на рационализме, как и негативное отношение к национальному достоянию, заставляют некоторых авторов отрицать самобытность русской мысли либо игнорировать важный элемент ее своеобразия, к примеру, признавая второстепенной позитивность религиозной основы и утверждая за русской философией лишь «оригинальный и самобытный синтез мистической и гностической традиций европейской философии».

Произведения Шопенгауэра начали издаваться (и интенсивно) со второй половины 80-х и в 90-е годы XX века. Ныне пишутся диссертации, публикуются содержательные статьи (см., напр.: 9, 21, 61, 67, 68, 69 и др.). Но до сих пор ряд сочинений мыслителя не переводился; все еще нет обобщающих работ. Однако надежда умирает последней. Вызволимся.

Вместо заключения

Что говорит нам сегодня Шопенгауэр?

По словам отечественного мыслителя В. В. Любищева, прошлое мысли — «не кладбище с могильными плитами с навеки похороненными заблуждениями, а собрание недостроенных архитектурных ансамблей, многие из которых не были закончены не из-за порочности замысла, а из-за несвоевременного рождения проекта или из-за чрезмерной самоуверенности строителей» (цит. по: 66. С. 402). Такова философия Шопенгауэра.

Философия является наукой особого рода. Это вековая мудрость, в которой человечество ставит и пытается решить конечные вопросы бытия и мышления, ищет истину, добро и красоту, смысл жизни и смерти. Это — уникальная форма духовности, формирующая мировоззрение не одними только рациональными средствами. Это убедительно показал Шопенгауэр. В наши дни его философия дает пример антипозитивистского понимания этой науки.

Шопенгауэр предложил системное учение, обращенное к цельному пониманию мира, человека и его поведения. В этом учении едины человек и природа. Основой этого единства является воля, поднятая на онтологический уровень. Материализм Шопенгауэра, основанный на богатом эмпирическом материале его времени, благодаря исключительной интуиции обогатил потомков рядом замечательных догадок, далеко выходящих за рамки его эпохи.

Его учение о могучей мировой силе — воле, объективацией которой является человек, о воле, которая подчиняет человека мощи государства, общества, социальной среды, собственным страстям и стремлениям, о воле, которая обрекает человека на горе и страдание, о воле, которой он вынужден подчиняться как неизбежной судьбе, — все это вызывает отторжение, ибо лишает человека смысла существования. Действительно, перед нами философия «плача и зубовного скрежета». В то же время учение о воле может рассматриваться как модель идеи об энергичности мира, которую провидели античные мыслители, западная мистическая традиция и православие в России. Но здание учения философа осталось недостроенным. Он исключил из поля зрения объективное содержание морали, стремление человечества к идеалу, к высокой любви, в конце концов к обретению высшего смысла своего бытия. Его этика, беспощадная

к миру, где господствуют страдания и смерть, власть безмерной воли в подлунном мире, требует от людей приспособляться, чтобы выжить, и люди, лишённые понимания высшего смысла, утрачивают память о том, зачем и для чего они живут; без такой памяти мучения жизни потеряли бы смысл. К тому же в его учении человек спасается в одиночку.

Шопенгауэр доказывал, что мир вещей самих по себе, недоступный эмпирическому познанию, так же, как сущностные аспекты мира явлений, познается путем интуитивного чистого созерцания, имеющего эстетическую основу, уходящую в глубины бессознательного. В учение о познании Шопенгауэра положено единство познавательной, эстетической и нравственной составляющей философии: эстетика, выступающая как связующее звено между гносеологией и этикой, завершает целостное отношение к миру, что до сих пор не учитывается в специальных исследованиях, посвященных природе философского знания. Шопенгауэр конкретно показал значение бессознательного для акта творчества. И, наконец, он убедительно реабилитировал интуицию (в том числе интеллектуальную), имеющую важную роль в процессе познания.

Ныне и мир в целом, и индивид теряют чувство самосохранения, даже здравый смысл. Поэтому ответы философа на вечные мучительные вопросы человеческого существования, его совет не оглядываться на прошлое, радоваться и утру как новому рождению, и сегодняшнему дню с его хотя бы маленькой удачей, и завершённому делу, его уроки противостояния судьбе самоограничением, самодисциплиной, самопринуждением, самоотречением и направленностью скованной воли наперекор судьбе — все это обещает обретение малой толики счастья, на которое человек может надеяться и которого в состоянии достичь в этом действительно жестоком мире. В этом привлекательность и жизнеспособность философии Шопенгауэра.

К гибели ведет болезнь потребительства, которая уже много десятилетий захлестывает людей. Мир соблазнов разъединяет нас с подлинным бытием, с базисным призванием человека, таит угрозу конца света, когда сольются в одно экологическая катастрофа, угроза ядерной войны и безумства бессмысленной погони за потребительскими видимостями. Шопенгауэр учит любить природу, думать о ней. В его учении о самоограничении видится призыв: «Чуть помедленнее кони!.. Чуть помедленнее!..» Назад к природе, в том числе к природе собственно человеческой, которой для жизни ведь нужно совсем немного.

Человечество стремится к «удобной» жизни, к комфорту. Достойно ли человека это стремление? Что станет с человеком, когда он избавится от

бремени неизбывности трагичности собственного бытия? Абсолютный комфорт ведет к небытию. Шопенгауэр невыразительно называл это скукой (слабое определение!). Облегчение бремени человеческого существования в его усвершенствовании снимает груз с души, с бремени совести и обязательств долга. Это — страшный соблазн, угроза человечности в человеке, тем более что его призывают спастись в одиночку.

Погоня за золотым тельцом, за престижем как гарантиями счастливой жизни ведут к отходу от живой глубины бытия, к подобию жизни; вседозволенность завершается в конце концов преступностью по отношению к жизни других и собственной (чего стоят терроризм или «отказники», уходящие в виртуальный мир, в мир галлюцинаций — в наркотики с их псевдосвободным полетом); раскрепощенная похотливость — дорога к СПИДу и утрата самого сокровенного в человеке — способности любить, к забвению метафизических глубин мира. «Философия для всех» Артура Шопенгауэра — отказ от безудержных хотений, от алчности, зов к ответственности — указатель пути к спасению в нашем повседневном существовании.

Философия является наукой особого рода и в том отношении, что она может быть изложена в более или менее полной форме, в то время как прогресс науки безграничен. Это положение может вызвать споры. И уж совсем проблематичным может показаться тезис, что философия сегодня достигла своей полноты и завершенности; но не случайно наше время не отмечено никакими выдающимися философскими свершениями. Время великих систем и громких имен позади. Сегодня философия может существовать только как история философии. Задача состоит в том, чтобы освоить полученное наследие, свести его воедино, отсеять все тупиковые ответвления, оценить по достоинству, понять до конца все жизнеспособное и плодотворное, сделать его достоянием читающей и думающей публики. Немецкому философу Артуру Шопенгауэру в этом грядущем синтезе уготовано одно из важнейших мест.

Основные даты жизни и творчества Артура Шопенгауэра

1788, 22 февраля — в вольном ганзейском городе Данциге в семье оптового купца Генриха Флориса и Иоганны (урожденной Трозинер) родился Артур Шопенгауэр.

1793 — вскоре после присоединения Данцига к Пруссии семья переселяется в вольный ганзейский город Гамбург.

1797 — родилась Адель Шопенгауэр.

Июль — путешествие Артура с отцом в Париж и Гавр. В течение двух лет Артур живет в Гавре в семье купца Грегуара де Блеземира. Дружба с его сыном Антимом.

1799, август — возвращение в Гамбург.

До 1803 года посещает частную торговую школу Рунге.

1803, март — решение Артура о путешествии с родителями по Европе (Голландия, Англия, Франция, Швейцария, Австрия).

1803, 3 мая — начало путешествия.

1804, 25 августа — конец путешествия.

Сентябрь-декабрь — обучение в фирме купца Кабруна в Данциге.

1805 — обучение в торговом доме именитого купца Иениша в Гамбурге.

20 апреля — смерть отца.

1806, сентябрь — переселение матери и сестры в Веймар.

Октябрь — основание Иоганной Шопенгауэр салона в Веймаре и начало дружбы с И. В. Гете.

1807, май — Артур покидает Гамбург, переселяется в Готу и начинает учиться в гимназии с целью подготовки для обучения в университете.

Декабрь — Артур вынужденно уходит из школы в Готе, переселяется в Веймар, берет частные уроки.

Влюбленность в Каролину Ягеман.

1809 — окончание гимназического курса.

9 октября — поступление в Геттингенский университет.

1809–1811 — обучение в Геттингене на медицинском факультете; со второго семестра — обращение к философии.

1811, Пасха — посещение Веймара.

Встреча с Виландом, предсказавшим ему успех на философском

поприще.

Осень — переводится в Берлинский университет.

1811–1813 — обучение в Берлинском университете. Слушает лекции Фихте, Шлейермахера и др.

1813, 2 мая — бегство из Берлина в Веймар перед началом войны с разбитой в России наполеоновской армией. Переселение в Рудольштадт.

Июль-ноябрь — создание книги «О четвероюм корне достаточного основания». Защита ее в качестве докторской диссертации в Йене.

5 ноября — возвращение в дом матери.

Зима — беседы с Гете. Раздоры с матерью из-за ее друга Герстенберга.

1814, май — разрыв с матерью. Артур покидает Веймар.

1814–1818 — живет в Дрездене.

1815 — трактат «О зрении и цвете». Первые наброски основного труда «Мир как воля и представление».

1818, март — окончание работы над рукописью «Мира...». Договор о публикации книги с издательством Брокгауза. Осень — начало итальянского путешествия (Флоренция, Рим, Неаполь, Венеция).

1819, январь — «Мир как воля и представление» выходит в свет. *Лето* — разорение семьи вследствие банкротства данцигского банкира Мюля. Конфликт с матерью и Аделью.

25 августа — снова в Дрездене. Получение места доцента на философском факультете Берлинского университета.

1820, 23 марта — начало лекций в Берлине. Их провал.

1821 — начало романа с актрисой Каролиной Медон.

Скандал с соседкой — швеей Маркет, судебный процесс с которой длился более пяти лет.

1822, 27 мая — второе итальянское путешествие (Милан, Флоренция, Венеция).

1823 — возвращение на родину. Прибытие в Мюнхен. Тяжелая болезнь на фоне депрессии.

1824 — пребывание в Бад Гаштейне, Мангейме и Дрездене.

1825, апрель — снова в Берлине. Новые неудачи: лекции невостребованы, философские переводы не приняты.

1831, август — бегство из Берлина во Франкфурт-на-Майне в страхе перед холерой.

1832, июль — до июня 1833 — живет в Мангейме.

1833, 6 июля — возвращение во Франкфурт-на-Майне, где живет до конца своих дней.

1835 — трактат «О воле в природе».

1838 — смерть матери.
1839 — премированная работа «О свободе воли».
1840 — трактат «Об основе морали», премии не удостоенный.
1844 — второе издание «Мира как воли и представления»,
переработанное и расширенное за счет второго тома.
1849 — смерть Адели.
1851 — «Парерга и Паралипомена».
1852–1853 — начало известности.
1859 — третье издание «Мира как воли и представления».
1860, 21 сентября — смерть Артура Шопенгауэра.

ИЛЮСТРАЦИИ



Arthur Schopenhauer



Прадэд Шопенгауэра Гендрик Зёрманс.



Дед по матери Христиан Генрих Трозинер.



Бабушка по матери Элизабет Трозинер, урожденная Леманн. 1809.



Генрих Флорис Шопенгауэр, отец философа.



Иоганна Шопенгауэр, урожденная Трозинер.



Иоганна Шопенгауэр с дочерью Аделью.

С портрета работы К. Бардуа. 1806.



Артур Шопенгауэр.

С акварели неизвестного художника. 1802.



Имение Шопенгауэров в Оливе близ Данцига.

Со старинной литографии.



Дом, в котором Артур Шопенгауэр жил до 1806 г.

Гамбург, ул. Вандрам, 92. 1886.



Иоганна Шопенгауэр.

С портрета работы Г. Кюгелена. 1814.



Карл Людвиг Фернов.

С рисунка Г. Кюгелена.



Захариас Вернер, учитель школы в Готе.

С рисунка Ф Шнорра.



Кристоф Мартин Виланд.

Силуэт Э. Штака. 1806.



Вольфганг Гёте.

С рисунка Ф. Ягемана. Веймар. 1817.



Домик Гёте возле Веймара.



Артур Шопенгауэр в 21 год.

С акварели К. Кааца. 1809



Дом Гёте в Веймаре, где бывал Шопенгауэр.

Со старинной гравюры.



Каролина фон Гейгендорф, урожденная Ягеман.

С портрета неизвестного автора.

Das Opfer zieht dich die Pflanze Gestein
 Man darf aus dem Stein sein
 Man hat nicht mehr zu fürchten
 Hast du zum ersten Mal.

Das Opfer zieht dich die Pflanze Gestein
 Im Wasser ist ein Opfer:
 Gefüllt im kleinen Becken
 Zum ersten Mal auf dich.

In dem ersten Wollen:
 Auf dem ersten Stein,
 Es fließt aus dem Stein
 Man findet den Stein.

Das Opfer zieht dich die Pflanze
 Die Stein ist auf dem Stein
 Vom ersten Stein
 Hast du die Pflanze Gestein?

Das Opfer zieht dich die Pflanze
 Vagabund will man sein
 In dem ersten Stein
 Hast du die Pflanze Gestein?

Автограф любовного стихотворения Шопенгауэра, посвященного Каролине Ягеман. 1809.



Иммануил Кант.

С акварели Г. Дёплера 1791.



Диплом доктора философии от 18 октября 1813 года.



Иоганна Шопенгауэр.

С портрета работы К. Бардуа. 1806.



Иоганн Фихте.

С рисунка Ф. Бури. 1800.



Фридрих Шеллинг.

С портрета работы Й. Штилера. 1840.

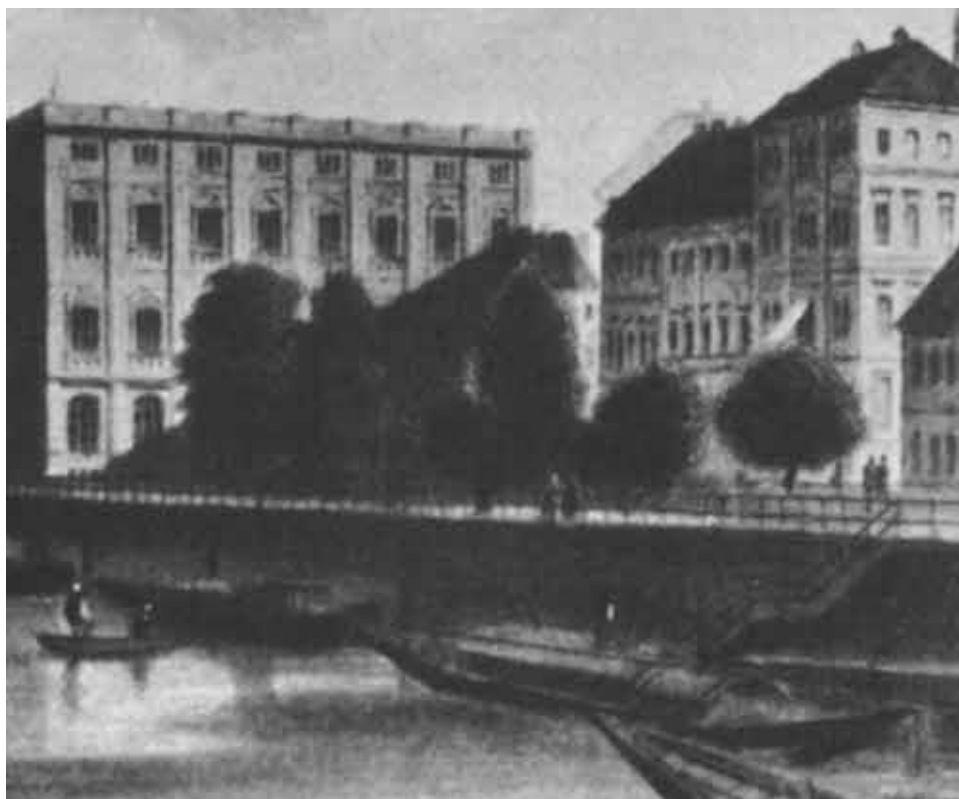


Берлинский университет. 1855.



Гегель.

С портрета работы Ж. Шлезингера. 1825.



Берлин, Нидерлагштрассе.

Справа дом, где жил Шопенгауэр в 1820–1822 гг.



Каролина Рихтер (Медон).

С портрета работы Г. Эрнеке. 1847.



Давид Юм.

С портрета работы Д. Мартина.



Готлиб Эрнст Шулце, друг Шопенгауэра.

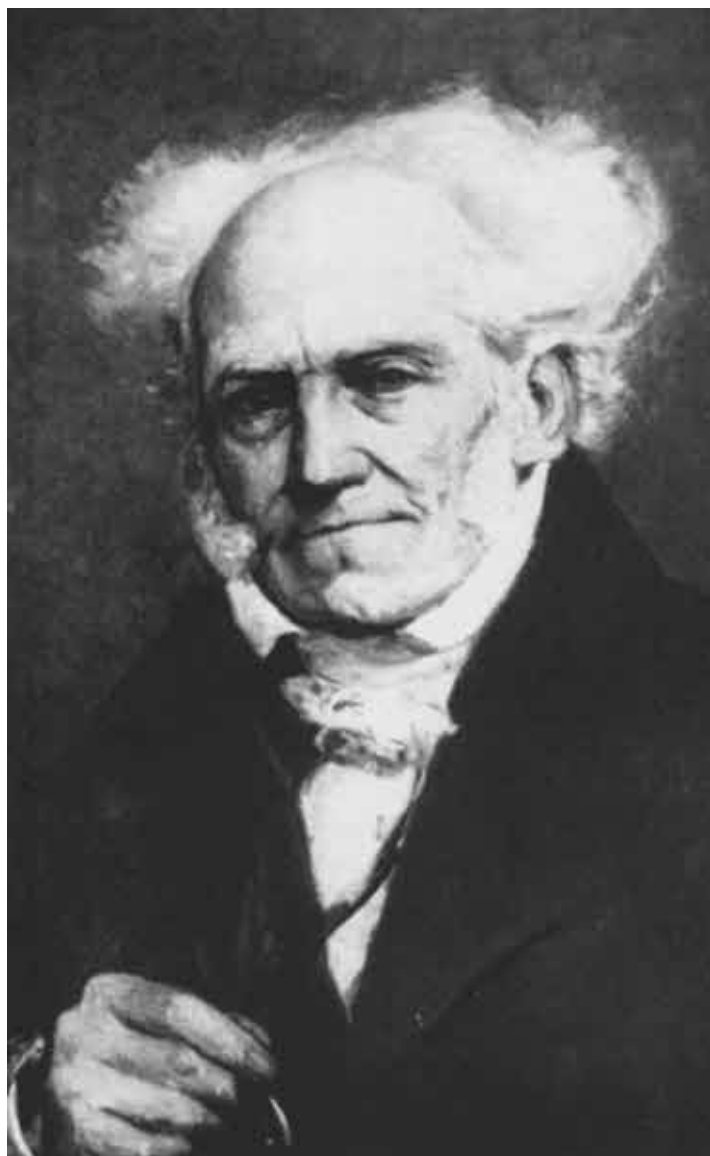


Фридрих Арнольд Брокгауз, издатель.

По рисунку К. Фогеля.



Титул первого издания работы Шопенгауэра «Мир как воля и представление». 1819.



Артур Шопенгауэр.

С портрета работы Ю. Лунтешютца. 1855–1858.



Артур Шопенгауэр.

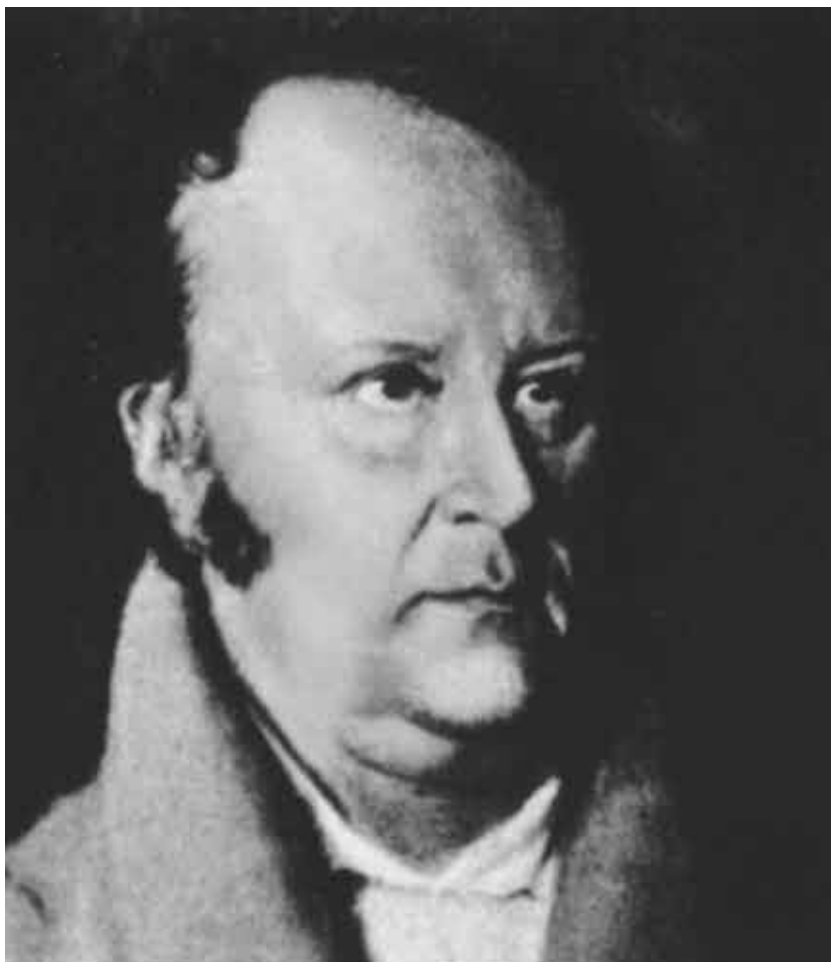
С портрета работы Ю Лунтешютца. 1859–1862(?).



Лорд Байрон.



Венеция.



Жан Поль.

С портрета работы Ф. Майера.



Франкфурт-на-Майне. Домский собор, где в 1848 году заседал франкфуртский парламент.



Берлинская опера.

С акварели. 1820.

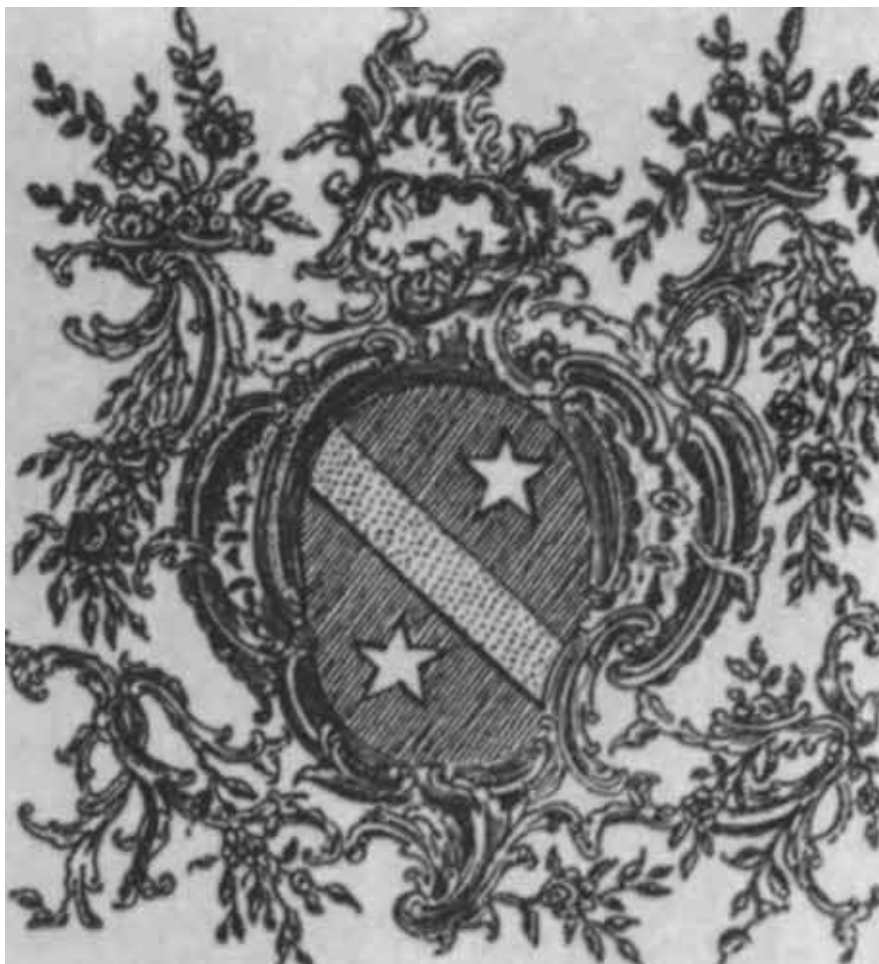


Первая страница рукописи второго тома «Мира как воли и представления».



Адель Шопенгауэр.

С рисунка А. фон Штернберга. 1841.



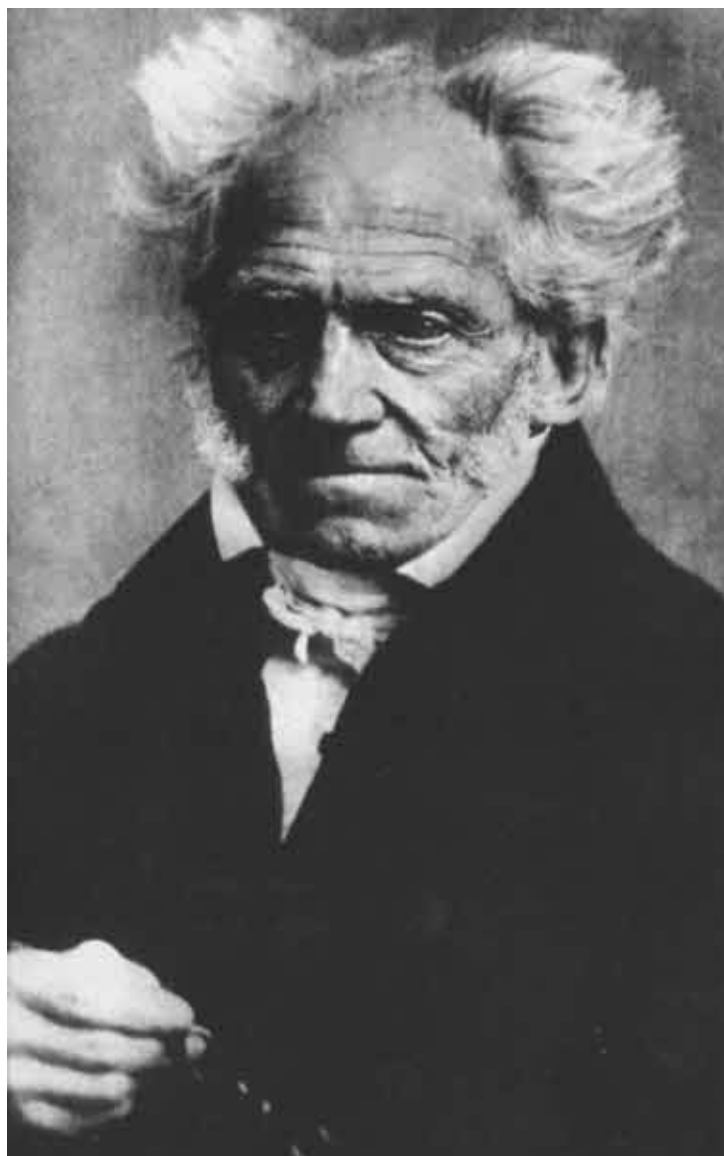
Эклибрис Шопенгауэра.



Франкфурт-на-Майне, Шёне-Ауззихтштрассе. Слева — дом, в котором Шопенгауэр жил в 1843–1859 гг. Справа — дом, в котором он умер 21 сентября 1860 г.



Вестибюль дома, в котором жил Шопенгауэр.



Шопенгауэр.

С портрета работы И. Шефера. 1859.



Шопенгауэр и его пудель на прогулке.

С акварели Р. Гвиннера. 1855(?).



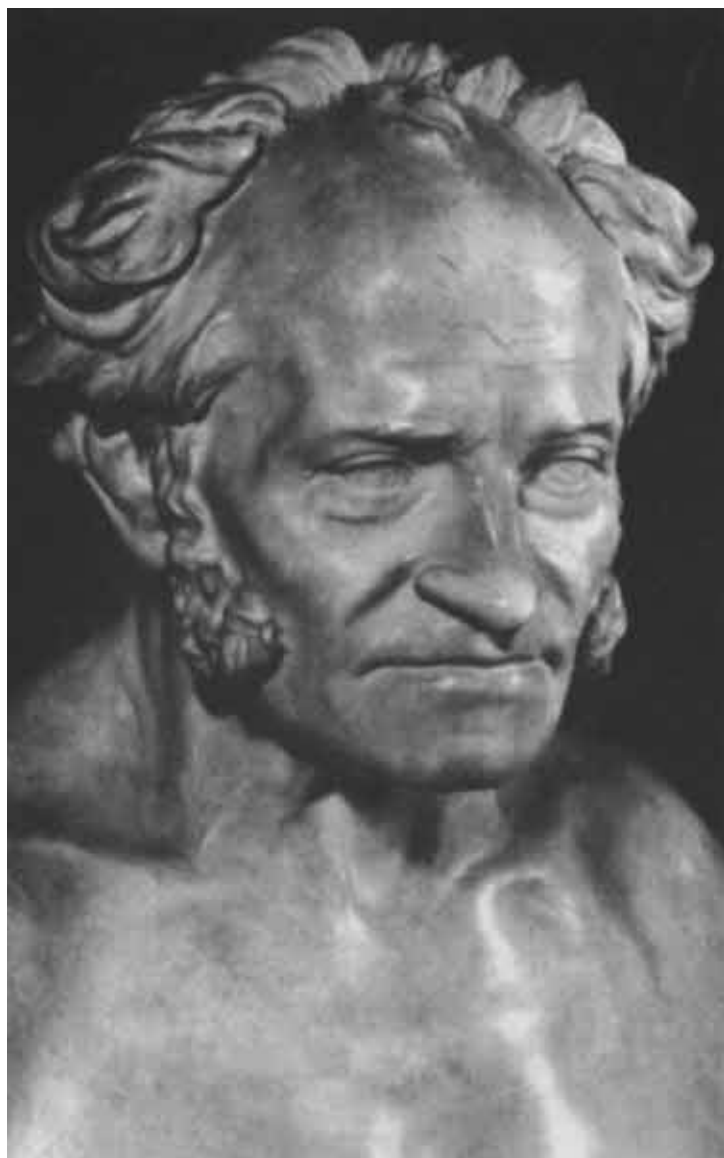
Площадь Розмаркт во Франкфурте-на-Майне. Справа — ресторан «Английский двор».

С акварели Л. Бёттхера.



Шопенгауэр.

Дагеротип. 5 сентября 1852 г.



Бюст Шопенгауэра работы Элизабет Ней.



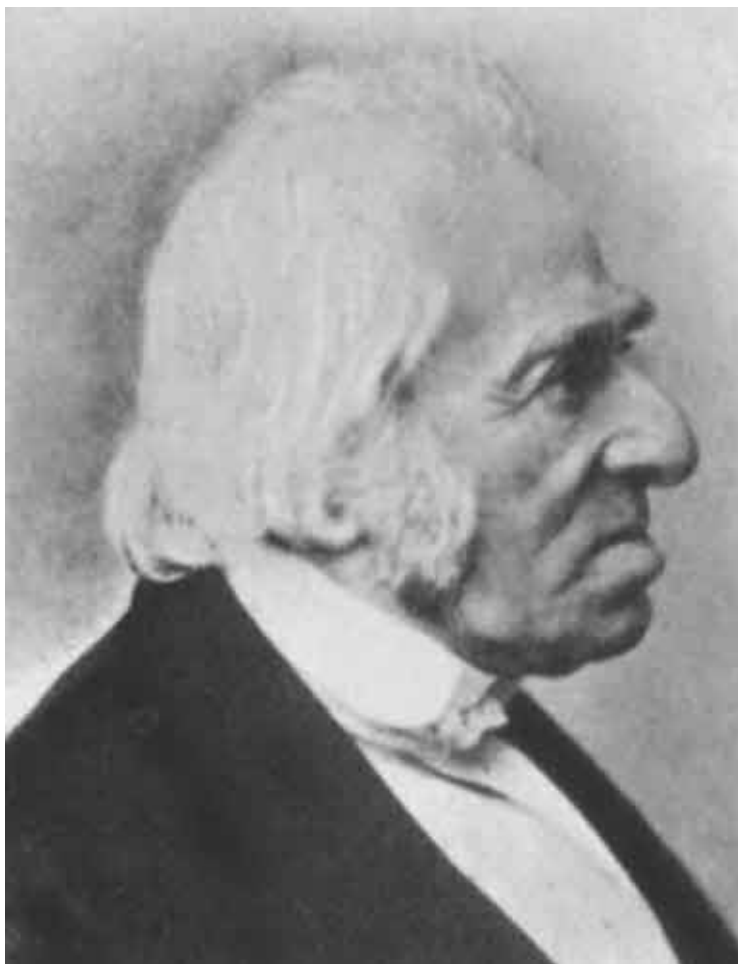
Элизабет Ней у бюста Шопенгауэра.

Фото 1860 г.



Маргарета Шнепп, экономка Шопенгауэра.

Пастель А. Райнмана. 1858.



Соломон Фридрих Штибель, домашний врач Шопенгауэра.



Вильгельм Гвиннер, душеприказчик Шопенгауэра.

С портрета работы Ляллеманда.



Рихард Вагнер.

С акварели К. Стокар-Эшер. 1853.



Юлиус Фрауэнштедт, «евангелист».



Иоганн Беккер, «апостол».



Фридрих Ницше.



Артур Хюбшер, выдающийся исследователь творчества Шопенгауэра в XX веке.



Пауль Дойссен, основатель и первый президент Шопенгауэровского общества.



Памятник Шопенгауэру в Нюрнберге работы Ф. Ширхольца.

1879.

Список литературы

1. Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М., 1970.
2. Андреева И. С. Современные зарубежные исследования философии Ницше. М., 1984.
3. Антология мировой философии. М., 1971. Т. 3.
4. Асмус В. Ф. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике // Кант И. Собр. соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 5–63.
5. Балашов Ю. В. Наблюдатель в космологии: дискуссии вокруг антропного принципа // Проблема гуманитаризации математического и естественнонаучного знания. М., 1991. С. 80–119.
6. Батюто А. Тургенев — романист. М., 1972.
7. Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1989. С. 12–250.
8. Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994.
9. Блюменкранц М. А. Как остановить колесо Иксиона? // Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. М.; Харьков, 1999.
10. Боррадори Дж. Американский философ. М., 1998.
11. Булгаков С. Расизм и христианство // Вестн. русского христианского движения. Париж, 1990. № 158. С. 160–201.
12. Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993.
13. Быховский Б. Э. Шопенгауэр. М., 1975.
14. Гартман Э. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. М, 1873.
15. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997.
16. Гайденко П. П. Жизнь и творчество Фихте // Фихте И. Г. Соч. М., 1995. С. 6–67.
17. Гулыга А. В. Кант. М., 1970.
18. Гулыга А. В. Место эстетики в философской системе Канта // Философия Канта и современность. М, 1974. С. 267–289.
19. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 2001.
20. Гулыга А. В. Эстетика в свете аксиологии. М., 2000.
21. Гусейнов А., Скрипник А. Пессимистический гуманизм Артура Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992.

С. 5–18.

22. Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1973. Т. 5.
23. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. СПб., 2000. Т. 1.
24. Зощенко М. М. Возвращенная молодость // Соч.: В 3 т. Л., 1987. Т. 3. С. 5–160.
25. Ильин И. А. Дневник. Письма. Документы (1903–1938). М., 1999.
26. Исхаков Б. И. Жизнь параллельных миров. М., 1999. Ч. 1–2.
27. Кант И. Критика способности суждения // Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 5.
28. Кант И. Критика чистого разума // Там же. М., 1994. Т. 3.
29. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Там же. М., 1994. Т. 4.
30. Курляндская Г. Б. Таинственные повести Тургенева // Третий международный Тургеневский конгресс. Орел, 1971. С. 3–71.
31. Курляндская Г. Б. Эстетический мир И. С. Тургенева. Орел, 1994.
32. Лавров П. Л. Очерки вопросов практической философии // Философия и социология. Избр. произв.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 339–462.
33. Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996.
34. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч. Т. 14.
35. Маркс К. Введение к критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1955. Т. 1. С. 414–429.
36. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Там же. Т. 4. С. 419–459.
37. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Там же. Т. 3. С. 3–4.
38. Мееровский Б. В., Нарский И. С. Философия мировой воли и скорби // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 632–666.
39. Нефедов Е. И. Взаимодействие физических полей с живым веществом. Тула, 1995.
40. Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 3–263.
41. Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990.
42. Переписка Гете и Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 653–677.
43. Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970–1972.
44. Плеханов Г. В. Отсюда и досюда — заметки публициста // Избр.

филос. произв. М., 1958.

45. Пумпянский Л. Группа таинственных повестей // Тургенев И. С. Полн. собр. соч. М.; Л., 1929. Т. 8. С. V–XX.

46. Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. М., 1995.

47. Розанов В. В. Заметки о важнейших течениях в русской философской мысли в связи с переводной литературой по философии // Философия и психология. М., 1890. Кн. 3. Ч. 1. С. 1–36.

48. Розанов В. В. Мимолетное. М., 1994.

49. Розанов В. В. Среди художников. М., 1994.

50. Розанов В. В. Уединенное. М., 1990.

51. Руссо Ж. Ж. О причинах неравенства. СПб., 1907.

52. Свясьян К. А. Фридрих Ницше — мученик познания // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 5–45.

53. Силуянова И. В. Философия нигилизма Фридриха Ницше // Из истории западноевропейской культуры. М., 1979. С. 111–124.

54. Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988.

55. Ступаков Г. П. В мире единства. Философские, религиозные, естественно-научные аспекты. М., 1998.

56. Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1974 ел.

57. Тургенев И. С. Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1978 ел.

58. Троцкий Л. О пессимизме, оптимизме и о многом другом // Восточное обозрение. СПб., 1902. № 36. С. 77–79.

59. Трубников Н. Н. О смысле жизни и смерти. М., 1996.

60. Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997.

61. Философия Шопенгауэра // Социальная теория и современность. Вып. 13. М., 1993.

62. Фихте И. Г. Второе введение в учение о науке // Избр. соч. М., 1916. Т. 1.

63. Фихте И. Г. Факты сознания. М., 1914.

64. Фишер К. Артур Шопенгауэр. М., 1896.

65. Флоренский П. В. Статьи по искусству // Собр. соч. Париж, 1975. Т. 1.

66. Фурсов А. И. Биг Чарли, или О Марксе и марксизме: эпоха, идеология, теория (К 180-летию со дня рождения Маркса) // Русский исторический журнал. М., 1999. Т. 1. № 2. С. 345–354.

67. Чанышев А. А. Человек и мир в философии Артура Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. М., 1992. Т. 1. С. 1–12.

68. Чанышев А. А. Учение Шопенгауэра о мире, человеке и основе

морали // Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. М., 1999. Т. 1. С. 452–468.

69. Чанышев А. А. Этика Шопенгауэра. Критический анализ. М., 1986.

70. Шеллинг Ф. Соч.: В 2 т. М., 1989.

71. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 260–420.

72. Шопенгауэр А. Критика кантовской философии // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 377–502.

73. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.1 // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т.1. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 125–501.

74. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993. С. 125–626.

75. Шопенгауэр А. Новый паралипоменон. М., 2000.

76. Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 20–126.

77. Шопенгауэр А. О воле в природе // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993. С. 127–259.

78. Шопенгауэр А. О свободе воли // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 46–124.

79. Шопенгауэр А. О четверояком корне достаточного основания // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т.1. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 5–124.

80. Шопенгауэр А. Парерга и Паралипомена // Полн. собр. соч. М., 1903–1910. Т. 3–4.

81. Шопенгауэр А. Рассуждение, излагающее физиологически наиболее важную теорию цветов // Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 259–287.

82. Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965.

83. Aalto A. Synopsis. Basel, 1980.

84. Abendroth W. Arthur Schopenhauer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg, 1967.

85. Die Autographen des Schopenhauer-Archivs des Stadts-und-Universitätsbibliothek Frankfurt a M. Stuttgart, 1988.

86. Autrum H. Der Wille in der Natur und die Biologie heute // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1969. S. 89–101.

87. Baer C G. Die Schopenhauerische Philosophie in ihren Grundzeugen dargestellt und kritische beleuchtet. Dresden, 1857.

88. Baer T. Arthur Schopenhauer und russische Literatur des spaeten XIX.

und friihen XX. Jahrhunderts. Miinchen, 1981.

89. Becker A. Arthur Schopenhauer und Sigmund Freud. Historische und charakterologische Grundlagen ihrer gemeinsamen Denkstrukturen // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1971. S. 114–156.

90. Bothe F. Geschichte der Stadt Frankfurt am Main. Frankfurt a. M., 1977.

91. Briigger P. Die doppelsinnige Aufhebung der negativen Wertungen in Schopenhauers Aesthetik // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1988. S. 199–213.

92. Cartwright D. Schopenhauer as moral philosopher — Towards the actuality of his ethics // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1989. S. 54–63.

93. Decker F. Wille zum Leben — Wille zur Macht: Eine Untersuchungen zu Schopenhauer und Nietzsche. Amsterdam, 1984.

94. Ebeling H. Schopenhauer und Marx: Parameter eines Vergleichs // Schopenhauer und Marx. Philosophic des Elends — Elend der Philosophic Hain, 1990. S. 1–20.

95. Funke G. Ethik als Grundwissenschaft: Handeln aus Klugheit, Neigung, Pflicht, Mitleid? // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1989. S. 19–42.

96. Gwinner W. Arthur Schopenhauer aus personlichem Umgange dargestellt. Leipzig, 1861.

97. Hartmann E. von. Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. Berlin, 1923.

98. Hartmann H. Schopenhauer und die heutige Wissenschaft // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1964. S. 151–175.

99. Harvey W. Linguistic relativity in french, english and german philosophy // Philosophy today. Celina, 1996. № 5. P. 273–288.

100. Heine H. Samtliche Schriften. Mimchen, 1976.

101. Hossenfelder M. Sind die Guten gluklich? // Geistige Tendenzen der Zeit. Perspektiven Weltanschauungstheorie und Kulturphilosophie. Frankfurt a. M., 1996. S. 283–345.

102. HiibscherA. Arthur Schopenhauer: Biographie eines Weltbildes. Stuttgart, 1967.

103. Hubscher A. Denker gegen der Strom: Arthur Schopenhauer gestern, heute, morgen. Bonn, 1973.

104. Hubscher A. Schopenhauer-Bibliographic Stuttgart, 1981.

105. Hubscher A. Eii; emrcov // Schopenhauer A. Handschriftliche Nachlass. Frankfurt a. M. Bd. 4. T. 1. S. 288–318.

106. Iljin I. A. Die Philosophie Hegels als contemplative Gotteslehre. Bern,

1946.

107. Janz K. Nietzsche: Biographie. — München; Wien, 1978–1980. Bd. 1–3.

108. Janouch G. Gespräche mit Kafka. Frankfurt a. M., 1968.

109. Jauch U. Schopenhauer oder Kant // Schopenhauer in der Postmoderne. Wien, 1989. S. 49–58.

110. Knodt R. Das Leiden und das Lachen // Ibid. S. 133–141.

111. Kormann F. Zur Schopenhauerbuste Elisabeth Neys // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1958. S. 100–113.

112. Lindner E. O., Frauenstadt J. Arthur Schopenhauer. Vom ihm, über ihn. Leipzig, 1862.

113. Lutkehaus L. Schopenhauer: Metaphysischer Pessimismus und soziale Frage. — Bonn, 1980.

114. McLaughlin S. Schopenhauer in Russland. Zur literarischen Rezeption bei Turgenev. Wiesbaden, 1984.

115. Magee B. The philosophy of Schopenhauer. Oxford, 1983.

116. Malter A. Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. Stuttgart, 1991.

117. Mann Th. Schopenhauer. Stockholm, 1938.

118. Medon K. Sieben Briefe an Arthur Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. — Frankfurt a. M., 1944. S. 83–90.

119. Metzler-Philosophen-Lexikon. Lutz-Stuttgart, 1989.

120. Morgenstern M. Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaften. Bonn, 1985.

121. Ottmann H. Ethische Vorzüge des Nicht-Handelns vor dem Tun // Schopenhauer in der Postmoderne. Wien, 1989. S. 125–132.

122. Pisa K. Schopenhauer und Sinnlichkeit. München, 1978.

123. Primer H. Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauer. Frankfurt a. M., 1984.

124. Safranski R. Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie Hamburg, 1990.

125. Scheer B. Ästhetik als Rationalkritik bei Arthur Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1988. S. 213–227.

126. Schirmacher W. Von Schopenhauer zu Marx: Das Problem des Fortschritts // Schopenhauer in der Postmoderne. Wien, 1989. S. 41–48.

127. Schirmacher W. Wir sind die Postmoderne // Ibid. — S. 15–20.

128. Schmidt A. Schopenhauers Glücksproblem // Drei Studien über Materialismus. München, 1977. S. 21–79.

129. Schmidt A. Schopenhauer und Materialismus // Schopenhauer und

Marx: Philosophie des Elend und Elend der Philosophie. Hain, 1980. S. 132–169.

130. Schoelzel A. Schopenhauerische Philosophie als Ausgangspunkt einer «kritische Theorie» der biirgerliche Gesellschaft // Dt. Ztschr. fur Philosophie. Berlin, 1988. № 2. S. 136–145.

131. Schopenhauer A. Der Briefwechsel: In 3 Bde. — Munchen, 1929–1942.

132. Schopenhauer A. Gesammelte Briefe. Bonn, 1978.

133. Schopenhauer A. Gespräche. Stuttgart, 1971.

134. Schopenhauer A. Der handschriftliche Nachlass: In 5 Bde. — Frankfurt a. M., 1966–1975.

135. Schopenhauer A. Ein Lebensbild in Briefen. Frankfurt a. M., 1987.

136. Schopenhauer A. Philosophische Vorlesungen. Miinchen-Ztirich, 1985. Bd. 1: Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens.

137. Schopenhauer A. Samtliche Werke: In 5 Bde. — Stuttgart, 1976–1979.

138. Schopenhauer A. Uber das Sehn und die Farben // Samtliche Werke. — Stuttgart, 1978. — Bd.3. — S. I93 — 283.

139. Schopenhauer J. Unbekannte Briefe an ihren Sohn // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1971–1977: Bd.52. S. 95 — 149; Bd. 56. S. 158–186; Bd. 57. S. 105–126.

140. Sloterdijk P. Der Denker auf der Btihne. Nietzsches Materialismus. — Frankfurt a. M., 1986.

141. Thiergen P. Schopengauer in Russland // Slavische Studien. Koln, 1988. S. 581–591.

142. Uber Arthur Schopenhauer. Zurich, 1978.

143. Unveroffentliche Briefe an Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1937. S. 107–143.

144. Vaternahm T. Schopenhauers Frankfurter Jahre // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1968. S. 112–121.

145. Vaternahm T. Zu Schopenhauers Testament // Schopenhauer-Jahrbuch, Frankfurt a. M., 1953/54. S. 90–93.

146. Vester H. G. Schopenhauer als Vordenker der Postmoderne // Schopenhauer in der Postmoderne. Wien., 1989. S. 33–40.

147. Voigt H. Wille und Energie // Schopenhauer-Jahrbuch. — Frankfurt a. M., 1970. S. 133–138.

148. Volkelt J. Arthur Schopenhauer. Stuttgart, 1901.

149. Welsh W., Pries Ch. Alt fur neu: Kritische Bemerkungen zu Schopenhauers traditionelle Auslegung der Philosophie. Braunschweig, 1979.

150. Ziegler Th. Die geistigen und sozialen Stromungen des 19.

Jahrhundert. Berlin, 1910.

INFO

А 65

Андреева И. С., Гулыга А. В.

Шопенгауэр. — М.: Мол. гвардия, 2003. — 367[1]с.: ил. —
(Жизнь замечат. людей: Сер. биогр.; Вып. 846).

УДК 1(430)(092)

ББК 87.3(4Гем)

Андреева Искра Степановна,
Гулыга Арсений Владимирович
ШОПЕНГАУЭР

Главный редактор издательства *А. В. Петров*

Редактор *О. И. Ярикова*

Художественный редактор *О. В. Иванов*

Технические редакторы *Р. А. Косыгин, В. В. Пилкова*

Корректоры *Т. И. Маляренко, Т. В. Павлова*

Г. В. Платова, Т. В. Рахманина

Лицензия ЛР № 040224 от 02.06.97 г.

Сдано в набор 06.08.2002. Подписано в печать 11.04.2003.
Формат 84x108 1/32. Бумага офсетная № I. Печать офсетная.
Гарнитура «Таймс». Усл. печ. л. 19,32+1,68 вкл. Тираж 5000 экз.
Заказ 23022.

Издательство АО «Молодая гвардия». Адрес издательства
«Молодая гвардия»: 103030. Москва, Сущевская ул., 21.

Типография АО «Молодая гвардия». Адрес типографии
«Молодая гвардия»: 103030 Москва, Сущевская ул., 21.

notes

Примечания

Человек, найденный в 1819 году в подземелье одного из замков Нюрнберга, заточение которого длилось так долго, что он разучился говорить; до сегодняшнего дня предполагается его весьма родовитое происхождение.